Belief Narrative Genres
Жанрови предања
Жанры преданий

Зоја Карановић
Willem de Blécourt

INTERNATIONAL SOCIETY FOR FOLK NARRATIVE RESEARCH
WWW. ISFNR.ORG

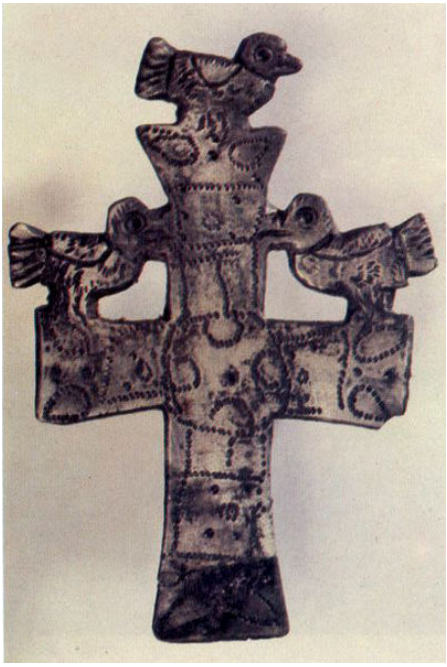
УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ОДСЕК ЗА СРПСКУ КЊИЖЕВНОСТ

For the publisher/За издавача
Ивана Живанчевић Секеруш

Editors/Urednici
Зоја Карановић
Willem de Blécourt

Reviewers/Рецензенти
Gabriela Schubert
Биљана Сикимић
Драгана Антонијевић
Лариса Вахнина
Кринка Видаковић-Петров
Злата Бојовић

Зоја Карановић
Willem de Blécourt



Belief Narrative Genres
Жанрови предања
Жанры преданий

International Society for Folk Narrative Research

Novi Sad, Serbia / Нови Сад, Србија / Нови-Сад, Сербия

INTERNATIONAL SOCIETY FOR FOLK NARRATIVE RESEARCH
www. isfnr.org

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Др Зорана Ђинђића 2
21000 Нови Сад
Tel: +38121459483
www.ff.uns.ac.rs

Cover page image: Silver buckle, archeological find from Herzegovina, 7th century.
Слика са насловне стране: сребрна копча, археолошки налаз у Херцеговини, 7. век.

Contents / Садржај / Содержание

Willem de Blécourt
BELIEF NARRATIVES AND GENRE 9

Zoja Karanović, Borislava Eraković
LEGENDS, PAST AND PRESENT 11

Heda Jason
THE SYSTEM OF THE FABULOUS IN ORAL AND FOLK LITERATURE OF THE E-A-A CULTURE AREA 15
СИСТЕМ ФАНТАСТИКЕ У УСМЕНОЈ И ФОЛКЛОРНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ Е-А-А КУЛТУРНОГ ПРОСТОРА 22

Ülo Valk
LEGENDS AS NARRATIVES OF ALTERNATIVE BELIEFS 23
ЛЕГЕНДЫ КАК ПОВЕСТВОВАНИЯ ОБ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ВЕРОВАНИЯХ .. 28

Людмила Фадеева
ОТ РЕАЛЬНОГО ФАКТА К ФОЛЬКЛОРНОМУ НАРРАТИВУ 31
“CREATING A LEGEND”: FROM REAL FACT TO FOLK NARRATIVE 39

Нада Милошевић-Ђорђевић
A SURVEY OF APPROACHES TO LEGENDS IN SERBIAN SCHOLARSHIP 41
ОСВРТ НА ИСТРАЖИВАЊА ПРЕДАЊА У СРПСКОЈ НАУЦИ 50

Willem de Blécourt
FAIRY TALES AS BELIEF NARRATIVES 51
БАЈКЕ КАО ПРИЧЕ-ВЕРОВАЊА 57

Dilip Kumar Kalita
ASSAMESE MAGICAL BELIEF NARRATIVES 59
ASAMSKE MAGIJSKE PRIČE-VEROVANJA 67

Tatjana Vujnović
SERBIAN ETIOLOGICAL BELIEF FOLK TALES ABOUT PLANTS ORIGINATING FROM EXCRETIONS AND BODY PARTS OF SUPERNATURAL BEING AND HUMANS 69
СРПСКА НАРОДНА ЕТИОЛОШКА ПРЕДАЊА О ПОСТАНКУ БИЉА ОД ИЗЛУЧЕВИНА И ДЕЛОВА ТЕЛА НАТПРИРОДНИХ БИЋА И ЉУДИ 77

Snežana Samardžija
STOLEN LAND (A MOTIF IN THE SYSTEM OF GENRE RULES) 79
УКРАДЕНА ЗЕМЉА (МОТИВ У СИСТЕМУ ЖАНРОВСКИХ ЗАКОНИТОСТИ) . 86

Наталия Котельникова
РАССКАЗЫ О КЛАДАХ: ОБРАЗЫ — СЮЖЕТЫ — ЖАНРЫ 87
TREASURE STORIES: IMAGES – PLOTS – GENRES 94

Nemanja Radulović
BELIEF LEGENDS ABOUT FATE – THE GENRE ISSUES..... 95
НАРОДНА ПРЕДАЊА О СУДБИНИ – ЖАНРОВСКА И ТЕРМИНОЛОШКА РАЗМАТРАЊА..... 100

Данијела Поповић
ПРИЛЕЖЕ МРАК НА ПЛАНИНЕ: ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ВРЕМЕНА У ДЕМОНОЛОШКМ ПРЕДАЊИМА 101
THE DARKNESS LAY DOWN ON THE MOUNTAINS: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE CHRONOTOPE OF DEMONOLOGICAL LEGENDS 110

Nikolina Zobenica
LEGEND OF THE SWAN KNIGHT 111
ПРЕДАЊЕ О ВИТЕЗУ С ЛАБУДОМ 118

Galina Lozanova
A FOLK NARRATIVE INTERPRETATION OF BIBLICAL NOAH'S FLOOD..... 119
БИБЛЕЙСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАРОДНОЙ ЛЕГЕНДЫ О ПОТОПЕ..... 126

Јасмина Јокић
ПРЕДАЊА О СВЕЦИМА–ЗАШТИТНИЦИМА ЧУДОТВОРНИХ ИЗВОРА..... 129
LEGENDS ABOUT SAINTS–PATRONS OF MIRACULOUS SPRINGS 137

Sonja Petrović
LEGENDS OF THE VIRGIN MARY: MIRACLES OF ABUNDANCE OUT OF SCARCITY..... 139
ЛЕГЕНДЕ О БОГОРОДИЦИ: ЧУДА О СТВАРАЊУ ОБИЉА ОД ОСКУДИЦЕ..... 146

Андрей Власов
ТИПИЧНОЕ И ОСОБЕННОЕ В УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ ФОРМАХ НАРРАТИВОВ О МЕСТНЫХ СВЯТЫХ И ЧУДОТВОРНЫХ ИКОНАХ..... 147
WRITTEN AND ORAL NARRATIVES ABOUT THE LOCAL SAINTS AND THAUMATURGIC ICONS: TYPICAL AND SPECIAL..... 153

Boris Stojkovski
THE IDENTITY OF SAINT DEMETRIUS..... 155
ИДЕНТИТЕТ СВЕТОГ ДИМИТРИЈА 161

Zoja Karanović
STORIES ABOUT ST. SAVA IN SERBIAN FOLK TRADITION (FROM MYTH TO LOCAL LEGENDS: MEANINGS, FUNCTIONS, ADAPTATIONS) 163
ПРИЧЕ-ВЕРОВАЊА О СВЕТОМ САВИ У СРПСКОЈ НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ (ОД МИТА ДО ЛОКАЛНОГ ПРЕДАЊА – ЗНАЧЕЊА, ФУНКЦИЈЕ, АДАПТАЦИЈЕ) 171

Nedeljko Radosavljević
WHERE DID VLATKO VUKOVIĆ'S ARMY TAKE COMMUNION? (HISTORICAL ROOTS OF A LEGEND) 173
ГДЕ ЈЕ ВЛАТКО ВУКОВИЋ ПРИЧЕСТИО ВОЈСКУ? (ИСТОРИЈСКИ КОРЕНИ ЈЕДНОГ ПРЕДАЊА) 179

Јелка Ређеп
СУДБИНА МУРАТОВОГ УБИЦЕ (ИСТОРИЈСКИ ИЗВОРИ И ПРЕДАЊА) 179
THE FATE OF MURAT'S KILLER (HISTORICAL SOURCES AND LEGENDS) 185

Снежана Марковић
ТЕМАТСКО-МОТИВСКА ОСНОВА КУЛТУРНОИСТОРИЈСКИХ ПРЕДАЊА ИЗ ЛЕВЧА И ЊИХОВЕ ЖАНРОВСКЕ ОСОБЕНОСТИ 187
CULTURAL AND HISTORICAL LEGENDS IN MODERN NARRATIONS FROM LEVAC 195

Jelenka Pandurević
NARRATIVES ABOUT THE SECOND WORLD WAR BETWEEN ORAL HISTORY AND FOLKLORE TRADITION 197
КАЗИВАЊА О ДРУГОМ СВЈЕТСКОМ РАТУ ИЗМЕЂУ УСМЕНЕ ИСТОРИЈЕ И ФОЛКЛОРНЕ ТРАДИЦИЈЕ 203

Валентина Питулић
ПРЕЖИВЕЛИ ОБЛИЦИ ПРЕДАЊА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ И ЊИХОВА ФУНКЦИЈА У НОВОНАСТАЛОЈ ЖИВОТНОЈ СТВАРНОСТИ 205
REMAINING LEGENDS IN KOSOVO AND METOHIJA AND THEIR FUNCTION IN NEW LIFE CIRCUMSTANCES 212

Anastasiya Astapova
BELIEF NARRATIVES AND POLITICS: THE BELARUSIAN CASE 213
МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ И ПОЛИТИКА: БЕЛОРУССКИЙ СЛУЧАЙ 218

Ambrož Kvartič
LEGENDS ARE FALSE: POPULAR PSEUDO-SCIENTIFIC (IN)VALIDATION OF THE VERACITY OF BELIEF NARRATIVES 221
ПРЕДАЊА СУ ЛАЖНА: ПОПУЛАРНО ПСЕУДО-НАУЧНО ИСТРАЖИВАЊЕ О ВЕРОДОСТОЈНОСТИ ПРЕДАЊА-ВЕРОВАЊА 227

Јана Поспишилова
ХУМОРИСТИЧКИ СТИХОВИ И ХОРОРИ – НАЈВИТАЛНИЈЕ ФОРМЕ ДЕЧЈЕГ ФОЛКЛОРА 229
JOKES AND HORROR STORIES – THE LIVELIEST ORAL LITERATURE OF TODAY'S CHILDREN 236

Софија Кошничар
ИНТЕРТЕКСТУАЛНИ АСПЕКТИ ПРЕДАЊА У W*ICKED* - РОМАНУ ФАНТАЗИЈИ ГРЕГОРИЈА МЕГВАЈЕРА 239
INTERTEXTUAL ASPECTS OF LEGENDS IN *WICKID* – A FANTASY NOVEL BY GREGORY MAGUIRE 246

Бошко Сувајџић
ЂАВО У МЛИНУ: ФИГУРА ЂАВОЛА У ДРАМАМА МИОДРАГА ЂУКИЋА 247
THE DEVIL IN THE MILL: THE DEVIL IN MIODRAG ĐUKIĆ'S DRAMAS 255

BELIEF NARRATIVES AND GENRE

Thirty-eight years ago, at the sixth congress of the ISFNR in Helsinki, Rudolf Schenda made the following observations about narrative genres:

"Classifications of genre are of use to the researchers in order to conquer their ideal questions, not to the narrators to conquer their real problems which are verbalized in acts of communication. Theories of genre are alien to social problems [sozialproblemfremd]".[1]

It was, and still is, a challenging remark. However, I would not completely agree because it conflates different levels of discourse and suggests that theories of genre do not contribute much the resolution of social issues. But, let us first consider the context. Schenda made his comments in reaction to papers by Roger Abrahams and Lauri Honko. He remarked that the concept of genre came from literary studies. His main concern was that it petrified narration through rules and this hindered attention to unclassified material such as "pub-talk, everyday-life reports, competing and insulting talk, dream narratives, school adventures, holiday accounts, talking about car accidents and hospital (stays), memories of war, biographies, children boasting on the playground, etc."

Only when a "socially, analytically viable theory of function" was embraced, would it be possible to counter the accusation of alienation. Such a theory had to be limited to specific circumstances; it had to be "emic" rather than "etic". Thus, Schenda.

I consider a genre as a rather stable, encompassing category. Such a category may be used, albeit differently, by both narrators and theorists. Designations such as "fairy tale", "joke", or "riddle" may be more widely known but "legend" (German: "Sage") immediately causes difficulties. Moreover, changes occur over time, if only slowly. A student of narratives needs many more categories than the average narrator, if only due to the quantity of material under consideration.

Are belief narratives a separate genre? Schenda did not mention anything that could only vaguely be considered a "belief narrative", with the exception of dreams (but these tend to be very individualistic). There are severe doubts about the category of "belief narratives"; the main question is whose belief do they refer to? It seems to be an etic (i.e. academic) denomination, but the researcher who determines it does not "believe". In my opinion, the concept of "belief" is unsuitable for academic purposes, indeed it is often hard to determine whether an informant "believes" in something or not, or is unsure about it, or changes his/her mind in different situations. A "belief" in something may be a topic of analysis (do we study lies?) but it is hard to see it as the delineation of a topic. We may use it as a larger category of narratives, however, and in that sense it could be a (temporary) genre.

Urgent discussion is needed about the subject of the Belief Narrative Network and the present volume should contribute to this. Let me start by briefly clarifying my own stance. When taken separately, the different subjects of "belief narratives" can of course be legitimately studied. This includes, for example, werewolves, witches, ghosts, saints etc. In those cases, however, it would not be very wise to restrict the study to narratives, whether oral or not; everything needs to be considered, scrutinized and analyzed. Narratives do not need to dissolve in other material, but they are juxtaposed by other kinds of texts and actions and incorporated into a bigger frame. The question whether the different people involved

[1] In: Studia Fennica 20 (1976), 28.

"believed" in something or not is still significant, but is not a determining element. And overarching "beliefs" ("faiths") need to be taken into account, too. It is simply not possible to properly understand witches or ghostlights or whatever, without knowing anything about the religion of the people studied. Religions themselves could actually be seen as complex "belief narratives".

But together? How should we combine witches, saints and the occasional UFO? Schenda put the stress on "emic" on a small scale, which means that we should look for the categories used by our informants and these may not be the same as our own.

It is also problematic if we would ask what is a "belief", and what is not. Are there any narratives without some sort of "belief"? What should be our focus? Solving these and other problems will take much more than a single volume. But it may be a start.

Willem de Blécourt

LEGENDS, PAST AND PRESENT

The book Belief Narrative Genres is based on presentations from a symposium with the same title which took place 28-30 August 2012 in Novi Sad. The symposium was organised by the Belief Narrative Network (BNN) section of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) and the Centre for Folklore Research (CFR), Department of Serbian Literature at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.

In addition to the selection of papers presented at the symposium, this thematic collection contains some papers written specifically for this volume. This book therefore takes a novel approach, both in terms of the selection of authors and the final structure and formulation of the papers presented at the symposium. In this sense, this book and the Symposium are not identical. The contributors come from twelve countries – Bulgaria, Bosnia and Herzegovina (Republic of Srpska), the Czech Republic, Estonia, India, Israel, Latvia, the Netherlands, Russia, Slovenia, Serbia and the Ukraine. The papers are in English, Russian and Serbian and cover different types of belief narratives, delineating the boundaries of the term 'belief narrative' itself. By dealing with different problems surrounding legends and belief narratives, the papers focus on both general and specific questions, beginning with the definitions of central concepts and the space they occupy in relation to other prose folklore categories. Some topics include discussions about the interplay of reality, fiction, history, faith and religion in legends, their genre categories, topics, characters, narrators and attitude toward heritage. Following this progression from general to the specific, a short overview is provided of the contributors' approaches to the topic of the belief narrative.

Heda Jason (Israel) covers in broadest terms the origin of the sources of motifs and plot structures of belief narratives. She focuses on the relation between the fabulous religious elements of Judaism, Zoroastrianism, Jainism, Buddhism, Christianity and Islam and the genres based on them. Ülo Valk (Estonia) uses the folkloric discourse of the supernatural to show how legends express frictions, tensions and contradictions between official and unofficial discourses of belief in different religious and social contexts and time periods. In relation to this, he emphasises the importance of considering the social, historical and religious context of the time in which legends were recorded, with special reference to what had not been said. Lyudmila Vitaljevna Fadejeva (Russia) analyses the relationship between the traditional patterns in the individual texts, showing that, regardless of the perceptions of individual narrators and their perceptions, narratives always follow a general model.

Nada Milošević-Đorđević (Serbia) gives a comprehensive overview of legend research in Serbia beginning with the attempts of the first compiler of folk narratives, Vuk Stefanović Karadžić, in the 19th century, and ending with contemporary times.

By drawing attention to belief elements in fairytales, Willem de Blécourt (Netherlands/UK) deals specifically with the appearance of the Devil in the work of the Brothers Grimm. He concentrates on the question of whether the inclusion of the Devil is part of the narrator's strategy to incorporate more elements of everyday life into fairy tales.

Some papers analyse the notions of belief in relation to religious elements in legends, especially in terms of meaning that is relevant to the poetics of legends or is reflected in them. Dilip Kumar Kalita (India) thus presents belief-tales from Assam which describe the origins of certain ethnic groups, their local rulers and sacral objects, all of which are associated with divine beings. These narratives belong to a hybrid genre, a conglomerate of mythical stories and interpretations of the official religion in the north-eastern state of India.

A separate group of papers deals with Christian legends. Andrei Nikolaevich Vlasov (Russia) focuses on narratives about sacred and miraculous icons in oral and written tradition. He uses the example of written and oral texts of saint's lives (zhitie) and legends from the 16th to the 20th centuries from the Ustyug region, showing that their interpenetration is often caused by the peculiarities of the region's historical memory, folklore, pragmatics of literary texts and the methods of stylistic inversion.

The relationship between oral literature and history is addressed by several contributors. Nedeljko Radosavljević (Serbia) discusses the legends he collected among the inhabitants of Užička Crna Gora (Serbia) not only as proof of the origins of this ethnic group but also of how an oral narrative tradition is developed. Jelka Ređep (Serbia) analyses the process of formation of a legend about Kosovo spanning the time period from the 14th till the 17th century in regard to the role of heroes in the historical events. Boris Stojkovski (Serbia) analyses two contesting historical representations of one of the most famous saints in Christianity, St. Demetrius.

Zoja Karanović (Serbia), Danijela Popović (Serbia), Tatjana Vujnović (Serbia) and Snežana Samardžija (Serbia) shed light on the particular characteristics of legends belonging to different genre categories. By describing legends about the origin of locations which bear the name of St. Sava in Serbian folk tradition, Karanović demonstrates how the function of these legends is related to the question of identity in that they can form sacral geography and through this a version of history. Karanović additionally explains that the main characters in these and similar legends about location obtain attributes of mythical creators because they participate in the shaping of some elements of the environment. Vujnović also discusses etiological belief tales, concentrating on those about different plants or features of certain plant species which originate from the excretions and body parts of humans and supernatural beings. Popović examines the inner time-space structure of demonological legends, focusing on the way time is expressed, the levels of formulaicity, and the function of temporal expressions. Snežana Samardžija deals with mythological implications in belief narratives about stolen treasures and their genre characteristics.

Several contributors bring to the fore specific topics of legends. Natalia Kotelnikova (Russia) writes about perseverance of traditional images in treasure stories. Etiological motifs are discussed by Galina Lozanova (Bulgaria), who analyses folk interpretations of the biblical motif of the Great Flood (Noah's Ark). Nikolina Zobenica (Serbia) shows how the legend of the Swan Knight was transformed from its Celtic roots through Irish, French and German mediaeval versions to the present day, without changing the symbolic core of the narrative. Sonja Petrović (Serbia) discusses legends about the Virgin Mary's miracles related to the Monastery of St. Catherine at Mount Sinai, the Great Lavra on Mount Athos, and the monastery Mrzenica in Serbia. Jasmina Jokić (Serbia) deals with the presence of ancient beliefs in legends and how they are related to the myth of holy waters as healing places, whereas Oksana Mykytenko (Ukraine) analyses examples of oral narrative tradition in funeral rites. Nemanja Radulović (Serbia) devotes his paper to legends about destiny, and makes a case for delineating new subgenres on the basis of the subject of the text, as the subject alone can shape the ideological worldview of the genre.

The functions of legends and their importance in the articulation and preservation of a community identity is analysed by Valentina Pitulić (Serbia), who examines the current situation with respect to the legends in Kosovo and Metohija from records made in situ and in the context of present-day global politics.

Jelenka Pandurević (Bosnia and Herzegovina) and Anastasya Astapova (Estonia) shed some interesting light on how legends reflect different social conflicts. Pandurević focuses on the Second World War and contemporary life stories of the narrators who remember events from the war differently from the official, dominant historiography. Astapova describes use of legends concentrated around the mysterious third part of the novel *Ears under Your Sickle* by the Belarusian writer Vladimir Korotkevich as an instrument of political struggle.

Some speakers focus on the narrators of legends. Snežana Marković (Serbia) offers a view of cultural and historical legends from the angle of present day story-tellers in the Serbian region of Levač, showing how much the narrators themselves believe in the stories they tell as well as which historical characters they describe. Jana Pospišilova (Czech Republic) analyses the most vibrant parts of children's communication – humorous or mocking verses, sayings, and horror stories – in order to establish the presence of superstition and belief in supernatural phenomena and beings.

The question of the definition and re-definition of the notion of legend from the standpoint of present-day urban culture is analysed by Ambrož Kvartič (Slovenia), who uses an example of an urban legend subjected to a pseudo-scientific test of validity.

Two papers in this collection deal with the relationship between folk legend and a work of art and the application of traditional patterns in the work of some contemporary writers. Sofija Košničar (Serbia) thus shows how some dialogical aspects of the Gregory Maguire's fantasy novel *Wicked: The Life and Times of the Wicked Witch of the West* are related to demonological and etiological legends. Boško Suvajdžić deals with the presence of the devil and legends about the devil in dramas of the contemporary Serbian author Miodrag Đukić.

In conclusion, this book shows that legend is not only alive but also a very current category of folk prose whose various forms are also conditioned by modern means of communication. Legends endure on the basis of their classical form which incorporates the experience of contemporary people. This collection can therefore be seen as an invitation to continue the research of legends, both in terms of offering further definitions of the existing forms and the descriptions of new ones.

And finally, as this thematic collection is the outcome of cooperation between the CFR from the Department of Serbian Literature, Faculty of Philosophy, Novi Sad, BNN and ISFNR, we would like to use this opportunity to express our gratitude to these organisations and their presidents, Urlich Marzolph and Willem de Blécourt for their cooperation.

It should also be noted that the publication has been financially supported by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia (Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije) and the Provincial Secretariat for Science and Technological Development (Pokrajinski sekretarijat za nauku i tehnološki razvoj).

Novi Sad, December 2012

Zoja Karanović
Borislava Eraković

Heda Jason
Jerusalem
hpj2010@gmail.com

THE SYSTEM OF THE FABULOUS IN ORAL AND FOLK LITERATURE OF THE E-A-A CULTURE AREA

ABSTRACT

The culture area encompassing Christian Europe, Muslim North Africa, Western, Central and South Asia has a common oral-and-folk literary repertoire and system of ethnopoetic genres. The fabulous elements of this literature are organised according to the fabulous religious elements of the universal revelational monotheistic religions which prevail in this cultural area (by supposed chronological order): Judaism, Zoroastrianism, Jainism, Buddhism, Christianity, Islam. These universal religions have overlaid the various ethnic religions in the culture area and thus a two tiered system developed. The fabulous elements in the system of genres are grouped into numinous (creative, sacred, demonic and magic) and marvellous. The relations between them and the genres which are based on them are discussed.

Key words: ethnopoetic genres, culture area, common repertoire, monotheistic religions

* * *

Fabulous (preternatural, supernatural) elements in the oral-and-folk literature stem from basic religious concepts. Here we will try to describe the various kinds of fabulous elements in oral-and-folk literature beginning with religious concepts.

Two basic kinds of religion can be distinguished:

Ethnic religion: This is the religion of a single culture-society based on the society's traditions. The ethnic religion of one culture-society may parallel the ethnic religions of other culture-societies in so far as the general culture of the two or more societies are related.

Universal religion: This religion appeals to all people regardless of the ethnic group to which they belong and is based on a specific revelation. The main universal religions, in supposed chronological order, are: post-exile Judaism, Zoroastrianism, Jainism, Buddhism, Christianity and Islam.

The existence or non-existence of the concept of sin depends on the existence of the concept of a personal single god who is a father-figure with human emotions and is therefore found in universalistic revelational monotheistic religion. The concept of sin is an important trait which distinguishes between ethnic and universal religions.

There are two kinds of ethnic religions:

(1.1) Non-theism. In religions of tribal societies led by chiefs with little or no bureaucracy, few or no personal divinities are believed to exist and these have no personality or biography. The moral concepts of sin, guilt, penitence and forgiveness in relation to a personalized father-divinity who is likened to a ruler are unknown. "Taboo" is not "sin"

as it has no moral connotation and is believed to be a force of nature. There is no personal deity to appeal to and ask for forgiveness if a person breaks a taboo; the consequence will happen regardless.

(1.2) Polytheistic religions are found in early, well-organized empires with a powerful or even omnipotent ruler who may be regarded as a divinity himself or as the son of a divinity and a human or semi-divine mother. The divinities are individualized, named, have both a personality and a biography, and form a community. The relationship between humans and divinities deals with the human community and the empire as a whole, with the ruler as the representative of the human community. The divinities are treated and served as rulers according to their royal court-rites. For example, in the second millennium B.C. in the Eastern Mediterranean a direct relationship between an individual human and the community of the divinities or an individual divinity slowly developed. Concurrently, the complex of ideas of sin, guilt, penitence and forgiveness started to develop. This relationship took the form of a human paying tribute to the divinities who were expected to reciprocate with whatever the human asked for. The tribute consisted of worship by way of offering sacrifices and panegyrics, meaning the divinities were addressed (bribed) by prayers and asked for favours. In the opposite situation, namely when a human transgresses a divinely ordained rule or law, the divinity will punish the human.

Universal religions, on the other hand, are to various degrees monotheistic; the single main deity draws to himself (the deity is always male) all powers, abilities, duties and prerogatives of all other divinities of the culture area in which this concept arose. The monodeity is omnipotent, omniscient and rules the world. The deity's relationship to humanity is to the individual human and not to a human community (which may be an ethnic group, a political unit, etc). His (in all known cases this deity is male) power has an absolute base; he orders absolute rules for human behaviour and enforces them by rewarding those who are "pious" and "good" and punishing those who are "evil" (example: AaTh 836). This divinity is ascribed human emotions of anger, pity, etc. and can be petitioned and moved by prayer and penitence to be merciful and revoke punishments or grant rewards (example: AaTh 750, 751, 756, 761).

Each human culture-society has its specific culture in which religion plays an important part. Each culture-society also has its own oral-and-folk literature which has specific features. As it happens, this literature is not specific to single societies but exists uniformly in the whole culture area, which includes many culture-societies. The oral and folk literature of the area which compasses Christian Europe, Muslim North Africa, Western and Central Asia, and India, forms one unit, the E-A-A culture area. The historical reasons for this uniformity are many and need not occupy us here. Let us just note that the culture area is also limited in time: the E-A-A area starts with universalistic religions. What is important here is that the oral and folk literature of this area is better recorded and investigated than the literature of other areas and can therefore well serve our survey. The features of this area cannot automatically be transferred to other culture areas. Thus for instance, the system of ethnopoetic genres which is found in the E-A-A area will not fit other areas and will be meaningless there. From now on whatever is said here is valid ONLY for the E-A-A area and is NOT universally valid.

In the E-A-A area we find monotheistic religions. In fact, all monotheistic religions originate in this area, and if they are found in other areas, they were brought there by settlers from

the E-A-A area. This area constituted itself at the time when universal religions took over. This means that the features of the preternatural elements in the oral and folk literatures of the E-A-A area are based on the situation of a universalistic religion of revelation overlaying ethnic religions. This situation does not exist in other culture areas.

The system of preternatural elements in the E-A-A culture area was found to consist of two basic branches: the numinous and the marvellous. The numinous branch includes two modes of belief: the belief of the official revealed universal religion with its sacred power, and the folk belief which consists of remnants of the suppressed ethnic religion of the respective culture-society. Each of the revelational religions relate differently to these remnants of the previous ethnic religion.

In the Zoroastrian culture there are two divinities, the good (Ohrmuzd) and the evil (Ahriman) who are fighting each other. Ohrmuzd is the stronger one and will prevail. The struggle between these two divinities forms the centre of the religion. As very little is known of Iranian ethnic religion before Zoroaster's revelation, we cannot judge whether Ahriman is a remnant of the Iranian ethnic religion. If the Indo-Iranian cultures are considered as a unit, then the medieval Iranian devas are such a remnant. They are warriors-fighters and are fought with in martial combat by "our" (i.e. human-and-positive divinities) warriors. The combat with Ahriman is fought with preternatural, creative and miraculous means. However, the relationship between the devas and Ahriman is not clear.

Christianity has relegated the remnants of the ethnic religions to the satanic side. This side has its own will and its own interests. The official church actively struggles with this side in the official cult as well as in folk literature. This is so in spite of Lucifer and Hell executing the Sacred's verdict over sinful human souls.

The religious beliefs of Judaism and Islam consider the divinity as a unique single entity, overwhelmingly strong, alongside which no negative entity can exist, i.e. the belief does not include a satanic (divine) power and a corresponding figure which would act according to its own will and in its own interests. The positive divine power and the remnants of suppressed ethnic religion live more or less in peace. The official religious belief system has incorporated these remnants and placed them on the periphery of society's value system.

Such is the background of the oral-and-folk literature and its preternatural (fabulous) component in the E-A-A culture area. As mentioned previously, this preternatural component has two branches: the numinous branch which is based on society's belief systems (the system of the official universal religion and system of folk belief) and the marvellous branch which is a world apart, with little contact to the values and rules of the narrating society (see Jason, 1973, 2008 for the details of this).

In each genre a different fabulous power is at work. The numinous branch includes the creative fabulous power for the genre of myth while the miraculous fabulous power of the religious belief works in the genres of the legend of the Sacred and the legend of the Satanic (this last only in Christian cultures; nothing is known about the oral-and-folk literature of the Zoroastrians). The demonic fabulous power of the folk belief is at work in the genre of daimonons (legends of the Demonic) and the magic fabulous power of the folk belief works in the genre of magikon (legends of Magic). The genre of the etiological tale is positioned halfway between the creative and the sacred powers. The genre of the tale-about-early-populations is positioned halfway between the creative and the demonic powers.

The marvellous fabulous power forms the genre of fairy tales, which as was previously mentioned, is a world apart. A vast distance of a "nothing" exists between Fairy Land and

Human Land. The status of the marvellous power in Fairy Land has the same status of the sacred power in Human Land. Rules and norms in Fairy Land and Human Land differ.

Man confronts fabulous powers in the regular genres of oral and folk literature. These powers more or less try to manipulate man, and help or hinder his ambitions and efforts.

There also exists a group of stories labeled carnivalesque, in which man overcomes the fabulous powers by ridiculing them. It is not the killing of the dragon in the fairy tale which overcomes the Marvellous but the ridiculing of him in the "stupid ogre" tale (AaTh1000–1999); the heroic suitor's task (AaTh 300ff.) is ridiculed in the story about the Brave Tailor (AaTh 1641), and so on. The miracle in the Legend of the Sacred is ridiculed by a sham miracle based on deceit (AaTh 1476) where the devil is outwitted by a clever man (AaTh 803, 804 and 815).

The creative fabulous power also permeates the "world-in-making". Ethnopoetic genres in the Creative mode are myth and its carnivalesque counterpart, the trickster tale. It is also important to note that not every narrative known to a culture with an ethnic religion is a myth. So far, no full repertoires from a culture-society with an ethnic religion have been recorded and analyzed.

A creation ex nihilo is not envisaged in oral literature. "Permeates" means that everything, living or non-living, can create and be creatively changed. The creative acts are permanent: from the moment an entity, material or not, is created or creatively changed, it stays that way "for ever after." Divinity separated immaterial light from immaterial darkness and thereby created immaterial time: morning, evening, day and night (Genesis 1: 3–5, 8b and 14). Divinity creates from the lifeless material of water the lifeless material of dry land (Genesis 1: 9). The divinity turned the lifeless "dust of the ground" into a live human and from then on humanity has always existed (Genesis 2: 4). Divinity took a part from the body of the living Adam and created /expanded it into Eve, a complete and new live entity (Genesis 2: 21–22).

Biblical stories about creation (Genesis 1–3) are part of the official religion of Judaism, Christianity and Islam and serve as a quasi-myth. These stories are more or less known to the wider circles of the folk but are not part of any ritual and do not have the social functions that a myth has in the framework of an ethnic religion (see Malinowski 1926).

Thus, myths are not part of the oral-and-folk literature of the E-A-A culture area, except for Zoroastrian mythology in which Ohrmuzd and Ahriman are personalized creators. The Creative is pushed to the periphery of the value system, to the marginal genres of etiological legend (forces of the Creative and Miraculous) and of daimonon about early-populations (forces of the Creative and Demonic). In the etiological legend personalized creators act: in Christian culture-societies Christ and his family act (examples: AaTh 774A, 774G, 774L, 774P). In Muslim culture-society, Muhammad acts. However, in Jewish society no such stories were recorded. Nothing is known about oral-and-folk-literature in societies professing Zoroastrian, Jain and Buddhist religions.

The Creative ruled the world before historical (human) time started. Human society emerges only at the end of the creative period of time. Since then, the Sacred rules the world, including human society. The Creative is interested in and rules over nature and the Sacred is interested in human society and rules it. The Creative is dynamic, meaning its acts change the world. The Sacred is static, meaning its acts stabilize and preserve the existing social and cultural order of the human world.

One of the features distinguishing between the Sacred and the Creative is that creative acts hold for "ever after" while preternatural acts in historical time in which the Sacred is at work. These acts are unique, one-time changes in the order of nature ("miracles"). Adam's actions caused all people to be mortal "forever after" (Genesis 3: 22–23). In contrast, the awakening of Lazarus had no influence on other people: other human corpses remained dead and did not wake up and humanity did not become immortal as the result of Lazarus's being revived (John 11: 1–44). The laws of nature did not change.

The Sacred rules the world of a society which professes a universal religion. It has set the values and rules for human society. The legend tells how the Sacred supports this order by telling how the Sacred rewards and punishes humans and solves human problems in a way that supports this established order. Social laws are a divine decree and cannot be changed by human will. The Satanic (existing in Christianity) is part of this divine order of things, albeit a somewhat rebellious part, but still serving the ruler, i.e. God, and the social order He installed for the human world. The devils in Hell punish humans who have transgressed this divine order. Oral-and-folk literature produced the genre of the legend of the Satanic which is a sub-division of the legend of the Sacred (examples: AaTh 760A*, 764, 810, 813).

Magic, in the sense of human ability to work it, is believed to exist in both societies with an ethnic religion and those with a universal religion. The Demonic, in the sense of an independent force with its own world of entities, can be believed in only in societies with a universal religion as the Demonic is a remnant of the ethnic religion suppressed by the universal religion. Both Magic and its practitioners along with the demons are viewed by human society with suspicion, or at the very least as partly negative.

The Demonic and Magic did not exist before historical time. When a universal religion covers an ethnic religion, the sacred powers of this ethnic religion are turned into demonic powers and receive negative value of various degrees in the framework of the new religion. In their original framework of the ethnic religion, these powers included both positive and negative entities in relation to the human world. In the framework of the monotheistic society they turn into demonic powers and become marginal or completely negative. Therefore there can be no genre of daimonons in a society with an ethnic religion. Christianity incorporated these powers as part of the negative sacred power, namely the satanic power.

Judaism and Islam incorporated them into the society as a neutral but suspicious element. The Demonic is carried by demons which are imagined as a neighbouring ethnic group that speak the same language as humans. Demons profess Judaism or Islam, depending on the human community near which they live and both intermarriage and offspring with them are possible. For example, Adam had two wives: the first was Lilith who bore the folk of demons and the second was Eve who bore the folk of humans. Muhammad was sent to the "red and the black" i.e. to both humans and demons and both accepted him. These demon-neighbours have more abilities than "we," the humans, have. For instance, they can make themselves invisible, take on various shapes, cover large distances quickly (sometimes through flight), are better craftsmen than the humans, etc.

There are also rules for proper behaviour between humans and demons. So long as a human obeys these rules, all is fine. If a human breaks a rule, the demons will punish him. Yet, these rules have nothing to do with the norms and rules of human society which are valid for intercourse between humans.

The ability to work magic is a human capability and has nothing to do either with sacred power or with demons and their powers (see Malinowski 1954). Divinities and demons do

not possess the ability to work magic. In monotheistic religions, deities and their agents (human saints) work miracles whereas demons work sham-miracles. Magical power is a belief in societies with an ethnic religion and this belief and practice live on into the monotheistic societies. The magic has no separate world to rule over. No magic entities are imagined which would be similar to divinities, their following (angels etc.), saints or devils, or demons. All of these are individual personages, although only some of them have names, a personality and biographies (e.g. Lucifer, Iblis, Lilith, various saints). A human skilled in magic is not a native of some "Magic Land" like the dragon is a native of Fairy Land. He/she remains human like everybody else. Basically, magic is an acquired technique which can be had or can be learned, although the witch/wizard in many cultures, must be born with the capability to attach himself to Magic.

Furthermore, the belief exists that there is white magic which helps humans (heals ill humans and their ill animals, causes peace between people, helps hunters, makes plants grow for a good harvest, etc) and black magic which is used for sinister purposes and is destructive to society (it is used to harm hated people, to cause illness and natural disasters, to help gain unlawful wealth, to cause quarrels, etc.) Thus, magic skill is always suspicious and arouses fear even with practitioners who help people.

On the other hand, the marvellous power of the fairy tale is a completely different power. It rules over Fairy Land in the same way as the sacred power rules over the human world and the demonic power rules over the demons in their world. The marvellous power, with its Fairy Land, kings, princesses and monsters, seems to exist only in fairy tales, which in turn exist only in the E-A-A culture area. It operates in the genre of the fairy tale only and this genre is not found in other culture areas.

The Marvellous has nothing to do with universal religion and seems to carry some concepts, figures, images and motifs from the stage of ethnic religion, overlaid by the universal religion. These relationships still await investigation. Generally the genre of the fairy tale attracted much investigation (see the whole "British School" of the 19th/20th century to Russian structural scholarship in the nineteen twenties and sixties) but remained an enigma.

Let us hope future enquiry will teach us more.

APPENDIX

GLOSSARY

CREATIVE MODE — A mode in which man confronts the mythic creative aspect of his society's official belief system. Creativity exists in the mythic epoch when everything has the ability to either create or be subject to creative change. Mythic creative change has permanent impact on the order of nature and society.

DEMONIC POWER—The power inherent in demonic beings stems from suppressed ethnic religion; can produce sham-miracles.

E-A-A CULTURE AREA — Area which encompasses Christian Europe, Muslim North Africa, the Near and Middle East, Central Asia and both Muslim and Hindu India,.

EARLY-POPULATION LEGEND (ETION) — Legend explaining the origin of minor features of nature by involuntary acts of members of a non-human population (giants or dwarfs) inhabiting the country before man (during the quasi-mythic epoch between the mythic epoch and human time).

ETHNIC RELIGION — Religion of a specific culture-society (tribe, nation). Non-theistic or polytheistic.

ETIOLOGICAL LEGEND — Legend explaining the origin of certain small secondary properties in nature or society. Etiological legend stands midway between the sacred legend and the myth, in the quasi-mythic epoch at the beginning of the historical period.

FAIRY TALE — Narrative in prose or verse (rare), in which man confronts the marvellous world. In the fairy tale a weak man is helped by marvellous forces to win a royal spouse, kingdom and/or a treasure; thereby he "demarvelises" the marvellous world.

LEGEND OF THE DEMONIC (DAIMONON) — Legend in which man confronts the world of demons, the latter being part of folk belief.

LEGEND OF THE MAGIC (MAGIKON) — Legend which recounts acts of humans possessing magic powers and struggles between black and white magic.

LEGEND OF THE SACRED (LEGEND) — Legend in which the sacred power of the official religion solves the conflicts in the narrative.

MAGIC MODE — Mode in which man confronts both his fellow man and the world of demons by manipulating nature with the help of fabulous abilities. Magic is an exclusively human instrument.

MIRACLE — An isolated act of change of the order of nature brought about by the sacred power; though its results may be permanent, this act has no consequences for the order of nature and society in the future.

MYTH — Ethnopoetic genre set in the mode of the Creative; found in ethnic religions. In myth the creation of nature is described, and the setting of the basic social structure of human society and ethnic religion related. Rituals use myths as their "scripts."

SACRED POWER — Preternatural power inherent in the official universal religion. It sets the values of the culture and supports the official order of a culture-society by rewarding and punishing humans.

UNIVERSAL RELIGION — Religion stemming from a specific revelation which appeals to every human. More or less monotheistic. It has overlaid and suppressed ethnic religions and is found in the E-A-A culture area.

BIBLIOGRAPHY

AaTh – A. Arne, S. Thompson (1961). *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. FF Communications 184). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Jason, Heda (1973). Genre in Oral Literature: An Attempt at Interpretation. *Temenos* 9:156–160.

Jason, Heda (2008). Narodnaja ustnaja legenda o Chudotvornom i ee podgruppy: Popytka taksonomii. [Folk oral legend about the Miraculous and its subgroups. An exercise in taxonomy]. In: *Kritika i semiotika* (Novosibirsk),12/5-71.

Malinowski, Bronislaw (1926). *Myth in Primitive Psychology* New York: W.W. Norton.

Malinowski, Bronislaw (1954). *Magic, Science and Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Хеда Јасон

СИСТЕМ ФАНТАСТИКЕ У УСМЕНОЈ И ФОЛКЛОРНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ Е-А-А КУЛТУРНОГ ПРОСТОРА

ЗАКЉУЧЦИ

Културни простор који обухвата хришћанску Европу, муслиманску северну Африку, западну, централну и јужну Азију, има заједнички усмени и народни књижевни репертоар и систем етно-поетичких жанрова. Фантастични елементи ове књижевности организовани су на основи религијских елемената откровења универзалних монотеистичких религија које преовлађују на том културном простору (на пример по хронолошком редоследу): јудаизам, зороастризам, џаинизам, будизам, хришћанство, ислам. Ове универзалне религије захватају различите етничке религије у поменутом културном простору, што је утицало на стварање два наслојена система. Фантастични елементи у систему жанрова могу се груписати у нуминозне (креаторске, светачке, демонске, магичне) и чудесне. У раду се говори о везама међу њима и жанровима који су на њима засновани.

Ülo Valk
University of Tartu
ulo.valk@ut.ee

LEGENDS AS NARRATIVES OF ALTERNATIVE BELIEFS

ABSTRACT

Legend as a genre can be defined as a short narrative about an individual encounter with the supernatural that breaks the ordinary flow of everyday life. Although seemingly simple, legends are inherently dialogic and responsive to a variety of authoritarian discourses, in particular those that strive for homogeneous and unified worldviews. Legends manifest a realm of vernacular creativity that undermines and erodes the official truths, imposed by institutional authorities.

Key words: genre, legend, belief, alternative belief, discourse, Protestant theology, vernacular religion

* * *

Genre is one of the fundamental concepts of folkloristics, reminding us that vernacular orality takes traditional forms. The idea of generic qualities of folklore helps us to create preliminary order in huge corpuses of recorded texts; it also offers insights into understanding single performances, their contents, poetic features and relationship with social realities. Genre is a gap that keeps some texts apart and a bond that ties others together. As genre implies verbal communication and refers to words as the main building blocks of folklore, it draws attention to the potential of folklore to generate meanings, shape attitudes and affect the social life of its carriers. Hence, folklore genres should not be detached from individuals, groups or networks whose thoughts, emotions, even their very identities are expressed in them.

Legend as a genre can be briefly defined as a short narrative about an individual encounter with the supernatural that suddenly breaks the ordinary flow of everyday life. The genre has been described and known since the beginning of the 19th century, when the Grimm brothers highlighted the connection between legend and its temporal and geographic environment (Gunnell 2008: 13). Legends have become canonical parts of folklore publications in many languages and even reached school programs. However, they often appear in contemporary traditions without being recognised as folklore, neither by the storytellers nor their audiences. A successfully told legend blends the narrative and social world together and makes arguments about the supernatural dimension of the world, which usually remains latent but sometimes appears in shocking discordance with our normal perception of the physical reality. While folktales (*Märchen*) build up fantastic storyworlds, legends enchant experienced and narrated moments from our lives.

According to Mikhail Bakhtin and Pavel Medvedev, "Every significant genre is a complex system of means and methods for the conscious control and finalization of reality" (Bakhtin, Medvedev 1991: 133). Bakhtin and Medvedev also write that "human consciousness possesses a series of inner genres for seeing and conceptualising reality" (ibid.: 134). Legend offers a cognitive mode to experience the supernatural in particular cases of oral

storytelling and their textualised forms in writing. In addition, legend as a genre prepares a certain orientation to reality; it has the capacity to evoke the supernatural in perceiving the world around us.

Belief as a folkloristic category has often been connected with legend as an indication of one of the main functions of the genre to transmit and validate belief in the supernatural. However, Linda Dégh has contested the term 'belief legend' and claims that there is no theoretical benefit to emphasise 'belief' as a qualifier of legends, because belief itself is the very core of this genre (Dégh 1996: 44). 'Legend' always implies belief, which does not need to be connected with the supernatural but rather with the claimed veracity of the story. Recently, Elliott Oring has suggested that legend could be "defined as a narrative performance that invokes the rhetoric of truth" (Oring 2008: 159). As we know, many narratives, defined as 'urban legends' have nothing to say about the supernatural but transmit ethno- and socio-centric stereotypes, and reveal and reinforce social taboos and behaviour norms (Af Klintberg 1989). Although folklorists have tended to supernaturalise belief, its meaning is much broader, indicating certainty and conviction of any kind.

At the *Local Legends in the Global Context* symposium held in Imphal, Manipur, in February 2012, William Westerman gave a paper entitled "Narratives of Justice and Injustice…", in which he claimed that belief studies have often defined their field as too narrow, ignoring "narratives of political belief, or those narratives that are concerned with power relationships between individuals, between individuals and institutions and between polities in conflict" (Westerman 2012: 29). Political belief, discussed by Westerman is an example of belief as a powerful social force, which does not carry direct supernatural connotations. Whatever the object of belief is, the believers are disposed to express it in words, images or actions.

Belief can also compel people to abstain from acting in certain critical situations where taboos prevail. Thus, there is a belief among women in Estonia that in order to secure successful delivery, expectant mothers should not purchase nursery furniture, baby buggies, car seats or other important products for children too early. It has been said that such excessive preparations can bring bad luck to the mother and the baby. Belief can be expressed in works of art or material objects, such as dowsing pendulums, crystals, divination tools, and dream catchers or charms which are available in many New Age shops.

Often beliefs that are primarily transmitted in narratives are expressed in real-life activities – through a process that has been called ostension (see Dégh 2001: 422-428). A typical example of ostension is legend-tripping, such as visiting haunted houses, graveyards or other sinister places at night as tests of courage. Remarkably, the practice is not new but centuries old as confirmed by the wide international spread of the tale type ATU 1676B "Frightened to Death" (also known as "Clothing Caught in Graveyard"). In this story a man claims that he is brave enough to go to a graveyard at night. As proof of his visit he has to stick a knife into a particular grave. While doing this in darkness, he sticks the knife through his clothing, cannot leave and dies of fright because he thinks that a spirit or a devil is pulling him (Uther 2004: 364-365). In a related tale (ATU 1676D) somebody promises to bring a skull from a graveyard or, in some Estonian versions, a shroud from a chapel or a candlestick from the church. This story about a similar night-time adventure can be turned into a joke or become a shocking warning legend, such as in many Estonian stories, where the protagonist is a brave girl who challenges the other world and is violently killed by supernatural powers. In Estonian tradition, the story of bravery tests has often been told about young people who gather

to prepare for confirmation in the Lutheran church. It is most probable that such nocturnal visits to the graveyard have, indeed, sometimes been carried out as a test of courage, a kind of vernacular rite of passage before the official rite of reaching adulthood as a member of the Lutheran congregation.

These narratives about the test of bravery and the concomitant nocturnal visits to graveyards were widely known and practised in 19th and early 20th century Estonia, as numerous versions from the Estonian Folklore Archives show. These texts offer an insightful example of conflicting belief systems which existed at the time of their recording. On the one hand, the Lutheran church had long ago rejected the Catholic concept of purgatory together with the doctrine that dead souls can appear to the living. On the other hand, folklore contested this belief, providing abundant narrative evidence of the restless dead whose afterlife was far from peaceful. According to Lutheran doctrines there was no place for the dead as active supernatural agents to contact or harass the living, because they were believed to stay in an unconscious state, comparable to a deep sleep or non-existence. It could only be in connection with the second coming of Christ that the dead would be called back to life and be resurrected. Fear of ghosts and the spirits of the dead hence seemed superstitious from the point of view of the doctrines of the Lutheran church (cf. Hemmingsen 1997). The Devil who was suspected to cause apparitions and delusions and appeared in the guises of the dead, started to lose his dominant position with the spread of rationalism at the end of 19th century. Hence, according to orthodox Lutheran views, there was no need to be afraid of any supernatural encounters at graveyards.

However, vernacular beliefs and the lively tradition of legends offered completely different views on the afterlife. Ghosts, spirits and revenants who bothered their living relatives were actively present in 19th century Estonian folklore, undermining the doctrines of the Church about death and the dead. These narratives offered a set of alternative beliefs to the dominant theological discourse, which was carried by the spirit of rationalism. Tension between the two contradictory belief-systems and their related discourses incited doubts about their validity and encouraged debates that are expressed in late 19th century folklore. In addition, sceptical or even materialist views spread and found expression in jokes that ridiculed credulous and superstitious people who failed to find rational explanations to seemingly mysterious events. Danish folklorist Lars Hemmingsen has interpreted the jocular folktale "Clothing caught at graveyard" as a Protestant anti-legend of another popular story "Midnight Mass of the dead" (ATU 779F*) (Hemmingsen 1997). This is a legend about a person who enters church at night and finds a congregation of dead people in the middle of divine service. The aggressive dead attack the visitor in the church. He escapes but loses a piece of clothing, which is found the next day torn to pieces. Certainly, the two tale types of ATU 779F* ("Midnight Mass of the dead") and 1676B ("Frightened to Death") are in an intertextual dialogue with each other, shedding light on discrepant belief-systems. However, the conflict is not only between two tale types as a legend and its anti-version, but on a larger scale between two discourses: one that represents the socially dominant and theologically approved views, and another, the folkloric discourse of the supernatural, which challenges the official truth and questions the institutional authority of the church.

The concept of superstition, which has spread throughout the world of Christianity and often permeated vernacular discourse, reveals that the church has systematically tried to eradicate unorthodox beliefs and replace them with clerically approved creeds (Valk 2008). Uncontrolled folklore process often becomes disturbing to the institutions of power because

it undermines and erodes official truths, systematised worldviews and moral teachings imposed by them. How should we conceptualise this discordance of authoritarian culture with the more democratic heteroglossia of folkloric voices? Can alternative beliefs in legends be interpreted as a systematic counter-discourse to the official discourse, which would lead us back to the old dichotomy between folklore and elite culture, folk belief and official religion?

In his monograph *Rabelais and His World,* Mikhail Bakhtin showed that during the Middle Ages serious ecclesiastic culture was opposed by carnival festivities, grotesque spectacles, parodies and other manifestations of abusive and comic folk culture (1984). However, according to Bakhtin, these 'centrifugal forces' of folk culture, which upset and disrupt the order, are not in any way unified as forces of opposition, instead, they are disparate and disunified (Morson, Emerson 2001: 139-140). In *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception,* Aron Gurevich commented on Bakhtin and noted that he "describes the mutual influence – the confrontation – of official and unofficial culture as an ambivalence, a duality, in which the oppositions are dialectically connected, mutually changing places and retaining polarity" (1988: 180). Hence, the contrastive two-tiered model of high and low seems too simplistic to reveal the dynamics of medieval culture. As Nancy Caciola has noted, the different perspectives of 'popular' and 'élite' are largely relational and 'come into play through analysis of social dynamics, rather than as pre-existent data' (Caciola 1996: 6). In addition, folklorists such as Don Yoder (1974), Leonard Primiano (1995) and Marion Bowman (2004) who have worked on contemporary beliefs and religious practices, have conceptualised the relationship between folk religion and institutionally organised religion accordingly – not as separate and opposite realms, but rather as partners in a symbiotic relationship (see also Bowman, Valk 2012). From the folkloristic point of view, the interdependent co-existence of authoritarian and folkloric discourses can be described as a dialogue – not to refer to distinct participants of conversation but to draw attention to the process and outcome of interaction – an inherently contradictory and incoherent web of beliefs and genres in constant fluctuation, where points of view, creeds and opinions co-exist in intertextual relationships and sometimes clash without suffocating the alternative voices.

The concept of alternative beliefs is not a new synonym for folk religion as a counter-religion in the dual system of high and low, official and vernacular, elite and popular. Rather, it is a direction of research and cognitive instrument to reflect upon a variety of counter-hegemonic discourses in their never-ending creativity of folkloric variations and disagreements with prescribed truths and mechanisms of control. Alternative beliefs do not mean marginalised beliefs as some kind of finalised entities in a fixed form; the concept refers to inter-discursive and inter-textual strategies of contesting authoritarian views, inherent in verbal expressions of vernacular religion, such as legends.

Linda Dégh has claimed that disputability is the very essence of legend as a genre: "When the teller makes his point about extranormal condition, he argues against the known contrary opinion; he formulates his story with the anticipation that many people would argue against if they were present" (Dégh 2001: 2). Indeed, legends tend to offer either explicit or implicit arguments against some other, often dominant systems of belief and established truth. Telling a legend about the forest spirit as a misleader or water spirit as a culprit of somebody's drowning in a late 19th century Protestant country can be a statement against the common knowledge of the educated majority that fairies actually do not exist. Warning legends about supernatural sanctions against those who went hunting or picking berries on Sundays can be arguments against the growing number of people who lost interest in keeping the Sabbath.

Paradoxically, it is likely that the fading fear of the Devil was the cause of the boom in Devil legends in late 19th century Estonia. Many of these stories can be interpreted as a kind of verbal disagreement with those who had lost interest in the Old Enemy, including the Lutheran Church, which went along with more rational theology and tended to forget the Devil, who had once had a prominent position in the doctrines of Christianity. Hence, when doing research on archived legends, it is important to consider the social, historical and religious context of the recording time with special reference to what has NOT been said. Legends not only validate beliefs but also argue against some other beliefs, public truths or dominant points of view. Hence, these short narratives of belief are inherently dialogic and the genre of legend is far from homogeneous or consistent in building belief systems. Legends are always responsive to a variety of discourses, such as theology, rationalism, scientific materialism and other systems of thought that have gained power and thus have become overwhelmingly boring.

ACKNOWLEDGEMENT

This research was supported by the Estonian Science Foundation (grant no 9190 Alternative Discourses of Belief: Folkloristic Perspectives) and by the European Union through the European Regional Development Fund (Centre of Excellence, CECT).

Translated into English by the author

BIBLIOGRAPHY

ATU = Uther, Hans-Jörg (2004).

Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and His World*. Indiana University Press: Bloomington.

Bakhtin, Mikhail and Medvedev, Pavel (1991). *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

Bowman, Marion (2004). "Taking Stories Seriously: Vernacular Religion, Contemporary Spirituality and the Myth of Jesus in Glastonbury". *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion.* Vol. 39-40: 125-142.

Bowman, Marion and Valk, Ülo (2012). "Introduction: Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief", in *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, ed. M. Bowman & Ü. Valk (Sheffield, Bristol, CT: Equinox): 1-19.

Caciola, Nancy (1996). "Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture". *Past and Present. A Journal of Historical Studies*. No. 152. August 1996: 3-45.

Dégh, Linda (1996). "What is a Belief Legend?" *Folklore.* Vol. 107: 33-46.

Dégh, Linda (2001). *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Gunnell, Terry (2008). "Introduction", in *Legends and Landscape. Articles Based on Plenary Papers Presented at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium Reykjavík,* ed T. Gunnell (University of Iceland Press: Reykjavik): 13-24.

Gurevich, Aron (1988). *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture. Cambridge University Press: Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney.

Hemmingsen, Lars (1997). "The "Mass of the Dead" – Version and Anti-Version". *Copenhagen Folklore Notes* No. 3-4: 13-18.

Af Klintberg, Bengt (1989). "Legends Today", in *Nordic Folklore. Recent Studies,* ed. R. Kvideland & H. K. Sehmsdorf (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press):70-89.

Morson, Gary Saul; Emerson, Caryl (2001). *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics.* Stanford: Stanford University Press.

Oring, Elliott (2008). "Legendry and the Rhetoric of Truth". *Journal of American Folklore* Vol 121, no 480: 127-166.

Primiano, Leonard N. (1995). "Vernacular religion and the search for method in religious folklife". *Western Folklore (Reflexivity and the Study of Belief)* 54: 37-56.

Uther, Hans-Jörg (2004). *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* I-III. Folklore Fellows' Communications No. 284-286. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Valk, Ülo (2008). "Superstition in Estonian Folklore: from Official Category to Vernacular Concept". *Folklore* 119: 14--28.

Westerman, William (2012). "Narratives of Justice and Injustice: Political Belief as Genre and Sub-Genre". *Belief Narratives International Symposium: Local Legends in the Global Context. February 6-8, 2012. Symposium Booklet.* Imphal: Manipur University: 29-30.

Yoder, Don (1974). "Toward a definition of folk religion". *Western Folklore (Symposium on Folk Religion)* 33: 2-15.

Copy edited by Daniel E. Allen

Ülo Valk

ЛЕГЕНДЫ КАК ПОВЕСТВОВАНИЯ ОБ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

РЕЗЮМЕ

С точки зрения фольклористики религия является буквально сферой знаний, выражающей мировоззрения и верования в разнообразных устных и письменных жанрах. Институционализированные религии излагают свои основные постулаты и стремятся к однородному и единообразному мировоззрению через истребление и замену нетрадиционных верований. Неофициальные фольклорные традиции могут быть охарактеризованы как сфера народного творчества, которая подрывает и разрушает официальные истины и систематизирует различные мировоззрения, навязанные властью.

М. Бахтин охарактеризовал популярную религию и народную культуру Средних веков и Возрождения как контрсистему, которая противостоит церковной культуре и официальной религии и проясняет их (1984). Похожие взаимоотношения между институционально учрежденными религиями и фольклорными верованиями были описаны вне христианского контекста.

С. Банерджи характеризует популярную религию Бенгалии как подвижную, постоянно меняющуюся и инновационную, представляющую альтернативные течения и часто оспаривающую более строго структурированные верования и практики индийских религиозных организаций (Banerjee 2010). В различных частях Индии существуют значительные разногласия между религиозными обычаями брахманов и низких каст, чьи верования и практики создали традиции, явившиеся альтернативой брахманическому индуизму, кодифицированному в писаниях. В современной Эстонии, которая считается многими учеными одним из самых светских государств в мире, существует значительная разница между, с одной стороны, научно обоснованным рациональным мировоззрением, поддерживаемым государственной системой образования и основными каналами средств массовой информации, и, с другой стороны, разнообразными системами верований новой духовности, которые распространяются альтернативными социальными организациями и фольклорной системой верований в сверхъестественное (рассказы о призраках, НЛО, энергетические столбы, предсказания, знамения, воспоминания из прежних жизней и т. д.). Современные верования также включают альтернативную медицину и движение против вакцинации, альтернативные концепции истории, как, например, теории заговора.

В докладе рассматриваются легенды как жанр, выражающий противоречия, внутренние конфликты и напряженность между официальными и неофициальными дискурсами верований в различных религиозных и социальных контекстах и временных периодах.

Людмила Фадеева
Москва, Государственный институт искусствознания
volfs@list.ru

ОТ РЕАЛЬНОГО ФАКТА К ФОЛЬКЛОРНОМУ НАРРАТИВУ АННОТАЦИЯ

В статье поднимается вопрос о соотношении индивидуального и общего в бытовой устной религиозной прозе. На примере рассказа, повествующего о личном религиозном опыте, будет рассмотрена проблема самоцензуры текста с точки зрения его соответствия традиционным представлениям и нормам. Речь пойдет о том, что рассказчик всегда имеет в сознании некий образец (устные легенды, бытующие в местном сообществе, а также авторитетные книжные и рукописные тексты), по которому выстраивает собственное повествование. В зависимости от возможности «подверстать» свой текст под этот образец он оценивает и само событие, и необходимость сделать его достоянием окружающих. Дальнейшая судьба текста решается коллективным субъектом традиции – местным сообществом, которое либо принимает и тиражирует рассказ, продолжая обобщать отдельные его элементы, либо не замечает, оставляя принадлежностью индивидуального репертуара рассказчика.

Ключевые слова: локальная традиция, устная религиозная проза, видение, меморат, слухи и толки.

* * *

Интерес собирателя фольклора направлен по преимуществу на традиционный текст как средоточие коллективной памяти. Знания и представления из общего культурного и религиозного фонда этноса, из опыта поколений – вот что является предметом «вопрошания» исследователя устной традиции. А потому его ожидания вполне можно связывать с неким обобщенным воплощением «содержательных, собственно поэтических, функциональных и исполнительских принципов, норм, стереотипов, за которыми стоят выработанные коллективным опытом представления, отношения, связи с теми или иными сферами действительности, социальными институтами, бытом и т.д.» (Путилов 2003: 167).

Однако полевые интервью показывают, что многие рассказчики наибольшее значение придают тем элементам традиционного знания, которые так или иначе были «прожиты» ими лично, пропущены через себя, – особенно если речь идет о религиозных верованиях, о сфере сакрального. Причастность к тому, о чем раньше приходилось только слышать от других – момент особой гордости и волнения. Сам же факт соприкосновения с чем-то, выходящим за пределы обыденного, всегда нуждается в осознании и интерпретации – сошлемся в этой связи на мнение психологов, считающих необходимым, чтобы «индивид мыслил то, что переживает, а не просто и не только переживал бы, то есть не изживал бы конкретно миф и символ, сам того не зная» (Юнг 2006: 315).

Потребность рассказать о событии из своей жизни, приобщив увиденное и услышанное к тому, о чем ранее рассказывали другие, и есть потребность в осмыслении происшедшего. Рассказ помогает возвести частное к общему, обнаружить

прецедентные ситуации и соотнести свой опыт с опытом других (= коллективным опытом). Эта особая функция мемората – повествования от лица участника события – скорее из области психологии. Однако она имеет последствия и для судьбы подобного рассказа в фольклорной традиции.

К таким соображениям подталкивают легенды о явлении матери Марии – отшельницы, якобы тайно жившей несколько десятилетий назад близ села Коржевка Инзенского района Ульяновской области. Легенды были записаны в этом селе в июле 2002 года и оказались весьма немногочисленны, поскольку присутствовали в репертуаре всего четырех местных жительниц. Причем один из наиболее ярких рассказов, принадлежавший Марии Григорьевне Шурчаловой (1926 г.р.), повествовал именно о личном контакте с отшельницей.

Будучи поставлена перед необходимостью рассказать собирателю о том, как ей явилась мать Мария (я уже знала об этом от сестры М. Г. Шурчаловой и задала прямой вопрос, не допускавший возражений), женщина сразу почувствовала ответственность: «*Вот как мне начать этот рассказ?.. Это дело-то давно было. Я уж всё забыла. Но я её видала…*»[1]. Сама манера рассказчицы, многократно повторявшей некоторые эпизоды, постоянно что-то уточнявшей и объяснявшей, свидетельствовала о том, что она придает этому событию особое значение и хочет, чтобы даже посторонний человек отнесся к нему со всей серьезностью.

Начав с небольшого объяснения, своего рода программы: «*…Она мне как вроде… как вот вроде она во сне мне приснилась вота… Как будто она мне во сне приснилась. Я вот с ней разговариваю: "А вы вот кто?" – "Я, говорит, мать Мария. Я, говорит, мать Мария"*», – М. Г. Шурчалова построила свое повествование как цепочку эпизодов. Каждый эпизод представлял собою отдельное событийное звено (= звено динамического сюжета) и соотносился со своим комментарием, включая происходящее то в контекст жизни рассказчицы, то в контекст жизни ее ближайшего окружения, тех односельчанок, мнение которых было для нее наиболее существенно.

Хотя М. Г. Шурчалова предварила свой рассказ словами о том, что явление отшельницы произошло во сне, первый эпизод задал подробный бытовой и психологический фон события:

> «*Я была… Я была дома. Я ходила на фирму*[2]*. Я ходила на фирму рано. Ну ведь как воскочишь, так и бегёшь, коли надо было подоить пятнадцать коров! Я не знаю, во сколько я встала. Встала я, встала я… и пошла. И она стоит у двора. Она у двора стоит. У нашего дома. Она обвязана вот, ну как бывалышны женщины. Она обвязана была… этим… в шали. Концы были – ну как, например, щас монашки. Во всём черном… Юбка чёрна, кофта чёрна и обвязана тоже во всём чёрном. И я говорю: "А кто же ты есть?" Говорит: "Я мать Мария".*
>
> *А я тада, в это время, развялась… С мужем жили плохо, и я ушла от няго. И вот ночью я думаю: батюшки, как же я буду жить? Чего же… Я ж не одна это, с дитём ушла. Как же я буду жить? А работала на фирме. Вот иду дорогой, и вот и так в голову мне пало: как же я осталась, как же я буду жить? Ну ладно, молока принесу мальчишке скоко-то… И вот она идет. Она идет, мать Мария, с палочкой.* (Соб.: Она старая уже женщина?) *Стара женщина. Она мне лицо не*

[1] Здесь и далее источник текста – АА 2002, касс. 9б, № 28.

[2] Ферму

показала. Она мне лицо не показала. В юбке. В юбке. Стара. И у ней сумка. “Я, – говорит, – мать Мария”. Я спросила: “Кто ты есть?” “Я, – говорит, – мать Мария”. И больше она ничего не сказала. И больше она мне ничего-ничего не сказала. “Я мать Мария”…».

Рассказчица подчеркнула необычность встречи с женщиной, совершенно ей неизвестной. Видит она ее под утро, то есть на границе ночи и дня, что придает происходящему таинственный смысл. Старая женщина в черной одежде не показывает ей лица, только называет свое имя. Казалось бы, вот и всё. Однако основное содержание видения впереди. М. Г. Шурчалова же прерывает повествование, чтобы рассказать о том, какой путь прошла, чтобы понять значение происшедшего. Для этого в рассказ вводится второй эпизод – о разговоре с «монашками», старыми девами, которые жили в селе и в отсутствии священника тайком отправляли религиозные обряды. Именно к ним женщина отправилась, чтобы узнать, что означает явление матери Марии.

«*…Были у нас монашки. Монашки жили у нас одни на горе. Я к ним пошла рассказывать. “Я нынче видала мать Марию”. А тут у нас одна девка, она уж стара была. Ей, наверно, семьдесят годов с чем-то. Она всё время Богу молилась. Они жили у нас отдельно от всяго сяла… Две они жили монашки. И вот я к ним пошла рассказывать. Сказала. Она мне: “Никому это… Ты счастливый человек. Никому это ж не дано это вот видать святых”.* (Соб.: А они сказали, что это святая?) *Святая. Они говорят: “Она к нам ходит тихонько”. Эта мать Мария ходит тихонько. “А зачем она к вам ходит?” – “Вот если ей чего надо: или лапти, – говорят, – надо, или, – говорят, – платочек ей надо – она стучит… стучит в окошко и запиской… Мне положите вот сюды”. А казаться, говорят, она нам не казалась.*

Я пришла, этим монашкам стала рассказывать: “Я видала мать Марию”. Они засмеялись, эти монашки, и мне говорят: “А мы знам. Мы, – говорят, – знам, что она здесь. Она, – говорят, – к нам ходит”…».

Беседа с «монашками» логично продолжает рассказ М. Г. Шурчаловой, особенно если принять во внимание, что ранее именно от них ей приходилось слышать об отшельнице: «(Соб.: А до этого вы слыхали про мать Марию?) *Слыхала, слыхала: “Тут по ночам ходит мать Мария”. У нас была одна монашка. Она уж лучше попа всё знала. Я от них слыхала…*». Важно другое: рассказчица словно ищет опору своему повествованию в словах более осведомленных женщин – старших по возрасту, пользующихся большим авторитетом, известных в селе своей религиозностью и благочестием. Такой опорой для нее становится их рассказ о тайной помощи матери Марии, который она целиком включает в свою историю, а также их свидетельство об избранности человека, удостоившегося видеть святую отшельницу.

Отвечая на вопросы собирателя, М. Г. Шурчалова неоднократно возвращается к эпизоду разговора с «монашками». Однако если отнестись к этим повторам со вниманием, можно заметить, что с точки зрения содержащейся в них информации они не идентичны. Смысловые акценты внутри еще и еще раз воспроизведенного второго сюжетного эпизода начинают смещаться. Сначала рассказчица стремится подчеркнуть, что явившаяся ей женщина – и есть та самая мать Мария, о которой она когда-то слышала. В этой связи становится важен рассказ о тайной помощи, которую «монашки» оказывают отшельнице. По сути речь идет о том, что увиденное М. Г. Шурчаловой хотя и выходит за пределы обыденного, но реально и известно другим.

При повторении этого эпизода рассказчица переносит акцент на уникальность случившегося с нею. Ведь видеть мать Марию и говорить с ней не могли даже те люди, авторитет которых для нее непререкаем:

«*Она мне сказала, монашка: “Не всем приснится”. Не всем приснится. Это такой сон. “Я вот говорю Богу, я прошу Бога – мне увидать бы! Ну, ко мне мать Мария стучится. Она, – я когда рассказывала про мать Марию, – она ходит, – говорят, – здесь у нас… Ходит… И к нам ходит. Чего надо ей, она приходит, напишет записочку: мне шаль нады, мне юбку нады… Я, – говорит, – ей уж припасаю. А в глаза она мне… Вот хоть бы, – говорит, – она мне приснилась… Вот тебе приснилась, а мне хоть бы она бы приснилась, я бы на глаза ее видала”. Она только по записке: “Я мать Мария”. Вот. “Я, – говорит, – ей всё припасаю…*

“Она живет здесь”, – говорит. Она мне сказала… рассказала монашка. “Она здесь в Скорушках (?) *живет”, – говорит. “А где, мол, она живет?”…*».

Фактор уникальности столь значим для рассказчицы, что она подчеркивает свою избранность снова и снова. Ссылаясь на слухи, которые стали привлекать ее внимание после явления матери Марии, она вновь указывает на то, что видеть отшельницу близко и говорить с нею больше никому не доводилось:

«*…Я стала вот рассказывать кому, а мне стали говорить: “А её, – говорят, – видали. Она у реки умывалась”.* (Соб.: Но близко дала подойти?) *Нет. Никому-никому не казалась.*

Вот монашки уж святы были. Вот две монашки, они замуж не выходили. Всё время, чего надо – она постучит к ним это… в окошки там это и бумажку напишет. <…> А я никому… А мне эти монашки сказали: “Никому не говори, это святая… Святой человек”...».

Одновременно М. Г. Шурчалова старается не упустить мельчайшие детали события, которые являются лучшими доказательствами достоверности ее рассказа. Она большое внимание уделяет внешнему облику матери Марии, описывая ее так, как может описать только человек, хорошо разглядевший отшельницу:

«*…Вот как я ее видала: с палочкой, сумка у ней вот повешана так. Не так, как идёшь с сумкой, а у ней сумка сошита, как вот из… материи… из холста. Из холста. И сбоку висит, и тут у ней ямка. А крястов у ней было! Вот я… крястов было… Вот так всё…* (Показывает, что вся грудь увешана крестами и образками.) *Да, вся в крястах. Большой… Большой был Спаситель. Большой железной был Спаситель на ней первой. А потом другие-другие-другие – всё до сих пор…*».

Эти уточняющие и комментирующие элементы рассказа подводят к третьему эпизоду – наиболее важному с точки зрения развития сюжета. Всё необычное и непохожее на другие рассказы жительниц Коржевки о матери Марии сосредоточено именно здесь. М. Г. Шурчалова словно спохватывается, что собиралась говорить о сне, и возвращается в начало рассказа, чтобы теперь уже последовательно проследить весь свой путь от дома до пещеры, куда уводит ее отшельница:

«*А она меня, это вот, мать Мария, водила!.. Во сне она меня ведь водила! Меня, да, во сне водила меня.*

Она пришла, я говорю: “Где же ты живёшь?” Она мне говорит… Она вот… Я вот с ней шла-шла. И вот у нас на фирму… Знаешь, где это фирма? Знаешь?... От фирмы там… я ходила глядеть. Вот от фирмы третий бугор… В горе… Вот шли мы до горы. Я с ней шла… Вот так с ней шла. И дошли мы до горы. Она говорит:

“Ну, таперь садись. Садись здеся и молись Богу. Молись Богу, шас, говорит, мы зайдем в мою пешшору”. И вот мы… Я говорю… Я сама себе думаю. Я зашла с ней в пешшору. И она меня… у ней… там ничего. У ней на столе солоница деревянна. Вот в этой пешшорке. Вот ей Богу!.. Вот я рассказываю… В этой пешшорке вот солоничка деревянна, и вот как вот у попа вот такая вода. А я… Она меня на скамеечку посадила у порога-то, а я и думаю: “Господи… Господи, а чего я здесь буду есть-то?...” Вроде она меня в землю увела. Как в подвал. А она… А она у меня спрашивает: “О чем, сестрица, ты думашь?” Я говорю: “Да об чем, мать Мария, чего я здесь буду есть-то?” А она говорит: “Нас Бог всем накормит”. Нас Бог всем накормит. Вот так вот. Это мне во сне приснилось. <…>

...Мать Марию видала, видала, видала. Во всём черном: косынка черная… Вот прямо как щас ее вижу. Косынка черная, кофта черная, юбка черная, но в лаптях обута. В лаптях обута. Идет с палочкой. “Я мать Мария”. Я когда… Подвела она меня туды, к этой к пешшоры, и говорит: “Три раза помолись”. Я три раза помолилась и отворилась как дверь. И залезли мы туда, в эту вот в пешшору. И у ней эти вот иконы, все иконы… Во всю пешшору. Сама всё думаю: “Господи, Господи…” И это такой мне сон. И ходила рассказывать вот этим монашкам…

...под порожком, да иконы и половичок. И горят во всю свечи. А вот она... Я взошла к ней. Она говорит: “О чем ты, говорит, думашь?” Я говорю: “Чего я, мать Мария, думаю? А как же я буду жить. Чего буду я есть-то? Чего буду я есть-то?” Она говорит: “Нас Бог накормит”. Нас Бог накормит… (Потом) *говорит: “Меня ишшут”. Как будто она услыхала. Она мне говорит: “Тише, тише. Меня кто-то, говорит, ишшет!” А я говорю: “А что вам?” “Кто-то меня ишшет”. А там камыш и така, как полянка. “Тише, говорит, тише”…*».

Хождение в пещеру – уникальный сюжет в цикле немногочисленных рассказов о матери Марии. Однако очевидно, что в данном случае рассказчица уже не только ссылается на готовые повествовательные схемы, но и основывается на них. В описании сна угадывается символизм образов и ситуаций, свойственный видениям иного мира из рассказов об обмираниях, бытующих в местной традиции (Чередникова 2002). Сама же обитательница пещеры воспринимается как душеводительница, которая отвечает на вопросы сновидицы и открывает ей ранее сокрытые истины. Правда, в отличие от обмираний, сон о хождении в пещеру отшельницы имеет частный характер. Беседа с матерью Марией при всей ее иносказательности нацелена на раскрытие жизненных перипетий самой рассказчицы. Именно в пещере она получает ответ на вопрос, который мучил ее в самом начале сна: «*…Я ж не одна это, с дитём ушла. Как же я буду жить?*» – «*Нас Бог всем накормит*». Кстати, эта связь вопроса в начале и ответа в конце повествования создает его композиционную целостность, не позволяет многочисленным отступлениям и повторам разрушить его смысловое единство.

Можно заметить, что не только второй эпизод рассказа целиком направлен на соотнесение пережитого с опытом других представителей сельской общины. Другие его эпизоды также демонстрируют различные способы решения этой задачи. Через соотнесение с общеизвестным М. Г. Шурчалова реализует две важные установки своего рассказа. Это установка на типичность, так сказать прецедентность происходящего (люди знают, что отшельница живет недалеко от села, показывается у реки, просит о помощи у «монашек» через записочки) и одновременно установка на его исключительность и беспрецедентность (только с рассказчицей мать Мария

заговаривает, только ей она показывает свою пещеру и даже демонстрирует явное намерение забрать ее с собой навсегда). Однако именно исключительность события требует от рассказчицы как можно большей детализации впечатлений (подробное описание облика отшельницы, ее пещеры в горе), ведь только так можно подчеркнуть достоверность описанных событий. Особого комментария заслуживает также оценка случившегося как сонного видения. С одной стороны, она снимает с М. Г. Шурчаловой «ответственность» за ее слова, ослабляет цензуру коллектива – родственников, соседей, которые могли поверить / не поверить в правдивость ее истории. С другой стороны, диктует рассказчице определенные требования к содержанию повествования, в частности обязательное для видений такого рода проникновение в инобытие.

Рассказ М. Г. Шурчаловой представляет нам событие из ее жизни, причем событие удивительное для нее самой. Его переживание даже спустя годы накладывает отпечаток на то, как она передает обстоятельства случившегося. Однако рассказ этот выходит за пределы ее личного репертуара и становится достоянием близких ей людей. На этом этапе он претерпевает существенные трансформации, а некоторые его эпизоды изменяются почти до неузнаваемости. Вот как прозвучала эта история из уст родной сестры нашей первой рассказчицы – Анны Григорьевны Тряпичкиной (1928 г.р.):

«*Моя сястра была телятницей, на фирме работала. Вот. И вот я скажу тебе: она её видала, сестра моя. Она говорит: я вышла, говорит, на речку (там фирма у нас была). Вышла, говорит, я на речку, и она, говорит, на речке-ти волосы распустил**а** и вроде как моется. Моется. Я, говорит, поглядела, поглядела на нее, ничего, говорит, ей не сказала. И она мне ничего не сказала. И ушла.*

*Когда пришла домой… А тут у нас вот на горе жили монашки. Она стала им говорить. “Я, – говорит, – видала, нянька!..” (Эту монашку называли… она Маша Ст**е**нюшкина, а звали мы все её нянькой. Она замуж не выходила.) Она говорит: “Чего я видала! Вот, – говорит, – не саму ли мать Марию, – говорит, – я видала?” Она говорит: “А мы, – говорит, – знам! Она здесь есть пешшора на горе. Но, – говорит, – мы её не видим. Она, – говорит, – ходит, – говорит, – к нам по вечерам. Чего ей надо: или покушать, или… вот она написала там записочку – кладет нам. Вот подайте лапти… (А тогда в лаптях ходили.) Подайте там скоко кушать… покушать чего или там мыльце подать. Мы кладем вот в это место, сумочка тама. Утром встаем – там нету ничего. Мы, – говорит, – её тоже не видим. Но тут она где-то, – говорит, – живет. Живет”.*

И вот нашенски ходили её искать. Одна женщина. Но она не могла найти её, не могла… Эту пешшору. А она на горе где-то пешшорка. Но теперь… Это раньше, а теперь не слыхать… Вот недалеко. Вот гора недалеко. <…> Сестра бы показала тебе место, моя сестра. Она в Большом конце живет. Моя сестра… Вот. Она и видала, как она полезла, куда она полезла. Она видала. Потом она пошла, тоже хотела… Не нашла. Не нашла. И многие пытались найти – никто не найдет. Никто не найдет. Вот… <…>

(Соб.: Эта встреча ничего не предвещала?) *Сестра моя ее увидала. Ничего она… Она, говорит, купалась, говорит, купалась. У нее, говорит, косы черны, во всём черном она. Умылась и полезла, пошла…*»[3].

В изложении А. Г. Тряпичкиной видение М. Г. Шурчаловой лишилось своих ярких

[3] АА 2002, касс. 10б, № 1.

индивидуальных особенностей. Исчезли детали характеристики внешнего облика матери Марии, так подробно описанного М. Г. Шурчаловой. Младшая сестра, не будучи очевидцем, не придает им большого значения. Не они являются для нее критерием достоверности, а возможность сослаться на старшую сестру. Однако еще более важно то, что в рассказ А. Г. Тряпичкиной не попадает эпизод хождения в пещеру, из-за чего повествование лишается наиболее важного сюжетного звена. А. Г. Тряпичкина рассказывает не сон, не видение, а реальный случай из жизни, подтверждающий молву об отшельнице, жившей близ Коржевки. Фактически из рассказа старшей сестры младшая «выбирает» лишь общее, типичное, оставляет лишь те факты, которые находят подтверждение в опыте большинства (отшельница живет недалеко от села, показывается у реки, просит о помощи у «монашек» через записочки, ее пещеру никто не может найти, в том числе и сестра(!), которая «*видала, как она полезла, куда она полезла*»). Можно сказать, что для А. Г. Тряпичкиной в значительной степени важны «слухи» – тексты, отсылающие не к событию, а к текстам о событии. Очевидно, что на ее рассказ о встрече сестры с отшельницей оказал влияние не столько текст ее сестры, представленный у А. Г. Тряпичкиной лишь эпизодом с «монашками», сколько «расхожие» тексты, подобные свидетельству Татьяны Ивановны Пантюшиной (1921 г.р.):

> «*За водой, говорят, вроде кто-то видал, – вышла за водой. Она у реки вот там… Шатровка у нас называется. Вроде, в этой Шатровке воды почерпнула и пошла, вроде, и пропала. Да. Вышла и пропала. <…> Кто-то видел. Я-то не видела. Кто-то видел, и примолвили. А я-то не видела*»[4].

Последний пример, наиболее обобщенный, примечателен тем, что подается без опоры на событие (хотя событие – явление отшельницы – кем-то было отмечено). Ссылка Т. И. Пантюшиной на молву – «*говорят*», «*кто-то видел, и примолвили*» – не только снимает с нее ответственность за текст, но и делает ее в нем очевидно не заинтересованной и даже сомневающейся в его достоверности (не случаен троекратный повтор слова «*вроде*»). В данном случае существенна принципиально иная внутренняя установка Т. И. Пантюшиной, вследствие которой ее текст может оцениваться как своего рода антитеза тексту М. Г. Шурчаловой. Рассказ же А. Г. Тряпичкиной занимает срединное место, нивелирует противоречие, возникшее между очень лично поданным рассказом старшей сестры и безличными слухами.

Однако при всей разнице рассмотренных нами рассказов с точки зрения проявленности в них индивидуального и общего они представляют собою вариационную разработку одной и той же сюжетной темы с опорой на традиционный фонд мотивов, образов, характеристик. Сопоставление рассказа М. Г. Шурчаловой с рассказами А. Г. Тряпичкиной и Т. И. Пантюшиной наглядно демонстрирует, что «варианты изначальны и совершенно органичны не только для фольклорного процесса в его протяженности, но и для момента возникновения произведения» (Путилов 2003: 205). Именно о таком многообразии реализаций писал К. В. Чистов, когда характеризовал устную прозу как «брызги и струи», которыми «фонтанируют» традиционные представления, имея в центре некое общее смысловое ядро[5].

---

[4] АА 2002, касс. 5а, № 10.

[5] Ср.: «В основе каждого… предания или легенды обычно лежит некое ядро, т. е. основное представление, вокруг которого, как спутники, вращаются “слухи и толки” – обычные “дочерние” образования преданий и легенд (реальная форма существования большинства из них).

Меморат М. Г. Шурчаловой, передающий личный религиозный (визионерский) опыт, имеет ту же традиционную основу, что и другие рассказы о матери Марии, бытующие в Коржевке. Интересно, что эту мысль по-своему высказала и сама рассказчица: «*Я слыхала* (о матери Марии. – *Л. Ф.*), *и вот она ко мне и пришла*». То есть увидеть мать Марию и понять значение ее явления она могла только потому, что была подготовлена к этому коллективным опытом локального сообщества, воплощенным в многочисленных устных рассказах. И в этом смысле рассмотренный нами случай является наглядной иллюстрацией одного из положений К. Г. Юнга, оценивавшего роль традиции в психологическом опыте индивида: «Во всех проблематических вопросах наше понимание подпадает – реже сознательно, в большинстве же случаев бессознательно – под сильнейшее влияние известных коллективных идей, образующих нашу духовную сферу… Осознана или не осознана нами эта зависимость – это не играет роли, потому что мы находимся под влиянием этих идей уже благодаря той атмосфере, которой мы дышим… Эти образы являются… то уравновешивающими, то компенсирующими факторами по отношению к проблемам, которые ставит жизнь в лице действительности» (Юнг 2006: 314).

БИБЛИОГРАФИЯ

АА – архив автора.

Путилов, Борис Николаевич (2003). *Фольклор и народная культура; In memoriam*. СПб.: Петербургское Востоковедение. (Ethnographica Petropolitana, IX).

Чередникова, Маина Павловна (2002). «Письменная традиция обмираний», в *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. (Москва: РГГУ): 227–246.

Чистов, Кирилл Васильевич (2003). *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*. СПб.: «Дмитрий Буланин».

Юнг, Карл Густав (2006). *Психологические типы*. Москва: АСТ: АСТ МОСКВА: Хранитель.

Основная функция преданий и легенд информационная… Они могут быть “меморатами”, т.е. рассказами от первого лица, от лица участника события, или “фабулатами” – рассказами с чьих-то слов в третьем лице… которые легко превращаются в “слухи” и “толки”, вплетаются в обыденную речь, без четкого выделения (делимитизации), вычленяются такие сообщения чисто условно» (Чистов 2003: 9).

Liudmila V. Fadeyeva

FROM THE REAL FACT TO THE FOLK NARRATIVE

SUMMARY

This paper discusses a current issue which is analyzed today by many researchers of folk prose: the relationship between the traditional text and a narrator's 'personal' religious text. As the narrator always builds his story on the basis of a generally accepted pattern, he judges his own experience against it, trying to make his story interesting and meaningful to the wider community.

In this regard, special attention is devoted to what is referred to as community censorship, i.e. the necessary preconditions for a personal text to be claimed by the local community and be included in the general folk repertoire. In other words, our aim is to try to establish, at least in general terms, the criteria for a religious text to become a local religious legend. These mechanisms are traced in the material collected during field research in 2000, which was conducted in the Arkhangelsk, Vladimir and Ulyanovsk regions of Russia. Our review of the recorded religious oral narratives is based on the idea that their typology is related to the features of *chronotopos* which can be presented as three concentric circles in which the narrator inscribes his vision of the world.

The large circle is the divine world which is eternal and exists outside of individual human destiny. The stories speak of past, present and future events — from the creation of the world to its end (the Last Judgment). The characters are taken from the Old and the New Testaments: Jesus Christ and his apostles walk the earth, the Virgin Mary searches for the Son, the saints and the righteous perform their deeds, and major questions of life are resolved. Similar stories are found in the literary tradition, i.e. biblical texts and stories about the lives of the saints and are related to folklore phenomena such as the *folk* Bible.

The middle circle is the small world of everyday life, where the stories are about people. Miracles happen here too, and they testify to the presence of the big world in the small world occupied by man. Miracles are the source of stories about local saints and the blessed. *Local legends* speak of their past and present lives, and come so close to *historical legends* that the two are often confused.

The small circle is the microcosm limited to human destiny. These stories speak of the present and recent past, i.e. the life span of an individual. Contact with a higher force is also possible: the Mother of God or a saint reveal themselves to the righteous to save him from trouble. They come to the sinner too, in his sleep, to lead him to salvation and set him back on the right path (*stories of forgiveness*) or punish him for his unrepented sins (*legends about the divine penalty*). This paper will discuss the mutual relationships between these types of stories and within the context of these observed issues.

Nada Milošević-Đorđević
Belgrade
nadamdj@sbb.rs

A SURVEY OF APPROACHES TO LEGENDS IN SERBIAN SCHOLARSHIP

ABSTRACT

This paper gives a survey of research of legends as a genre in Serbia, from the earliest representative Vuk Stefanović Karadžić, to current authors and their studies. Two main approaches are identified: within the first, legends were originally studied as stories, later to be distinguished as a separate category of folklore, and then as a verbal art, which was followed by attempts at their classification based on Vuk Karadžić's classification. The study of plots and topics in legends, their variants and parallel forms and the origin of motifs ensued. In the second half of the 20th century, the Budapest categorisation of legends, being similar to Karadžić's classification from the second half of the 19th century, became a guideline for distinctions within the genre, and research topics became more diverse and related to typology, structure, morphology, social functions, stylisation etc. Multidisciplinary research which mostly dealt with the relationship between oral tradition and culture and history also started to develop. This led to the second approach to legends, from the point of view of related disciplines — ethnography and ethnology, which used legends as a source or confirmation of relevant findings, as well as history, where cultural and historical legends occupied an important place, regardless of whether they were perceived as historical truth or an artistic transposition.

Key words: Serbia, history of research, legends, methods, theories, approaches

* * *

It is well known that the Brothers Grimm were the first to differentiate legends (*Sagen*) from Folktales (*Märchen*) in the year 1812. It is however also noteworthy that they proposed to Vuk Stefanović Karadžić to collect folk legends through a mutual acquaintance, Jernej Kopitar. When Kopitar explained to Karadžić what the term *Sagen* entailed, Karadžić realised that not only had he long been collecting them, but was also actively including them in his texts. He published the poems (*Serbian Folksongs*) as *Mala Prostonarodnja slavenoserbska pjesnarica* (1814) and *Narodna srpska pjesnarica* (1815), which were accompanied by annotations about typical cultural and historical legends which were also a type of oral biographies of the heroes (for example, how Marko Kraljević came into possession of his horse, or why Kraljević Marko's grave was located at the base of the church walls above a village). Karadžić mimicked the style of an oral narrator by saying in his annotations, *and I have seen these walls* and to immediately distance himself in the role of a researcher: *many Serbs... prove...* or *believe* (Караџић 1814-1815/1965: 107-108, Добрашиновић 1988: 225-226, 228, 242).

He would consistently use formulaic frames like *the people from this place say* or *they tell* to correctly refer to legends. In *Rječnik* (1818), he gave explanations of notions such as *vila (a demonic creature similar to nymph)*, witch, vampire, turtle, cuckoo and others using mythical and demonological or etiological legends, being fully aware of their explanatory

function. Being a practical scholar with an exceptional gift for comprehending the "true nature" of things, Karadžić understood most of the characteristic features of legends, i.e. a legend makes a claim about the truth of an event and has to be verified by some kind of proof, legends tend to explain phenomenon, and they are fluid and contain a mixture of stylizations (which ran counter to his purposes, as he needed the narrations to show the respectability of Serbian folk language). He therefore saw them as a function of traditional, social, religious and historical ideas rather than an aesthetic work of art or a form of verbal art. He compiled them in his unfinished manuscript *Живот и обичаји народа српскога (Life and Customs of the Serbian People, 1867)* and organized them into three chapters: "Постање гдјекојих ствари" (*Genesis of various things*), "Јунаци и коњи њихови" (*Heroes and their Horses*), and "Вјеровање (у) ствари којијех нема" (*Belief in Nonexistent Things*), as was first noticed by Maja Bošković Stulli (Bošković-Stulli 1964: 77). In fact, these chapters greatly corresponded to the well known Budapest classification of legends[1]:

1. etiological and eschatological
2. historical and cultural historical
3. mythological/demonological (about supernatural beings and forces).

Karadžić did not see the fourth international group — legends/myths about gods and heroes (or, in later interpretations, legends about saints, based on apocryphal and hagiographic manuscripts) — as folk creations. It could be said that, in his own way, Karadžić had anticipated the Budapest classification (Милошевић-Ђорђевић 2002: 127-144).

During the 19th century no distinction was made between legends and folktales. The main concern of Serbian scholars was the chronological study of ideas, the search for the shaping of human concepts, and tracing the evolution of the human mind from the mythological, magical and religious to the rationally logical, as reflected in tales and legends. The narrative form through which these ideas were metaphorically expressed was taken simply as a framework for a given subject matter. In this respect, Serbian scholarship kept abreast of European scholarship, or rather, followed it in its footsteps (See Милошевић-Ђорђевић 1976: 107-111). All theories about the genesis of motifs and the origins of folk-tales, from mythological to migrational (and to a lesser degree anthropological) served as a basis for major investigations of narratives. Narrative forms were viewed as different stages over a steady course of development, changing within themselves and also under the influence of external events, cultural development and written (especially religious) literature (Новаковић 1867, 1868). These approaches were then broadened to include descriptive and comparative ones and a search for international parallel motifs and plots.[2]

Following the development of ethnology and comparative mythology on one hand and scholarship dealing with folk literature on the other, by the end of the 19th and the beginning of the 20th century, various types of folk legends emerged under several terms: *lokalna predanja*, *legende*, *skaske*, and *verovanja*.[3]

---

[1] Tagung der Sagenkommission der ISFNR in Budapest 14-16. October 1963. *Acta Ethnographica Academiae Scienciarum Hungaricae,* t. 13. fasc. 1-4, Budapest 1964. See also: *Fabula*, Bd.7, H. 1, Berlin 1964.

[2] Especially at the beginning of the 20th century, as in the works of Popović (Поповић 1913: 835-843, Поповић III 2000: 23-89). Vladmir Ćorović published *Saint Sava in folk legends* (Владимир Ћоровић 1927) which was accompanied by general comparative annotations.

[3] It should be noted that one term often does not denote the same type of legend for all authors (cf.

Their uniqueness was further affirmed by systematic compilation of legends and other folk narrations and their publication in special sections of journals including *Босанска вила* (Sarajevo 1885-1914); *Караџић* (1899-1903) which was edited by T. Đorđević, one of the founders of Serbian scientific ethnology and a researcher of legends[4]; *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Herzegovine* (1899-present) and *Српски Етнографски зборник САН* (from 1902), in all four series. For the purposes of this paper, Series I and II are more relevant. Legends complemented the main research topics (ethnography, history of religion, anthropogeography, history, etc) and the legend type depended on the organised elementary corpus. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* JAZU (1866-) should also be mentioned which contained Serbian material as well.

This entire work on collecting folklore and folk literature was characterised by the following:

1. the person collecting stories imposed his own style on all legends, but the basic content was preserved,
2. the names of the informants were usually not provided,
3. the territory where a story was told and the location where it was collected were provided,
4. the context of a story was not documented.

Rare exceptions aside, legends themselves were not a subject of research until the second half of the 20th century.[5] They then became the focus of local folk studies in the 60's, after ISFNR (International Society for Folk Narrative Research), drew attention to the question of genre categories. This was also contributed by the fact that our (i.e. Yugoslav at the time) folk researchers were members of the Society, but also that Karadžić's classification (published

Поповић 1909: 111; see also Поповић 1999, Чајкановић 1927: No. 135-193; Чајкановић 1929: No. 148-217). These compilations contain both local stories and their variants as well as parallel stories from other cultures. Reference is often made to Bolte-Polivka's, Dähnhardt's, R. Köhler's and Arnee's catalogue and also Латковић 1967:103-113. Latković's classification was adopted by Vladimir Bovan (Бован I 1980) and Krsta Aleksić (Алексић 1981). The "Budapest classification" is used in Марковић 2004.

An important group of legends appeared in monographs like Milan Đ. Milićević (Милићевић 1876, 1884), which contain different types of legends. These monographs were the precursors to the 1st and 2nd series of *Srpski etnografski zbornik SAN* (see further below). Legends were introduced into the main text mostly with the formula *people say* and without any specific reference. In some papers the term *predanje* (lit. *oral tradition*) denotes tradition in general (e.g. Зечевић 1981). In parallel with this term, the term *legend* is also used. Thus the terminology and its denotation varies, especially in the work of literary historians whose focus is on the discovery of the source, textual research, identification of their chronology or when following the appropriation of motifs (see Ређеп 1991).

[4] Tihomir Đorđević considered legends to be an important part of synchronic and diachronic study of the way different cultures permeated the Balkans. In the collection of his papers *Наш народни живот* (I-X, 1930-1934) one can thus find Albanian, Turkish and Gypsy legends and their analyses (especially: Ђорђевић 1938, 1953, 1958). The term *legend* in its current sense was consistently used by Filipović (Филиповић 1935, 1939, 1958). See also: Љубинко Раденковић 1996.

[5] Zoja Karanović (in *journal Polja* 1987) had a significant role in the introduction of legends as a separate category of folk prose into Serbian scholarship and introduced a compilation of several European and American studies on legends to the Serbian audience. Some other journals which published articles on legends and the newly recorded legends are: *Narodno stvaralaštvo – Folklor*, *Raskovnik* and *Folklor u Vojvodini*.

in *Живот и обичаји народа српскога*) turned out to be very similar to the international classifications. Furthermore, it so happened that there were more historians of literature than ethnologists engaged in discussions about legends, so stress was placed on the notion of a category of verbal art. The "texts" in authorial stylisation of previous compilers were not discarded because both the history of the content and cultural continuity would have been lost without them. However, comparative analysis now involved narrations which were authentic and faithfully written or recorded *in situ*. With a more or less firm conviction that the aesthetic function of legends was not primary (as opposed to folktales), literary scholars remained open to anthropological and ethnological approaches to the material, as well as to critical theoretical folklore thought.[6] It could also be said that a geographical-historical method was used to provide some insight into the international presence of the legends studied.

In monographs, as a rule, the focus was on local materials, regardless of whether a single-topic opus was dealt with (e.g. about hidden treasure, Karanović 1989), or a subcategory of legends (e.g. historical, Палавестра 2003). A thematic opus which focused on specific features was at the same time considered within the boundaries of a type. Motifs and variants were compared in the process of permeation and the formation of a notion was followed from fact to fiction and vice versa. Synchronic and diachronic research was complemented by a structural analysis of the poetic form from a short announcement and memorate to a fabulate, by the study of the interdependence of characters and plots, and also by the role of extratextual elements (e.g. relationship — storyteller : community). Observation of the same phenomenon from two standpoints — anthropological and literary — demonstrated the complexity of legends, the openness of the form and its position *at the threshold of literature* where it would appear that so-called short stories proved to be the closest form (see Karanović 1987).

The researchers who primarily chose to think of legends as instances of verbal art used some theoretical underpinnings from formalist, structural and semiotic schools (mostly Russian), judging them to be suitable for genre identification.[7] Insistence that a literary text

[6] The so-called Grimm Approach to legend as a unified, elementary category is in Serbian folklore study complementary to the Russian approach, which insists on the existence of several loosely connected and even separate genres. In contemporary Serbian encyclopedias and dictionaries these two conceptions coexist. Alongside a separate entry on legend, the (sub)types are also given, to be mutually related by the common system of poetics which, resepecting specific and diverse national features, further relates them to the essentially dynamic oral and literary model of the legend as an elementary category. The studies have been inspired by the Western European (dominantly German) approaches, as well as by later American research, which do not contest the existence of the seprate poetics of legends as a genre, most often in relation to the fairytale (as in the work of Max Lüthi or Röhrich, for example). The already mentioned subtypes whose specific features largely depend on the extratextual factors are analysed, and the findings of Russian folkloristic studies are also included (especially V. Propp).

[7] The work of Novica Petković is also significant for the Serbian folklore studies as it drew attention to the Tartu-Moscow semiotic school and the 20th century Russian literary theory in general. This includes formalism, structuralism and semiotics which analyses literary art as a sign communication system. Other scholars were also significant in this regard, especially A. Petrov (1970) in relation to Russian formalism. Two Petković's books are deserving of special attention: the first is based on his research (1975) and the second is his book of essays from which we have singled out some important theoretical formulations (Petković 1983: 50, 91, 168, 289, 295, 298, 300), which were later applied

should not be reduced to the material and techniques of its formation, i.e. that "the form" is not just a system of stylistic means isolated from cultural and aesthetical grounds, proved to be fruitful, and similarly, an observation that boundaries of an utterance are set by the standpoint of the viewer. All these considerations influenced further analysis of layers of a "text".

Bakhtin's definition of chronotope should also be added to this list as a determining factor in the artistic uniqueness of a work of literature and a view of reality, as well as a statement that a chronotope always contains a value element. In the process of studying the distinctions and overlaps in the ideological standpoints of the narrator and the hero, the chronotope and formulaic phraseology, as well as the nature of the hero as an active or passive agent and the relationship between him and the semantic field surrounding him, the development of a story pattern in legends became evident. An understanding of the inner world of the narrator was thus achieved through a combination of these insights into a text as a process (see Самарџија 1997: 49-55, 62, 127-130, 160-163, 203-205, 223- 224; 2011: 273-359).

Approaches to texts followed the distance a text travelled from simple linguistic information to a metaphorical meaning. The moment a text entered the literary sphere and the opening of narrative possibilities through phases of the narration itself. The three phases singled out by Claude Brémond in *Logique du récit* with varying actualised, non-actualised or postponed possibilities, were compared with how legends, mostly those etiological and demonological, were composed (Милошевић-Ђорђевић 2000: 103-107, 117-122). Although "literature oriented" students were mostly interested in how legends were structured and stylised, as was already mentioned, the very nature of the legends directed their research toward a multidisciplinary approach, which took into consideration both the narrative and cultural contexts, and allowed insight into the ethnological, social and historical reality of a community for which the transfer of traditional knowledge and beliefs served the purpose of preserving collective memory. Within such an approach some ethnological studies found a common basis of meaning and structure for both verbal and non-verbal ways of expressing tradition, since they considered them complementary (Антонијевић 1994: 85-101, Антонијевић 2010).

Comparisons of recent (mostly regional) field notes and older materials from the same or different areas disclosed a centuries-long unbroken continuity of legends as a particular genre with well-preserved structural segments, and even the "deep" structure in its entirety. On the other hand, the permeability of the boundaries between various types of legends, which is a well known and still present difficulty when classifying them, was confirmed. The terminology was therefore adjusted to what was found in the field notes, as in Vlajko

in the study of Serbian legends His interpretaion of Shklovsky, Eikhenbaum, Tynyanov, Jakobson, Lotman, Bакhtin, Uspensky, Ivanov, brought attention to their ideas in the context of literary art and culture, as well as incited the application of literary theories on oral 'texts'. Ideas that oral forms (Tynyanov) or oral genres (Bakhtin) are crucially important for literary genres became widely known (Bakhtin). The understanding that there is a relation between the structural interpretation of literature, a system whose units enter into relationships (structures) that should be studied, and the semiotic interpretation, based on the belief that human culture always deals with a system of sings, made it possible to identify characterstics of oral genres. This was achieved because the well-known triangle (writer-work-reader) was enlarged to include pragmatic (sender-receiver-work), semantic (the relationship between the text and the extratextual segment it describes) and syntactic aspect (the relationship between literary texts in a synchronic and diachronic perspective) of the form in question.

Palavestra's monograph, which has already been mentioned. One chapter in this book legitimately carries the title *Historical-mythical legends* and another *Historical- religious legends*.[8] It has also been noted that legends, which are still the most vital oral form, tend to enter contemporary records of more complex genres, such as fairy tales. They may give the text a fictive realism, place the storyteller in the plot as a witness, explain the origin of some phenomenon or attributes of a demonological creature, or give events a location (Милошевић-Ђорђевић 1988: 569-571, 574 records No. 24 (AaTh 301), 60 (AaTh 510A), 35 (AaTh 327B), 87 (AaTh 613), 70 (AaTh 511A+467D, and their variants).

Inclusion of complete historical and cultural legends as a separate discipline in Serbian historiography was something specific to the Serbian arena which provoked complex research, first in the study of history and later in folklore studies. This is why further explanations are needed in regard to the historical circumstances of the Serbian people after the Serbian medieval states fell under the Turkish rule at the end of the 14th and middle 15th centuries up until the beginning of the 19th century. Thus, during a more than four-centuries-long period of foreign rule, a somewhat weakened Serbian medieval historiography (which was based on the *zhitia (vitae)*, church chronicles, praise literature, chronicles, memoirs, letters and reports) was not able to follow new historiographic methods, except in rare occasions. The consequences were that historical and cultural-historical legends together with folk epic poetry played the role of historiography (See Самарџић 1968). They continually followed historical heroes and events, testified about them, cherished the memory of famous predecessors, and spiritually identified the rulers with heroes from their epoch, all the time nurturing an awareness of the need to re-establish the Serbian state. Within the boundaries of their competences, historical legends explained the causes of Christian defeats and contemporary events. Serbian historical and cultural-historical legends found their place alongside other, more general, historical reports in European historiographic manuscripts. This was in accordance with the danger of further Turkish westward expansion and the role Serbs (*hajduks, uskoks*) played in thwarting it by fighting against the Turks in the Balkans. These legends thus testified about the Serbian presence in important historical events.

In the middle and the second half of 19th century, a ruthless renunciation of oral tradition by Serbian critical historiography was based on a complete negation of the value of legends as historical testimonies. It went against the literary organisation of legends on the basis of, for example, a plot about the murder of the ruler during a hunt or the treachery of noblemen being the reason for the defeat at Kosovo.[9] Nowadays however, historians trace real events in the contents of legends with appropriate scientific restraint (Ћирковић 1968: 209-212, Михаљчић 1989).

[8] This monograph resulted from Palavestra's multi-decade work on recording oral forms in the area of Bosnia and Herzegovina. It is supplemented with archival and published material drawn from chronicles, travelogues, books and magazines and reaches the mythical layers of narration about "the old inhabitants". It begins with the medieval epoch, the time of Turkish conquests and the rebellion of the hajduks, and ends with the wars of liberation. Comparative analysis of plots and topics is complemented by structural, functional, anthropological and psychological approaches to the analysis of the material, leading to identification of stylistic and literary features of legends which made them an art of words.

[9] This mostly refers to the creator of Serbian critical historiography, Ilarion Ruvarac (1832-1905) and Ljubomir Kovačević (1848-1918). Stojan Novaković also worked in the same period and from a theoretical standpoint (Новаковић 1880, 1982), that is still partially acceptable.

Both standpoints were equally useful for Serbian folklore studies. Consequently, the investigation of those features of legends which made them so persuasive that they could become a "replacement" for historiography, and remain "the truth" in the collective consciousness, came to the fore. It has been shown that the persuasiveness of historical legends lies in the inner factor, in artistic skill to shape the event into a figuration, a cliché (which brings to mind stereotypes according to Lotman's "aesthetics of sameness") which already exists in the tradition as a picture-motif. In historical and cultural-historical legends this picture acquires a powerful psychological energy only if it is *packed full of emotion* and if the listeners can relate their own *unconscious identity* with it. Hence, there is a persistent preservation of certain beliefs or explanations. Attention was also given to what has been called the legends' own language of belief (Милошевић-Ђорђевић 2004: 63-85, 2011: 75-85, 42-61, 172-179, 222-233).

Linguists, ethnologists and historians of folklore have lately been developing Field studies of folklore in context as a multidisciplinary undertaking. They are based on the American school (and partly on the Americanised Russian school), on conceptions and methodologies of the ethnography of speaking, ethnopoetics and partly on Oral-Formulaic Theory.

Through a synthesis of formulations used by academics who have inspired our scholars (William Labov, Richard Bauman, Dell Hymes etc), we have tried to focus on the general, common trends in the works of Serbian researchers:

- the study of the context of meaning,
- performative aspects of culture,
- application of Bakhtin's model of discourse,
- continuity between the "ancient text" and the modern oral tradition,
- speakers and listeners viewed as co-creators in a linguistic event,
- language viewed as a dynamic behaviour and not just a form,
- studies of discourse involving recording, transcription, analysis of verbal interaction, discourse structures,
- social base and individual context (the personal life of the narrator).

Depending on the field of expertise of a particular researcher, the integral conversation transcript is viewed in different ways. From the perspective of anthropological linguistics the ethnographic context of given accounts is compared with the existing "classical" ethnographic data (Сикимић 2009: 171-201). From the standpoint of the analysis of folklore text as a narrative (demonological and cultural-historical legends), local and Balkan literary variants are compared. It has been shown that even minimal variations change the text of the legend's semantic potential, revealing specific features of the whole demonological system of a certain ethnic community (Ђорђевић 2009: 227-247). From the standpoint of genre typology, a comparison of an old recording with a contemporary transcript gave insight into narrative structure and ethnography of communication. With this, the aesthetic component is not negated (Петровић 2009: 43-56).

The study of urban legends is not in the focus of our attention, although they too can belong to belief narratives. What they have in common with legends is their narrative structure and conditional belief in the truthfulness of the depicted event. We shall conclude with the words of Gearld Warshaver, who states in his paper on urban folklore: "The task of the urban folklorist is no less than the elucidation of the native traditions of [America's] urban civilization" (Warshaver 1986: 170).

ЛИТЕРАТУРА

Алексић, Крста (1981). *Народне приповтке – Пећ и околина.* Приштина: Јединство.

Антонијевић, Драгана (1994). *Демонолошка предања: фанстастика у традицијском причању*. Београд: Гласник етнографског института САНУ *XLIII*, 85-101.

Antonijević, Dragana (2010): *Ogledi iz antropologije i semiotike folklora*. Beograd: Srpski genealoški centar – Filozofski fakultet.

Bošković-Stulli, Maja (1964). "Naš neispunjen dug prema Vukovim narodnim pripovijetkama", *Anali Filološkog fakulteta* IV. Beograd: Beogradski univerzitet, 77.

Бован, Владимир (1980). *Српске народне приповетке* I, Народна књижевност Срба на косову. Приштина: Јединство.

Чајкановић, Веселин (1927). "Српске народне приповетке". *Српски етнографски зборник* XLI. Београд: САНУ.

Чајкановић, Веселин (1929). "Српске народне приповетке". *Српски етнографски зборник* XLI. Београд: Издање књижарнице Рајковића и Ђуковића.

Ћирковић, Сима (1968). "Коментари и извори Мавра Орбина", у Орбин, Мавро (1968).

Ђорђевић Смиљана (2009). "Превођење фолклора: једно бањашко предање о Милошу Обилићу и стицању јуначке снаге". *Моћ књижевности (In memoriam Ana Radin)*. Ур. Мирјана Детелић. Балканолошки институт САНУ: 227-247.

Ђорђевић, Тихомир (1938). *Зле очи у веровању Јужних Словена.* Београд: СКА.

Ђорђевић, Тихомир (1953). "Вештица и вила у нашем народном веровању и предању; Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању". *Српски етнографски зборник*. LXVI. Београд.

Ђорђевић, Тихомир (1958). "Природа у веровању и предању нашег народа I-II". *Српски етнографски зборник*. LXXI - LXXII. Београд.

Филиповић, Миленко (1935). "Предања о Грцима". *Српски етнографски зборник*. Нова серија. XLV/7. Београд.

Филиповић, Миленко (1939). "Обичаји и веровања у Скопској котлини". *Српски етнографски зборник*. LIV. Београд.

Filipović, Milenko (1958). "Lokalna predanja – zanemarena vrsta usmene književnosti". *Rad Udruženja folklorista jugoslavije*. Zagreb.

Karanović, Zoja (1989). *Zakopano blago. Život i priča*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, Institut za jugoslovenske književnosti.

Караџић, Вук Стеф. (1965). "Мала простонародња славено-сербска пјеснарица (1814); Народна србска пјеснарица (1815)". *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 1. Прир. Владан Недић. Београд: Просвета.

Караџић, Вук Стеф. (1988). Преписка (1811-1821), *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. XX. Прир. Голуб Добрашиновић. Београд: Просвета.

Латковић Видо (1967). *Народна књижевност I*. Београд: Научна књига.

Марковић, Снежана (2004). *Приповетке и предања из Левча. Новији записи*. Београд – Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу.

Милићевић, Милан (1876). *Кнежевнина Србија,* Београд: Државна штампарија.

Милићевић, Милан (1884). *Краљевина Србија*, Београд: КРС Државна штампарија

Михаљчић, Раде (1989). *Јунаци Косовске легенде*. Београд: БИГЗ.

Milošević-Đorđević, Nada (1976). "Prose forms of Oral Literature", *The Folk Arts of Yugoslavia*, (Papers presented at a Symposium, Pitsburgh, Pensilvania, Duquesne University, March esp. pp. 107-111.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2000). *Од бајке до изреке (Обликовање и облици српске прозе)*. Београд : Друштво за српски језик и књижевност Србије – Чигоја штампа.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2002). *Казивати редом.* Београд: Рад – Културно-просветна заједница Србије.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2004). "Типови јунака у српским историјским предањима и њихове стварне биографије". *Глас САНУ*. *CCCXCVIII*. Одељење језика и књижевности. 20: 63-85.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2011). "Историјска и културноисторијска предања о проклетој Јерини." *Пад српске деспотовине 1459. године (Зборник радова*). Научни скупови САНУ. *CXXXIV*. Одељење историјских наука. 32: 75-85.

Милошевић-Ђорђевић Нада (2011). *Радост препознавања.* Нови Сад: Матица српска.

Новаковић Стојан (1867). *Историја српске књижевности*. Београд: Државна штампарија.

Новаковић, Стојан (1868). "Наша стара књижевност и извори наших народних умотворина". *Вила*. IV. Београд.

Новаковић, Стојан (1982). *Историја и традиција*. прир. Сима Ћирковић. Београд: СКЗ.

Орбини, Мавро (1968). *Краљевство Словена*. Београд: СКЗ.

Petrov, Aleksandar (1970). *Poetika ruskog formalizma.* Beograd: Prosveta.

Петровић, Соња (2009). "Фолклорна предања и казивања у изворима и дискурсу (на примерима традиције о проклетству рода)". *Научни састанак слависта у Вукове дане*. 38/2. Београд: 43-56.

Pešić, Radmila, Milošević-Đorđević, Nada (1984). *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadžić.

Палавестра, Влајко (2003). *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Студија – *Зборник – Коментари.* Београд: Српски генеалошки центар.

Петковић, Новица (1975). *Језик у књижевном делу*. Београд: Нолит.

Петковић, Новица (1984). *Од формализма ка семиотици*. Београд – Приштина: БИГЗ – Јединство.

Поповић, Павле (1909). *Преглед српске књижевности*, Београд: Штампарија „Давидовић".

Поповић, Павле (1913). "Биргер и наше приповетке". *Српски књижевни гласник*. XXX. Београд: 835-843.

Поповић, Павле (1999). *Сабрана дела I*. Београд: Завод за уџбенике.

Поповић, Павле (2000). *Сабрана дела III*. Београд: Завод за уџбенике.

Раденковић Љубинко (1996). *Симболика света у народној магији Јужних Словена.* Београд-Ниш: Балканолошки институт САНУ - Просвета.

Рећеп, Јелка (1991). *Гроф Ђорђе Бранковић и усмено предање*. Нови Сад: Прометеј – Институт за југословенске књижевности и општу књижевност Филозофског факултета – КПЗ Војводина.

Самарџић, Радован (1968). "Краљевство Словена у развитку Српске историјографије" У: Орбин, Мавро (1968). CIX-CXIX, CXXX.

Самарџија, Снежана (1997). *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига.

Самарџија, Снежана (2011). *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.

Сикимић, Биљана (2009). "Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативност". *Моћ књижевности (In memoriam Ana Radin)*. Ур. Мирјана Детелић. Балканолошки институт САНУ: 171-201.

Зечевић, Слободан (1981). *Митска бића српских предања*. Београд: Вук Караџић -Етнографски музеј .

Warshaver, Gerald (1986). "Urban Folkore". *Handbook of American Folklore*, ed. by Richard M. Dorson. Bloomington: Indiana University Press.

Нада Милошевић Ђорђевић

ОСВРТ НА ИСТРАЖИВАЊА ПРЕДАЊА У СРПСКОЈ НАУЦИ

ЗАКЉУЧЦИ

У раду је изложен сумаран преглед испитивања предања као посебног жанра у Срба, и то од најранијих, Вука Стеф. Караџића, до најсавременијих огледа у наше дане. При томе се у српској науци уочавају два основна прилаза предањима: у оквиру првог предања се изучавају као приповетке, да би се временом предања издвојила у посебну жанровску категорију фолклора, а затим долази и до њиховог смештања у оквире уметности речи, као и покушаја класификације, чије је основе утемељио још Вук Караџић. Истражују се, затим, сижејно-тематске основе предања, варијанте и паралеле, трага за пореклом мотива. У другој половини 20. века „будимпештанска катергоризација предања", будући блиска Караџићевом разврставању, успостављеном још у другој половини 19. века, постаје „реперна тачка за дистинкцију између жанрова" предања, а сама истраживања постала су разуђенија и њихова разматрања везују се за типологију, структуру, морфологију, друштвене функције, стилизацију итд. Започиње и мултидисциплинарна истраживања, која се „баве односом вербалне усмене традиције према култури и историји". Сходно томе, други вид прилаза предањима у српској фолклористици представља њихово посматрање у оквирима сродних наука – етнографије и етнологије, којима су предања служила као извор и потврда, али и српска историјска наука, у којој културно-историјска предања налазе важно место, без обзира на то да ли се на њих гледа као на историјску истину или уметничку транспозицију.

Willem de Blécourt
Meertens Institute, Amsterdam
wjcdeb@btinternet.com

FAIRY TALES AS BELIEF NARRATIVES

ABSTRACT

When the story types classified in ATU from 300 to 750, the so-called *Tales of Magic*, are taken as representing, or at least encompassing, "genuine" fairy tales, then there are still several numbers which are out of place. This is primarily because of their subject matter, which either points to striking similarities to religious tales (such as ATU 330) or to legends, particularly migratory legends (for instance ATU 409). Whatever the view is on such a subject as "belief" with its indistinct boundaries, there is really no doubt that religious tales and legends somehow belong to such a category.

In theory, the remaining story types should contain those tales in which disbelief is temporarily suspended and which are set in some magical "once-upon-a-time" world. Yet historically, a number of tales typified as fairy tales started out as religious examples and only reached a detached fairy tale status in later stages of development. One of the more obvious instances concerns ATU 551, of which the earliest texts are metaphorical religious tales. In other more recent examples, religious figures such as the Devil (as in versions of ATU 325) or the Holy Virgin (ATU 480) still appear.

The question is whether the inclusion of these last figures is part of a narrator's strategy to incorporate more elements of everyday life into fairy tales, or whether they signal an altogether different kind of practice. Ludwig Emil Grimm's rendering of a version of ATU 450 (see above) may be typical of the way his brothers inserted religious elements into Tales of Magic and there is thus a considerable influence of the KHM on narrative repertoires to consider.

Beyond the KHM, the participation of Catholic clergy in particular should be taken into account, not just in story collecting (and censoring), but also in story dissemination. In Flanders, for instance, fairy tales were used in religious teaching and books were published which were explicitly approved by the Catholic Church.

However, when "beliefs" can be discerned in those story types in particular which have always been regarded as separate from "belief narratives", how relevant would it then be to maintain such a category?

Key words: fairy-tale, belief narratives, religious tales, devil

* * *

1: DEVILS[1]

In most cases the label "belief legend" was something of a pleonasm (Dégh 1996), since the bulk of legends already incorporate what folklorists considered a "belief". Nevertheless it is more or less clear what these legends were about: ghosts, witches, werewolves, etc.; i.e. figures of imagination (again, from the folklorist's point of view) that have been around for a long time and are part of a tradition (cf. Jauhiainen 1998). Of course, the folklorist's

[1] The subtitle primarily indicates a particular selection of fairy tales, not the first in a sequence of articles. Anyone who wants to add her or his own particular selection and approach is invited to do so.

perspective was and is far from neutral and it echoes earlier concerns about "superstition". With all its biases, these dismissals of legends as "superstition" at least had the advantage for the researcher of being an outsiders' label, expressed explicitly and therefore directly linked to its opponents in religion and science. In the field, the fieldworkers' narrow outlook on "legends" often resulted in the omission of anything relevant their informants had to say about their own faith. Because of this, the various links between religion and legends still demand more attention than they have been given. The introduction of the term "belief narrative" in 2009 at the Athens conference of the ISFNR did not really solve these problems. Without any noticeable foundation, the "belief narrative" seems to be broader than the earlier "belief legend" and now includes, for instance, religious narratives such as saints' legends. While this means that there is now a wider range of topics available to be discussed at conferences, how these topics hang together and how they are delineated remains as mysterious as before.[2]

Fairy tales are usually considered to be beyond belief. Yet, I have come across enough indications of some sort of "belief" to warrant further investigation. In order to explore the possible boundaries of "belief narratives" by tracing "belief" elements in fairy tales, I made a few simple searches of the German CD-ROM *Europäische Märchen und Sagen* (Uther 2004). This extensive collection contains the German versions of most of the 19th century books of fairy tales and legends and can be considered representative of the two genres. The key words I chose were mainly of a Christian character, given that fairy tales can be considered a European phenomenon.[3]

Teufel (devil and devils)	3446
Gott (God)	3198
Heilige(n) (saint(s))	1972
Kirche (church)	1815
Tod (death)	1247
Pfarrer (minister)	1153
Mönch(e) (monk(s))	405
Engel (angel)	398
Sankt (saint)	176
Christ (christ)	89

These key words are, of course, very rough instruments and the more subtle references to some sort of faith will be missed. Nevertheless, they present a first indication of possible Christian content in the 19th century stories.

In comparison, a brief look at some of the key words for the more usual "belief legends" yields the following:

Hexe (witch)	1640
Fee(n) (fairy/fairies)	786
Werwolf (werewolf)	118

[2] For a brief overview of some ramifications of the denominator "belief", see the 2010 St. Petersburg paper by Ulf Palmenfelt, `Belief Elements in Life Histories' (pdf online).

[3] This is not to neglect the strong Middle-Eastern (Islamic) presence of 'fairy tales', which have become very popular in Europe since the eighteenth century.

These figures need to be divided according to their occurrence in either *Märchen* (fairy tales) or *Sagen* (legends). Another necessary refinement is to group the occurrences of the particular search terms according to a particular story. The first task is easy to do, the second is not. There are a considerable number of stories that fall somewhere between the fairy tale in the strictest sense, meaning the Tales of Magic (*Zaubermärchen*), and the genuine oral memorate, or legend. Moreover, the CD-ROM offers too many stories to scrutinize. 3198 mentions of God translates into hundreds of stories; counting per story is difficult as not every story is separately indicated in the search results. Here are a few examples: in Laura Gonzenbach's Sicilian tales the word *Gott* features 59 times; in Sven Grundtvig Danish stories 29 times; Vuk Stephanovic Karadzic, *Volksmärchen der Serben* mentions Gott 152 times (of which 61 are in sayings). However, without the stories the figures are meaningless.

Here, I have opted to take a closer look at devil stories from the *Kinder- und Hausmärchen* (KHM) of the Brothers Grimm. This is an arbitrary choice. An analysis of the 48 angels in Pauline Schullerus' Romanian folktales (1907), for instance, where the devil appears 44 times in 8 stories, would be equally valid. My choice was supported by two considerations. The KHM was the prototype for 19th century story collecting and story collections and it served as the basis of the later type index. Not only is the devil the most frequent of the applied key words, but devil stories seem to span the gap between legends and fairy tales. The following KHM stories feature devils:

KHM[4] #	story-title[5]	word	ATU[6] *Teufel*
29	The Devil with the Three Golden Hairs	17	930 + 461
31	The Girl Without Hands	8	706 + 930
43	Goodwife Trude	1	334
44	Godfather Death	2	332
55	Rumpelstiltskin	2	500
59	Frederick and Catherine	4	1357 + 1541 + 1291
61	The Little Peasant	2	1535 + 1358 + 1297*
81	Brother Lustig	8	785 + 330
82	Gambling Hänsel	3	330
92	The King of the Golden Mountain	1	400 + 518 + 974
100	The Devil's Sooty Brother	13	475
101	Bearskin	6	361
119	The Seven Swabians	1	1321C + 1231 + 1297*
120	The Three Apprentices	5	360 + 1697

[4] 1857 edition.

[5] English titles according to the translation by Margaret Hunt of *The Complete Grimm's Fairy Tales* (2009).

[6] According to Hans-Jörg 2008.

121	The King's Son Who Feared Nothing	4	590
125	The Devil and His Grandmother	9	812
148	The Lord's Animals and the Devil's	6	773 + 1184
189	The Peasant and the Devil	9	1030
195	The Grave-Mound	7	815 + 1130

I made one correction to the *Teufel* search to include KHM 82 De Spielhansl, a dialect text in which *Teufel* is rendered as *Tuifln*. This is the only story in which devil is spelled thus. A more extended search on *Teufel** which also includes the genitive *Teufels* as well as the different combinations such as *Teufelsgespenster* (lit. devilish ghosts), *Teufelspack* (group of devils), *Teufelspuk* (devil-ghost) and *Teufelsaugen* (devil's eyes) raises the number of occurrences, although not the number of stories in which the devils occur. It also does not influence a closer look at the role of the devil in these stories. My purpose is to determine how they express a possible "belief" in the devil, and whether one can discern different kinds of devils. However, the emphasis will be on matters of genre. In practice, this amounts to questions of classification: have stories with devils or the devil been correctly categorised?

In general, three positions of devils in the KHM can be discerned: they figure in devil stories, just make an occasional appearance (i.e. as a figure of speech), or they are replacements for other antagonists.

The ATU (Aarne-Thompson-Uther) classifications show whether the story has been considered to be a so-called "religious tale", an anecdote about a "stupid devil", or a genuine fairy tale. The final category is of particular interest here, since they show a devil that seems to be the most out of place. Within the Religious Tales (ATU 750-849), the devil is more or less at home as he is within the category Tales of the Stupid Ogre (Giant, Devil) (ATU 1000-1199). Thus, the last four KHM stories (125, 148, 189, and 195) may certainly be considered narratives about the devil. To start with the last example: The Grave-Mound (195) is a composite tale that even switches protagonists midway through the story: a rich farmer, who, at the end of his days, is concerned about his moral standing, gives a poor man food for his children. In return he asks for the man to sit by his grave for three nights. On the last night the guardian is accompanied by a soldier; the latter takes over when the devil comes to fetch the farmer's soul. By using the trick of the boot that cannot be filled (the sole is removed) he keeps the devil occupied until sunrise. KHM 189, The Peasant and the Devil, relates a story of crop division. The antagonists agree that each will have half of the crop, but since the dividing line is horizontal, one year the peasant gets all the beet roots and the next all the corn. Thus, the devil is fooled once more. This story already existed in the 14th century. KHM 148 is a mid sixteenth-century tale by Hans Sachs about how the devil created goats. The final of the four stories, KHM 125, relates how three soldiers enter into a pact with the devil (appearing as a dragon) from which they can escape only by solving a three-part riddle. The answers, an ape is meat, the rib of a whale is a spoon, and the foot of a horse is a glass, relate to a meal with the devil or a man's visit to a witches' Sabbath and deserve more attention than the mere label "unsolvable riddle".[7]

[7] Uther, *Handbuch* 275, quoting Röhrich.

The KHM tales 119, 61 and 59 are classified as anecdotes; their devils are arbitrary and primarily show that their tellers had a concept of "devil" in their repertoire without any further specification. In The Seven Swabians (119), the devil is only a figure of speech. In The Little Peasant (61), a priest in black hiding in a cupboard is taken to be the devil, and in the tale about Frederick's wife Catherine (59), a priest thinks that she is a devil. In the fairy tale of Rumpelstiltskin (55), however, the devil is also only a figure of speech, as the dwarf exclaims: "The devil told you that!" when the girl guesses his name. In KHM 92, which is about the golden mountain, the devil also only occurs in speech. In KHM 121, another Tale of Magic, devils are accidental, too; they plague the hero who has to suffer three nights in a castle. In KHM 43, Goodwife Trude, a little girl who doesn't listen to her parents, visits a witch. She sees a devil, is turned into a block and burned. Despite the obvious connection between witch and devil, this last story is rather unique and based on a poem published in 1823.[8]

The typical devil stories within the Tales of Magic are perhaps better categorised as Religious Tales (ATU 750-850). In two of them (KHM 120 and 44), the devil plays only a small yet crucial role. In the tale of the three apprentices (120), he enters into a pact with them in order to obtain the soul of the man who deceives them. In KHM 44, he is one of the three figures, besides God and Death, who offer to be the godfather of a man's thirteenth child, but Death is chosen.

The more elaborate devil stories in the KHM which have been classified as Tales of Magic are those of Brother Lustig (81), Gambling Hänsel (82), The Devil's Sooty Brother (100) and The Bearskin (101). The Sooty Brother (100) is a not very coherent story about a soldier, Hans, who serves the devil for seven years and has to stoke a fire in order to boil his superior officers in cauldrons. Meanwhile he is not allowed to wash or cut his hair or nails. When he finishes, an innkeeper steals his money but is frightened into returning it when Hans threatens him with the devil. In the end, he marries a princess because her father loves the music Hans has learned to play in Hell. In contrast, a similar story, Bearskin (101), is much better composed and recounted.[9] It misses the joke about the superiors in Hell and contains an ordinary girl instead of a princess, but it concentrates on her duty to marry a dirty man who has helped her father. While The Bearskin dates from at least the 17th century, the kettle motif is only encountered in the 19th. Brother Lustig (81) is again a composite tale which features both the devil in speech and the pestering devils; it ends with The Smith and the Devil, which it replaced in the 1819 edition of the KHM. The latter was a popular example used in Catholic sermons and religious plays in which, by the end of the 18th century, the devil had replaced other antagonists such as Death. The next story, Gambling Hänsel (82) was a simple version of it, in dialect and with ever-winning playing cards instead of a magic bag.

Although in Flanders, The Smith and the Devil was included in a Dutch translation of the Perrault fairy tales (de Blécourt 2010), this was probably more a sign of Catholic interference than of genre compatibility. The tale with its wandering saints at the beginning and the protagonist's attempt to enter hell and heaven at the end has much more affinity with Religious Tales than with Tales of Magic, so its classification is thus debatable. A similar argument applies to the overlapping Bearskin and Heater of Hell stories which are German

[8] BP I, 377; cf. Scherf, *Das Märchenlexikon* (München 1995), 346-348.

[9] It has only been classified differently because of the passage in which the soldier looks after his superiors in Hell.

rather than French and therefore hardly proper Tales of Magic either. This leaves only two fairy tales from the KHM with devils within the ATU 300-749 range.

The first of these, The Devil with the Three Golden Hairs (KHM 29) entails a seemingly impossible task set by the father of the girl the hero is to marry, which is to obtain three hairs from the devil's head. Seen from a genealogical perspective, the devil and his hairs are substitutes for a bird-like monster and its feathers, as the latter figure in the slightly earlier (and some later) versions (De Blécourt 2012). I have suggested that the reason for these replacements can be found in the insistence on the part of the Brothers Grimm that the fairy tales (*Märchen*) carried older mythological elements and that the devil had taken the place of, for instance, giants. The devil story was initially told by a `Male' (=Amalie), whose identity is not completely certain.[10] In the early 19th century urban context of younger, teenage girls who were providing their twenty-something brothers with stories, it may be surmised that they were willing to please them and therefore included elements the brothers wanted to hear. In any case, the devil in KHM 29 is certainly not like the fearful or laughable devil in the other devil stories.

The Girl without Hands (KHM 31) is an often printed medieval incest story, retold to the Grimms by Marie Hassenpflug. In the original tale, it is not the devil who wanted to marry (take) the girl, but her father. Later in the KHM story when the devil tries to have the girl and her child killed (she had married a king in the meantime), the devil takes on the role of the heroine's mother-in-law in the medieval tale. Only Marie's tale had the devil; the four other versions collected by the Grimms did not.[11]

The conclusion of this brief survey is that the occurrence of the devil in fairy tales is more coherent than one would have thought at first, but only if the genre assignment is called into question. In general, figures of legends are given prominence over their equivalents in fairy tales. Stories with devils are either devil stories and, in that sense, Religious Tales or Anecdotes, or stories in which the devil did not initially belong and which could be grouped under the category of genuine fairy tales. The first category may be considered "belief narratives", as they somehow relate to the kind of worldview of most of their narrators.

What remains is to determine how all the different devil stories hang together, both in relation to their narrators as well as in relation to their religious perspectives and their specific histories. Here, the devil legends need to be taken into consideration, including those about meetings and pacts with the devil, geographical devil names and migratory legends such as the Card Players and the Devil or the Devil as Dancer.[12] How many times the word *Teufel* occurs somewhere is clearly no indication of the importance of the devil or devils in a story. On the other hand, it could be revealing to study how the different "belief" elements relate to each other within a story; for instance how the interaction among God, devil, and saints is developed.

As for other "belief" elements in fairy tales, the notions of figures of speech and substitutes are probably more widely applicable. With the former, the figure is not of major importance, but with the latter it matters how broadly the replacement has been received. It may very well turn out that matters of "belief" are not just expressed through key words.

[10] Either the youngest Hassenpflug sister, who may have been too young, or Amalie Henschel.

[11] BP I 295-297.

[12] See f.i.Valk 2001.

BIBLIOGRAPHY

Blécourt, Willem de (2010). “Met bloed uwen naem van onder op dit perkament zetten”. Duivelsverhalen in de schriftelijke en mondelinge overlevering. *Volkskunde* 111, 19-39.

Blécourt, Willem de (2012). *Tales of Magic, Tales in print. On the genealogy of fairy tales and the Brothers Grimm.* Manchester: Manchester University Press.

Bolte, Johannes & Georg Polívka (1913). *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig: Dieterich.

Dégh, Linda (1996). `What is a Belief Legend?’ *Folklore* 107, 33-46.

Jauhiainen, Marjatta (1998).*The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Margaret Hunt (1975). *The Complete Grimm’s Fairy Tales*. London: Routledge & Kegan Paul.

Scherf, Walter (1995). *Das Märchenlexikon*. München: Beck.

Uther, Hans-Jörg (2004). *Europäische Märchen und Sagen.* Berlin: Digitale Bibliothek.

Uther, Hans-Jörg (2008). *Handbuch zu den “Kinder- und Hausmärchen” der Brüder Grimm: Entstehung - Wirkung - Interpretation.* Berlin:de Gruyter.

Valk, Ülo (2001).*The Black Gentleman. Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Вилем де Блекур

БАЈКЕ КАО ПРИЧЕ-ВЕРОВАЊА

ЗАКЉУЧЦИ

Међу тзв. магијским причама, које су у ATU сврстане од броја 300 до 750 и које се сматрају „правим“ бајкама или се мисли да су бајке, има неколико примера који ту не спадају. Неки од тих примера (као ATU 330), тематски су слични религијским причама или предањима, углавном оним о миграцијама (нпр. ATU 409). И шта год подразумевали под појмом „веровање“, нема сумње да религијске приче и предања, на овај или онај начин, спадају у једну такву категорију.

Теоријски посматрано, у остале приче из ове категорије спадале би и оне у којима је привремено укинута могућност неверовања и дешавају се у неком магијском свету, „некада давно“. Историјски гледано, међутим, одређени број прича које се сврставају у бајке настале су као религијске приче, да би касније задобиле ванвременски и ванпросторни статус бајки. Један од најочигледнијих примера је ATU 551, чије су најраније верзије метафоричне религијске приче.У неким другим, новијим, још се јављају религијски ликови као што су ђаво (у верзијама ATU 325) или Богородица (ATU 480).

Поставља се питање да ли је укључивање тих ликова део стратегије наратора да у бајку унесе елементе свакодневног живота или су они можда сигнали нечег другог. Верзија ATU 450, у интерпретацији Лудвига Емила Грима, типична је илустрација начина на који су браћа Грим уносили религијске елементе у магијске приче, па стога треба узети у обзир значајан утицај КНМ на њихов наративни репертоар.

Поред КНМ, не треба заборавити ни на улогу католичког свештенства, не само у сакупљању (и цензури), већ и у даљем преношењу прича. У Фландрији, на пример, бајке су биле саставни део веронауке, па су се објављивале само оне књиге које би католичка црква одобрила.

А пошто су „веровања“ присутна у оним типовима прича који су се одувек сматрали другачијим од „наратива о веровањима“, требало би испитати колико је онда оправдано постојање једне такве категорије.

Dilip Kumar Kalita
Anundoram Borooah Institute of Language, Art and Culture, Guwahati
dilipkumarkalita@yahoo.co.in

ASSAMESE MAGICAL BELIEF NARRATIVES

ABSTRACT

Assam, the north eastern state of India, has numerous ethnic groups and each of them has their own histories, oral or written. The histories of most of these people begin with a belief narrative which tries to establish the divine origin of the first monarch of the group. In the process, it can be observed that many of the originators of kingdoms were born as a result of relationships between gods and human beings. Normally, the father of such a king was a god, whereas the mother and the wife were human beings. Some of the kings even came down to this world directly from heaven.

On the other hand, some kings had magic objects regarded to be instrumental in making them successful. Parting with such magic objects would usually bring the dynasty to ruin. These kinds of belief narratives are shared by the group of that particular ethnic group and are believed to be true. Of course, modern education and perspectives have led to more pragmatic interpretations of such narratives by present day people.

Such narratives are not only told orally but also have been included in various written history books. In connection with this, it may be mentioned that Assam has a very long history of writing histories and most of the histories that were written down in the past contain such belief narratives.

Key words: belief-narratives, divine origin, monarch, magical objects, official religion, ethnic groups

* * *

Assam, the North-Eastern state of India, has a distinctive culture of its own. The various Mongoloid groups, who were referred to as Kiratas in the Vedas, the Austrics, the Dravidians, and the Aryans, all have contributed towards the growth of this composite culture. Yet, Assam has always been proud of a legacy of the great tradition as well as the little tradition of India. Therefore any study of any of the aspects of folklore of Assam without the backdrop of the broader Indian tradition will remain incomplete.

Assam has been known as the land of magic from the past. No direct reference was made to the practice of magic in Assam in the earliest scriptures of India – the Vedas. The people living in Assam in the Vedic period were known as Kiratas. From the *yajurveda* onwards, the mountain regions of North and North-Eastern India – the Himalayas particularly, are well attested as the abode of the Kiratas (Chatterjee 1974: 30).

During that period the *Atharvavedic* magical practices might have been in vogue in Assam. We have no written evidence for that, but "in the *Atharvaveda* (X. 4.14) we have a reference to a Kirata girl (*Kairataka*) who digs for an herbal remedy on the ridges of the mountains," (Chatterjee 1974: 27) which is very significant. The verse in Sanskrit as quoted by Sunitee Kumar Chatterjee with an English translation reads thus:

> Kairataka kumarika sake khunati bhesajam :
> *Hiranyayibhir abhribhir girinam upa sanusu.*

(The young maid of kirata race, a little damsel digs the drug: Digs it with shovels wrought of gold on the high ridges of the hills (Translation by R.T. Griffith)."

The Kiratas mentioned in the early writings are identified as the Indo-Mongoloids living in Assam and its adjoining states.

In the Sabha-Parvan (126, 9 quoted in the Raja-Mala, I, p.48) we find –

Sa kirataisca cinaisca vrtah Pragjyotiso bhavat,
angaisca bahubhir yodhaih sagaranupa vasibhih:

"The Pragjyotisa (King) was there, surrounded by Kiratas and cinas(Chinese) and with many other warriors dwelling by the coast of the sea." (Chatterjee 1974: 32).

The medicinal herb for which the Kirata girl was digging gives us evidence that the Kiratas knew about medicinal herbs. However, in those remote years any medicine was essentially magical. As observed by Jaggi, in the Vedic period "there existed two main types of healing arts and their adherents: the first type largely depended upon incantations of magical verses and sacrificial practices to bring about cures: the second type while using magical formulae, depended more heavily on the empirical or rational use of herbals and other medicaments." (Jaggi 1973: XIII).

Therefore we can conclude that magic was practised in this part of the country in the Vedic period also.

Though not numerous, recorded evidence as to the existence of magical practice in Assam is found in some books written in the past. Some of them are religious books, while some of them are historical works. The histories of Buddhism, Sikh religious books, the biographies of the Vaishnava saints of Assam, etc. make allusions to the practice of magic in Assam. The Buranjis written during the Ahom rule, the writings of the Mohammedan historians that accompanied the numerous Mughal invasions and the notes and accounts of the British writers also have recorded the existence of the practice of magic in Assam. Apart from these, there are some other books that have mentioned the practice of magic in Assam.

RELIGIOUS TEXTS

Reference to the mantras of Assam is made in the *History of Buddhism* by Lama Taranath. As mentioned by him Ashwabhava a guru of the Mahayana sect brought back to life the devotees who died of snake bite. He did this with the help of magic while he was making converts and preaching among them in Kamrupa (Barua 1950: 44). This might be the earliest written record.

Reference to the use of mantras is made in the book *Sankar Digvijay* also (Sarma 1986: 54). Sankaracharyya (788 A.D. -820 A.D.) came to Assam in the eighth or ninth century. During his visit to Assam he met one Abhinavagupta. He had a debate with Abhinavagupta, the topic of which was religious doctrines and the latter was defeated. As revenge for this defeat, Abhinavagupta resorted to magic and caused Sankaracharyya to suffer *bhagandar* (haemorrhoids) with the help of his magic. Later Sankaracharyya succumbed to it (Sarma 1986: 54).

Guru Nanak (1469 A.D.-1538 A.D.) visited Assam along with one of his disciples named Mardana. There are two stories connected with this visit which reveal the fact that magic was extensively used in Assam. In one of the stories, Guru Nanak and Mardana "came to Kamrupa whose women were famous for their skill in incantation and magic. It was governed by a queen called Nurshah in the Sikh chronicles. She with several of her females went to the guru and tried to obtain influence over him. Then the guru uttered some verses to remove the influence of the spells. Nurshah observed that her people's spells were of no avail, however much they tried, and grew weary of the efforts. She felt that her ill success was the result of her sins. Her women then, beating drums, stood in front of the guru, and began to dance and sing. The guru again uttered some verses. When the guru uttered these verses Nurshah thought she would tempt him with wealth. Her attendants brought pearls, diamonds, gold, silver, coral, sumptuous dresses, and all things precious the treasury contained, and laid them at his feet. The guru rejected all the proffered presents and uttered another verse. Nurshah and her women on hearing this hymn twisted their head-dresses around their necks in token of submission and fell at the guru's feet. They asked how they could attain salvation. The guru told them to repeat God's name, consciously perform their domestic duties, renounce magic and thus secure future happiness. It is said that they became followers of Guru Nanak, and thus secured salvation." (Barua 1950: 42). The other story is associated with Mardane, the disciple of Guru Nanak. "Mardane was bewitched by a woman and transformed into a lamb and was later on restored to his original form by the Guru." (Barua 1950: 42).

There are a number of books called *Charit puthis,* which are the biographies of the Vaishnava saint Sankaradeva (A.D. 1449-1569), These books contain some casual references to the practice of magic during the lifetime of Sankaradeva and in the post Sankaradeva era, which are very significant. They prove the existence of a flourishing magical practice at a time when its practice was frowned upon by the new Vaishnava cult of Mahapurush Sankaradeva. In the *Katha Guru Charit* it is mentioned that there were two so called Buddhist tantrics at Dhuahat in Belaguri. One of them would cause diseases in people with the help of magic and the other would cure them with the help of magic. By so doing, they earned a lot of money, clothes and paddy. When Sankaradeva went there and saw them hoodwinking the ignorant people, he wrote a chapter of the *Kirtan* named *Pasanda Mardan*. The disciples of Sankaradeva started singing these verses and both Buddhist Tantrics fled from that area.

"Another Biography mentions that Gopala Deva, one of the chief disciples of Sankaradeva, one day resorted to spells to stop an impending storm, whereupon Sankaradeva punished him for violation of the rules of his creed." (Barua 1950: 44).

The *Gurucharit* written by Ramcharan Thakur describes how *sopahara,* a form of harmful magic, which instead of causing harm to the victim, boomeranged back to the magician. As a result of this, the magician showed signs of restlessness, had a swelling of his stomach and fell down to the ground. He did not survive even after vigorous attempts to undo the effects of the magic.

"A biographical work entitled *Adicharit* confirms the existence of a book called *Dhatu-Tamraksari*, popularly known as *Kalpataru Sastra*, in the custody of the Moamorias of the *Kalasamhati* sect. According to this biography, the book originally belonged to the family of Sankaradeva. Aniruddha, the founder of the Moamoria sect, had stolen it. Of course the matter is subject to controversy. It was commonly believed that Aniruddha could perform many wonderful feats with the help of the incantations and spells contained in the book. When the Ahom King Sukhampha, alias Khora Raja, came to know about the magical powers

of Aniruddha, he invited him to his court and asked him to show him some magical feats for which he became famous in the country. The King, accordingly, put some articles in an earthen pitcher without the knowledge of Aniruddha and then covering its mouth with a cloth asked Aniruddha what it contained, giving the indication that in case of a failure to give the correct answer, a terrible punishment would be inflicted upon him. Aniruddha uttered the Bijmantra and declared that it contained a cobra. When the king's men removed the cover, the audience found to their utter surprise that it really contained a cobra. Then Aniruddha hushed the serpent to death by touching the side of the vessel. An interpretation is that the monastery established by Aniruddha came to be known as Maya-mara Satra as he killed the serpent by his magic power." (Rajguru 1988: 406).

A case of another Buddhist Tantric also can be mentioned in connection with this. The Buddhist Tantric in question was given shelter by the Koch King Naranarayan (A.D.–A.D.). Chilarai, the brother of the King, was a famous general. He happened to insult the Buddhist Tantric. In retaliation for this, the Tantric administered '*hera*' or '*hara*', a form of harmful magic intended to kill the victim, to Chilaral (Lekharu 1952: 205).

The *Guru-Lila* written by Ramrai also contains one such case where *Bisban*, another form of harmful magic arrow, is said to have been used against one Arjun Medhi, as a result of which he was supposed to have died out of *bis,* that is, pain (Rajguru 1988: 406).

HISTORICAL LITERATURE

There is a rich tradition of historiography in Assam. The Ahom King Sukapha came to Assam in 1228 A.D. Along with him, came the Ahom historians and they established the tradition of writing chronicles which lasted throughout the Ahom rule in Assam. Many chronicles were written under the patronage of the Ahom kings up until the early part of the British rule in Assam. These chronicles, known as the *Buranjis*, not only have recorded evidence of the practice of magic, but also have expressed the profound belief of the writers as well as their patrons, that is, the Ahom kings, in magic.

In the same way, the chronicle that has recorded the history of the Koch king also bears the evidence of belief in and practice of magic.

Apart from the historiography of Assam, chronicles written elsewhere in the country also refer to the belief in and practice of magic in Assam. The histories written by the Moghuls and the notes and accounts written by the British writers, all confirm the prevalence of a deeply rooted magical belief and a flourishing magical practice in Assam. In connection with this, it may be mentioned that examples recorded in all these chronologies are not very numerous. However, their qualitative value as pieces of information cannot be neglected.

MAGICAL BELIEFS REGARDING THE ORIGIN OF KINGDOMS AND RACES

KOCH KINGDOM

Magical beliefs are connected with the origin of many kingdoms, dynasties or races and tribes of Assam. The Koch kingdom, for example, was established by Biswa Singha. He was the son of Hira the wife of Hariya Mandal, and the god Shiva. Hariya Mandal was

a common man — a peasant. He worked in the fields and his wife used to carry food there for him. Once, while Hira was carrying food for her husband to the field, the god Shiva appeared before her in the guise of her husband. He ate the food and had union with her under a banyan tree. Her hungry husband, upon his return from the field, scolded her for not serving him food that day. Hira was taken aback and reminded him not only taking of food but also his amours in the field that day. She rebuked him for picking a quarrel for nothing. Hariya was at a loss and went to bed in utter confusion. In his dreams Shiva appeared and told him the secret. Shiva also told him to take proper care of his wife and to maintain her chastity until she gave birth to the child, who was destined to be a king one day. After knowing the truth in his dream Hariya Mandal became joyous and divulged it to his wife and they waited for the baby to come (Sarma 1973: II).

Another version of the story connected with the birth of Biswa Singha has also been found. In this version, the story mentioned above is narrated with some more detail. The story is basically the same but the dream sequence is longer than in the first version. Here the lord Shiva gave some elaborate instructions to Hariya Mandal in the dream. Shiva asked him to go to a particular banyan tree where he would find a sword and a shield under the tree and a monkey on the top of it. Shiva ordered him to preserve the sword and the shield, make an effigy of the monkey, place it facing eastward and worship it once every year. When the monkey changed the direction of its face by itself, the son would become a king (Bhuyan 1958: 10).

This story is incorporated in the *Yogini Tantra* also. Commenting on the magical belief in this story William Robinson writes: "One of the most celebrated of these compositions is the *Yogini Tantra* which mentions the Amows (amours) of Hira and the government of her son; nor is there any doubt that Kamrup is usually considered as the grand source of this system of magic." (Robinson 1975: 152).

CHUTIYA KINGDOM

It is interesting to note that this very story is told, with a little variation, about the origin of the Chutiyas also. The *Deodhai Asom Buranji* records the following story about the origin of the Chutiyas:

In the year 1198 A.D. Birpal alias Birbar alias Goypal, who was a descendant of king Bhismaka, ruled over a hamlet of sixty families of Chutiya people. His wife Rupavati prayed to the god Kuvera for a son. One day when Rupavati was coming back from her mother's house, Kuvera in the guise of Birbar had union with her. As in the earlier story, Kuvera appeared in Birbar's dream and revealed the secret and gave him some instructions. According to these instructions, he was to keep Rupavati in a newly constructed house with the utmost care as she carried his child who was destined to be a king one day. He was to go to that particular tree under which Birpal worshipped Kuvera on the fourth day of the dark half of the month of phagun, where he would find certain objects, which were to be preserved. With the help of those objects the child would become a king one day. Kuvera also warned that if the sacred objects were ever lost or taken away by somebody else the son would be dethroned and banished from the kingdom.

The next day early in the morning Birpal went to the particular tree and found a sword, a shield and a golden cat. He took these objects and kept them carefully in his house.

After ten months a son was born to them, who in course of time became the Chutiya king Gaurinarayan in the year 1224 A.D.

The ninth king Dhirnarayan did not have any issue for a long time. He prayed to the gods for a child and a daughter was born to him. After a few years he worshipped the gods again and this time a son was born to him. The daughter was named Sadhani and the son was named Sadhaknarayan.

When the daughter grew up the king could not find a suitable groom for her. One day while he was taking rest, he saw a squirrel on the top of a tree and instantly declared that he would give his daughter in marriage to the one who could shoot a squirrel with an arrow. An ordinary boy succeeded in shooting the squirrel. The daughter did not want to get married to such an ordinary boy. But the king insisted that she must marry in order to keep his promise. The daughter agreed on condition that her father would have to give her whatever she asked for. The king agreed to this condition. The shrewd daughter asked for the golden cat that had been kept in a golden box since the establishment of the Chutiya Kingdom by Gaurinarayan. The king had to part with the golden cat which he believed would lead to his dethronement. So he gave his kingdom and his three year old son Sadhaknarayan to his son-in-law and went away to the jungle along with his wife. The son-in-law could not remain king for long. After two years his kingdom was annexed by the Ahom king Phusengmun.

There is another version of the story of the origin of the Chutiya kingdom. This version also ascribes the origin of the Chutiya kingdom to magic. The story is as follows:

One day the mother goddess appeared in the guise of a Kirata woman in front of a Chutiya boy who was grazing his buffaloes in the jungle. She told him that she would give him a power with which he could become a king if he gave her the white buffalo of the herd. The boy refused to part with the buffalo. Then the woman told him to make an imaginary donation of the buffalo if he could not really donate it. The boy saw no loss in it and agreed to this. The women then told him to cover the fish which would be given by a *pohari*, that is, a woman fish vendor, the next day. After one day, he was to open it and whatever would be there would have the magical potential to make him a king. He should keep it a secret and offer sacrifices to it. She also warned him that if he gave it away to anybody else, she would leave him, that is, the efficacy of the magic would vanish.

The next day a *pohari,* that is, a woman fish vendor, gave him some fish which he kept in a pot with a cover on it. When he opened the lid after one day he found to his utter surprise two golden cats. After that, he became king and came to be known as Khunta Raja.

After some time a daughter was born to him. The name of the daughter was Sadhani. When she grew up the king could not find a match for her. So he declared that whoever could shoot the squirrel that was in his garden would get his daughter as his wife. When every courtier failed the king asked his woodcutter to try. He was reluctant to try, but when the king insisted, he tried and was successful. Then the king gave his daughter in marriage to the woodcutter.

One day the woodcutter asked his wife with what *tap*, that is, magical power, did her father rule the kingdom so successfully. Sadhani divulged the secret of the pair of golden cats. The woodcutter then drove her away from his house. Sadhani went to her father's place and refused to take food unless her father promised to give her whatever she asked for. When the father promised she asked for the pair of golden cats and with that the woodcutter became a king (Bhuyan 1990: 193).

AHOM KINGDOM

Divine origin is attributed to the Ahom kings also. According to the *Buranjis*, that is, the official chronicles maintained by the Ahom kings by engaging writers, Khunlung and Khunlai were the two grandsons of the god Indra. He came down from heaven to this world with the help of a golden ladder. They stayed at Mungrimungram. But after some time they quarrelled with each other and Khunlung went back to heaven. Khunlai stayed back in this world and his descendants were the Ahom kings. After eleven generations of rule in this world, a Naga man became the king. In the reign of the Naga, the kingdom faced much of hardship. There were famines, epidemics, etc. Then, the learned men of the Ahom performed an augury and discovered that rule by men instead of divine beings, meaning the Ahoms, was the cause of all these misfortunes. Then they searched for and found the descendant of Khunlung and made him the king. After that peace and prosperity was restored to the kingdom. (Bhuyan 1974: 2).

MAGICAL BELIEFS AND PRACTICES IN THE AHOM KINGDOM

During the reign of Sukapha the Kacharis maintained a safe distance from the Ahoms and settled on the other side of the river Dikhou. According to the Ahom chroniclers, there is a magical belief behind the fear of the Ahoms by the Kacharis. The Ahoms used to catch eels by piercing them underwater with a sharp spear-like weapon. The Kacharis were surprised at this and asked the Ahoms how it was possible to harpoon the eels without seeing them. The Ahoms answered that they saw not only the eels underwater but also the interior of the stomachs of the Kacharis. In the meantime a bird named 'bankeng' started singing which sounded like '*toke*' '*toke*', which in Assamese means 'you'. At this, the Kacharis thought that even the heavenly bird pointed at them saying '*toke*' '*toke*'. They thought that it was their turn to be pierced by the fishing weapon. They were frightened and went straight away to their king and narrated the magical phenomenon they experienced with the Ahoms. The Kachari king regarded this as a warning and decided to keep away from the Ahoms (Bhuyan 1974: 26).

During the reign of Pratap Singha, his brother-in-law Momai Tamuli was the Barbarua, that is, an officer of the Ahom king. Once, the king asked the *Deodhai Bailungs* who were the Ahom priests, to foretell his fortune and the fortunes of the Ahom kingdom and the ministers. After the proper calculations, they declared that there would be no misfortune except that the Barbarua would die shortly. The only way to save his life was to strip him of his office and imprison the whole family for a year. The king could not risk the life of his brother-in-law. He kept the predictions of the fortune tellers a secret as advised by them and imprisoned the whole family of his brother-in-law. Everybody was amazed at the uncalled for imprisonment of the Barbarua of the kingdom. After one year the king released him, reinstated him to his office, apologized for the misery inflicted upon him in spite of his innocence and divulged the secret known only to the king and the astrologers (Bhuyan 1974: 78).

MAGIC IN THE KOCH KINGDOM

The kings and the other dignitaries of the Koch kingdom also believed in magic. King Naranarayan and his brother Chilarai received two *Kavachas*, a kind of talisman, from their guru which were supposed to protect them from any kind of evil (Sarma: 1973 ed.: 60).

When Chilarai was captured and imprisoned by the Badshah of Gauda the mother of the Badshah was bitten by a snake. When all other medicine men failed Chilarai cured her with the help of his magic. Subsequently, he was freed as a sign of gratitude. It is said that Chilarai was a great magician and the biting of the mother of the Badshah by a snake was also caused by Chilarai with the help of his magic. The goddess Kamakhya appeared in his dream and asked him to take a piece of rope used for tying boats in the ghats and send it to the house of the Badshah. Kamakhya then turned the piece of rope into a snake and it bit the mother of the Badshah. Then Chilarai cured her with the *Sandahua mantra* which was taught by Kamakhya. The goddess Kamakhya helped Chilarai on condition that he would have to complete the renovation of the temple of Kamakhya which had been destroyed by Kalapahar. When he was freed by the Badshah of Gauda Chilarai and his brother Naranarayan entrusted the renovation of the temple to one Megha Mukdum (Sarma:1973: 105).

There is another story regarding the release of Chilarai by the Badshah of Gauda. Incidentally, this story also ascribes the release to magic. When the soldiers of Gauda captured Chilarai, they took him to their Badshah. The Badshah, in order to test the strength of the Koch general asked him to pull the string of an iron bow. When Chilarai pulled the string with great force, many arrow-heads, which hit him and were buried deep into his muscles, came out one after the other, and fell to the ground. This impressed the Badshah and he immediately released him with due respect (Bhuyan 1958:12).

MAGICAL BELIEF NARRATIVE REGARDING WERETIGERS

There is another common belief among the people of Mayong that the Garo people living in Meghalaya and the adjoining areas possessed the power of transforming oneself into a tiger. Many people narrated the story of Rai Sing Raja of the Garos who transformed himself into a tiger. Rai Sing, in his tiger form, got caught in a trap laid by the people of Mayong. He somehow managed to escape from the trap, but not unhurt. He was pierced by a spear in the leg. The wound mark remained in his leg even after transforming into man which he showed to his "*sakhi*" (friend) who lived in the Mayong area.

BIBLIOGRAPHY

Barua, B.K. (1950). *Sorcery and its Practices in Assam*. Vol.I, No.1. Guahati: Journal of the University of Gauhati.

Bhuyan, S.K. (1947). *Annals of the Delhi Badshahate.* Guwahati: History and Antiquarian Department, Assam.

Bhuyan, S.K. (1958). *Kamrupar Buranji.* Guwahati: History and Antiquarian Department, Assam.

Bhuyan, S.K. (1962). *Studies in the literature of Assam.* Guwahati: History and Antiquarian Department, Assam.

Bhuyan, S.K. (1974). *Satsari Asam Buranji.* Gauhati: University Guwahati.
Bora, M.I. (1936). *Baharistan-i-Chaybi*, Vol.I. Guwahati: History and Antiquarian Department, Assam.
Chatterjee, S.K. (1974). *Kirata Jana Krti.* Calcutta: Royal Asiatic Society.
Gait, Sir E. (1984). A *History of Assam.* Guwahati: L.B. Publications.
Jaggi, O.P. (1973). *Folk Medicine.* Delhi: Atma Ram and Sons.
Lekharu, U.C. ed. (1952). *Katha Guru Carit*. Datta Barua and Company.
Macauliffe, M.A. (1909). *The Sikh Religion*. Vol.IV. London: Oxford University Press.
Rajguru, S. (1988). *Medieval Assamese Society*. Nagaon Asomi Prakashan.
Robinson, W. (1975). *A Descriptive Account of Assam*. Delhi: Sanskaran Prakashak.
Sarma, N.C. ed. (1973). *Darang Rajbongsavali.* Guwahati: Bani Prakash.
Sarma, S.N. (1986). *Asamiya Sahityar Samikhyatmak Itibritta.* Guwahati: SP Publication.

Дилип Кумар Калита

АСАМСКЕ МАГИЈСКЕ ПРИЧЕ-ВЕРОВАЊА

ЗАКЉУЧЦИ

У североисточној индијској држави Асам живе бројне етничке групе и све имају своја предања о пореклу, усмена или писана. Она често почињу причом-веровањем којом се утврђује божанско порекло првог владара. Даље се сазнаје да су многи зачетници краљевстава рођени из везе богова и људских бића. Отац у таквој вези обично је био бог, док су мајка и жена биле људска бића. Неки од владара су на овај свет дошли право с неба.

Поред тога, неки владари поседују магијске предмете који су кључни за њихов успех, а кад би они прешли у туђе руке, династија би обично доживела крах. Такве приче се преносе унутар етничке групе која верује у њихову истинитост. Савремено образовање и поглед на свет данас су, наравно, довели до њихових прагматичких интерпретација.

Предања се не преносе само усмено, она се налазе и у разним писаним историјама. Асам има дугу традицију писаних историја и многе од њих укључују и приче-веровања.

Tatjana Vujnović
PhD student, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
tatjanavujnovic@gmail.com

SERBIAN ETIOLOGICAL BELIEF FOLK TALES ABOUT PLANTS ORIGINATING FROM EXCRETIONS AND BODY PARTS OF SUPERNATURAL BEING AND HUMANS[1]

ABSTRACT

This paper discusses some etiological belief tales regarding the origin of different plants or features of some plant species originating from the excretions and body parts of supernatural beings and humans. The relationships between these oral narratives and myths are also explored and special emphasis is placed on a cycle of narrative variations about the mythical creation of the world from the parts of the divine body or its excretions. One example of these thematic variations is a myth about the origin of plants, which describes the violent death of a divine being from whose body vegetation sprang. According to some researchers, relics of this myth are etiological and mythical belief tales about the origin of plants such as the grape vine, the blackberry, tobacco, the peony, etc., which came into being through a process of transformation and resemantisation. Some of these tales were recorded in the Serbian linguistic area during the 19th and the 20th century.

This paper explores the ways these myths were transformed into belief tales in Serbian oral tradition and analyzes the changes introduced at the level of the act of creation, the creative subject or the source of creation, as well as the materials and objects created. Additionally, this paper addreses how this model is realised in other genres, such as epic and lyrical poetry, where certain plants grow from the graves of innocent victims.

Key words: myth, etiological legend, origin of flora, violent death, plants, Serbian traditional culture

* * *

One concretisation of the creative process, i.e. cosmogony, is a universally widespread mytheme about the origin of the world of vegetation from the body of a deity that died violently, which is well-known in literature as the Hainuwele mytheme[2]. In Serbian tradition, the oldest mythical layer has not been completely preserved, however some fragments still

[1] This paper is based on research conducted as part of the project *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (Aspecs of identity and their forms in Serbian fiction, No178005), led by Professor Gorana Raičević at the Department of Serbian Literature, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. The project is financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

[2] This mytheme is one variant of the story about the divine creation of the elements where a divinity "takes the elements from itself" in a way (Meletinski 1983: 198, 199). The name Hainuwele was introduced by the anthropologist A. E. Jensen, who borrowed it from the Indonesian myth about a murder of a girl whose body was cut into pieces and buried in several places from which then edible plants grew. This type of creation myth is characteristic for archaic agricultural communities (Jensen 1963:107-112).

exist in etiological legends.[3] Narratives about some species of plants originating from body parts or excretions of supernatural beings and humans are a subtype of this and probably a reflection of the mythical story about the origin of vegetation. Etiological legends of this type were recorded in the Serbian linguistic area during the 19th and 20th century and were first published in 1867, in the book *Живот и обичаји народа српског* (*Life and Customs of the Serbian People*) edited by Vuk Stefanović Karadžić.[4] This paper aims to show how this mythical pattern is realised in narratives from the Serbian oral tradition through selected examples of the commonest legends of this type which include those about three plants: the grapevine, basil and the peony.

According to one legend about the origin of the grapevine (*Vitis vinifera*), God cut off the tip of his finger and from his blood that fell on the ground a plant grew. This is the reason why its fruits *are used for Communion*.[5] Belief in the special powers of the grapevine is very strong in the Balkans because people believe the juice from the grapes to be holy (Banović 1918: 185). Similarly, Orthodox believers in Herzegovina and Kosovo *would not take a sip of wine* on Good Friday, the day Christ was crucified, *because they think they would be drinking Jesus' blood* (Мићовић 1952: 158; Вукановић 1986: 392)[6]. This legend thus explains the origin of the plant, but also how its fruit entered ritual practice. Both its origin from divine blood and traditional notions about the grapevine, i.e. vine, clearly relate to the mythical story about the origin of vegetation. The folk understanding of Communion as feeding on the very "substance of divinity" stems from this as well.[7]

In the same way, the motive for using basil (*Ocimum basilicum*) in church rituals and it being considered "a flower dearest to folk" can be interpreted by its miraculous origin from St. Sava's tears (Драгичевић 1908: 462). Furthermore, people believe this plant to be holy and have healing powers because it rose from "Christ's navel" (Ђорђевић 1938: 231-232). The consecration of basil is explained in a short exposition and it is used in church at specific times on the day of St. Makavejs (1 August) when, according to the folk legend, this flower was found on Christ's grave (Грбић 1909: 71). According to another variant of the story, basil first grew on Golgotha, where Christ was crucified (Софрић 1912: 34)[8].

---

[3] Starting with the definition of E. Meletinski, that myths explain the existing social and cosmological order which is understood in a culture-specific way, Nada Milošević-Đorđević concludes that etiological legends, by their function and topics, are fragments taken from myths (Милошевић-Ђорђевић 2000: 118).

[4] One such legend can be found in the chapter "Постање гдјекојијех ствари" (Origins of various things) where the origin of tobacco is described as follows: "The Serbs say that tobacco grew from the insides of the cursed Arius, and this is why it is a sin to smoke tobacco"(Караџић 1867: 231). Translations of all citations of Serbian authors have been done by the translator of this paper.

[5] This legend is further expanded on with the story of the devil who, wanting to make the grapes sweeter, severed his own finger, from which a blackberry plant grew. This is why, *to this day, people do not eat blackberries before they can eat grapes, even while they are still green* (Мијатовић, Бушетић 1925: 116).

[6] The poems from Slovene oral tradition speak of grapevines and wheat which rose from the blood of the crucified Christ (Štrekelj 1897; No. 452, 455, 456).

[7] A consequence of the myth is that edible plants are considered holy, since they came from the blood and body of a divinity. Consumption of these plants thus implies feeding on the divine creature (Elijade 1991:38).

[8] Regarding symbolism and function in Slovene tradition, see Усачёва 1991: 92-99.

This mytheme of how the plant appeared on Christ's grave or at the place of crucifixion, is international and can be found in the traditions of many Christian peoples[9]. In Serbian oral tradition this story model is related to national saints. One such legend speaks about a grapevine that grew from the grave of St. Simeon in the monastery at Hilandar after his relics were moved to the Studenica Monastery at the beginning of the 13th century. This plant was once believed to have a special power to secure offspring for barren couples and to help nursing mothers produce enough milk[10] (Аврамовић 1848: 19; Дучић 1884: 18-19). According to a legend, after the transfer of St. Simeon's remains, a similar miraculous grapevine grew from the Studenica vault and many people went there to be cured (Павловић 1965: 51; Ђурић 1988: 17). Unlike the Studenica grapevine, the grapevine of St. Simeon from Hilandar still persists, as well as the belief in its healing powers.[11] Monks from Hilandar still give away the miraculous grapes[12], and the legend about their origin and experience of the people who tried them are also publicly available through the media.[13]

In all these examples, plants acquired sacral value as well as healing and magical powers by taking part in the ancient heavenly source[14] (Eliade 2004, Elijade 2011:352-355), which involved the sacrifice and death of a supreme being. In these legends, death is "creative",

[9] Many ancient mythical elements about the creation of vegetation from the blood of a martyred deity and a mythical unity of people and plants can be identified in Christian legends about the origin of plants at the place of the crucifixion. In the traditions of various Christian peoples there are legends about a healing species of plant which first grew at the Golgotha, or about wheat growing from the dismembered body of Christ and the vine from his blood (cf. footnote No. 6), etc. (Eliade 2004, Elijade 2011: 352-355)

[10] This grapevine grew near the grave of Uglješa, who died at a young age. The poem about the building of Skadar speaks of his family. A young woman was built into the walls of the city, but two windows were left open for her breasts, so that she could keep nursing the child: "Како таде, тако и остаде,/ Да и данас онђе иде рана/ Зарад` чуда, и зарад` лијека,/ Која жена не има млијека" ("As it was then, so it is now /still women go there/for the miracle, for the cure/ they who have no milk"; Караџић 1845б: No. 26). The poem about the building of Skadar and the healing nature of the Hilandar grapevine led Radojičić to the conclusion that the legend about the Hilandar grapevine was first related to the grave of the young man, and only later was it ascribed to St. Simeon (Радојичић 1961: 270).

There was also widespread belief among the Serbs that substances taken from the place of a building sacrifice were very beneficial. Nursing women who did not have enough milk were therefore advised to eat a bit of moss growing on the place where a woman has been built into the structure (Радуловић 1933: 53).

[11] Radenković emphasizes the sources of the belief in the marvellous power of the Hilandar grapevine in Biblical symbolism as well as in the function and the meaning of this species in the traditional culture of the Slavs (Раденковић 1986: 47-52).

[12] Together with the plant, they also give them "Упуства неплодним супружницима прикупљена из светога писма" (Instructions for the spouses taken from the Holy Scripture), which is now available in electronic form as well: http://www.veronauka.org/biblioteka/Bibview.asp?ID=416.

[13] The commonest media here are numerous internet pages which inform about the healing powers of St. Simeon's grapevine. To mention just a few: http://www.spc.rs/sr/loza_svetog_simeona, http://www.rtv.rs/sr_ci/drustvo/cudotvorna-loza-svetog-simeona_164423.html, http://www.svetigora.com/audio/by/title/ljekovita_loza_sv_simeona.

[14] No plant is neither holy nor healing by itself, but because of a heavenly source where it played a part at a decisive cosmic moment (Eliade 2004, Elijade 2011: 352-355).

just as it was in the mythical model (Eliade 1991:38), not only because a new form is created, but also because human life is renewed through the healing and restoration of fertility.

Miraculous origins are also ascribed to the grapevine which is the symbol of the Ostrog monastery. According to the legend, a grapevine soon grew from the living soilless rock where St. Vasilije *relinquished his soul,* and it still bears fruit despite adverse climatic conditions (Никчевић 2009: 89). The plant is, in this case, related to traditional notions about the soul, which leaves the body after death and searches for "a new home", with a tree (vine) or rock (living rock) being the most suitable objects for the soul to attach itself to.[15]

The motif of plants growing on graves or places of death varies in folk poems (i.e. legends in verse form)[16] which speak of the demise of innocent heroes. Thus, the final segment of the poem about the death of the last ruler from the Nemanjić dynasty who was killed by an illegitimate pretender to the throne, King Vukašin, says that a basil plant grew in the middle of winter from ice at the place where Czar Uroš died an innocent death (Кашиковић, based on Чајкановић 1994:43). Similarly, according to another poem, basil and immortelle grow from the blood of Jelica who was tied to the tails of horses by her brothers and torn apart because one of their wives had falsely accused her of infanticide (Караџић 1845б: No. 5). Although she was not canonized officially, the cult of Sister Jelica is very common in the area of Braničevo where the Zaova Church[17] containing Jelica's grave and icon is located. On the day of *Biljani petak* (*Friday of the plants*), local women from the area gather plants on Sopot Hill. These plants are believed to have been sprinkled by the blood of the innocently killed Jelica and can therefore heal both people and cattle (Павловић 1965: 230). In his paper about the cult of Sister Jelica, Pavlović stressed the analogy between this plot and the myths about deities who were torn apart and from whose bodies elements of the world were created (Павловић 1965: 219-220)[18].

Poems with motifs of this kind preserve the memory of mythical origins, and this is confirmed by the circumstances of their performance at ritual times when, according to mythological understanding, the primordial acts of the gods are reaffirmed (Meletinski 1983:221-225, Eliade 2004a:69-76). In Serbian oral tradition, there are numerous ballads about lovers separated by death, and they usually end with the descriptions of plants growing entwined on the lovers' graves. According to written records, poems with such content were common at wedding rituals[19], whereas Bulgarians have preserved these ballads as a part of rituals related to calendar holidays[20]. The context of performance indicates that these poems

[15] In Serbian tradition, the soul most often attaches itself to the tombstone or the plant which is often planted on a grave (cf. Зечевић 2007: 69-71). Such plants are considered taboo and shadowy, i.e. the place where a soul resides (Чајкановић 1994: 279). About South Slavic beliefs in the translocation of the soul after death, see Marjanić 2004: 208-248.

[16] According to Heda Jason, legends can have both the prose (which is more common) and verse form (Jason 1975:42).

[17] Zaova means '*sister-in-law',* and in this particular case, *'the husband's sister'.* The website of the Zaova Church: http://www.manastiri.rs/eparhije/branicevska/zaova/zaova.htm

[18] In numerous variants of this poem, in addition to plants, water also appears from the dismembered parts and the blood of Jelica. This is also a remnant of a very old mythical and religous pattern about the ancient sources of water (Jokić, *forthcoming*).

[19] Two separate performances of ballads about the lovers separated by death in the course of the wedding celebration were recorded in the 1950's at Kosovo and Metohija (Васиљевић 1950: 423; No. 304).

[20] Karanović's comparative research (2006: 179-191) of Serbian and Bulgarian variants of the

could be interpreted as a ritual imitation of primordial destruction (killing of a deity) and creation (the world of vegetation).[21]

In Serbian variants of these poems, a grapevine in combination with some other plant usually grows from the grave of a young couple, as is exemplified in these verses:

Поред Иве Јелу укопаше,	Next to Iva Jela was buried
Кроз земљу им руке саставише,	Underground their hands were joined,
А у руке румену јабуку,	And an apple put in them
Нек се знаде да су драги били.	May everybody know
	how dear they were to one another.
Мално је вриме постајало,	Much time had not passed,
Из момка је зелен бор никао,	From the boy a pine grew,
Из дивојке винова лозица,	From the girl, a grapevine,
И фата се бору за огранке,	That embraced the pine's branches
Ка` дивојка момку око врата.	As a girl would embrace her beloved.

(Караџић 1845а: No. 343)

This motif is present in various ballads, as in the poem *Nahod Momir*, which speaks of a brother who was unjustly accused of incestuous sin with his sister and hanged, after which his sister killed herself. After the funeral, a pine tree grew from Momir's grave, and a grapevine from Grozdana's (*grozd* means *grape*), *на се виje лоза око бора/ к`о сестрина око брата рука (so wrapped was grapevine around the fir/as a sister's hand around her brother;* Караџић 1845б: No. 29). The etymological relationship between the sister's name and the fruit of the grapevine is evident here. A similar example is the epic poem about the hajduks who attacked a wedding party, whom they then tortured and killed together with the bride and the groom. When, some time later, the murderer came back to the crime scene, he saw „на момку зелен бор никао,/ На ђевојци винова лозица" (from the boy a green pine grew, and from the girl, a grapevine; Грђић-Бјелокосић 1898: No.71), or found two intertwined grapevines, one black and the other white, which grew on the spot where he had left the dead bride and the groom (Ястребов 1886: 232-234).

In the examples from other peoples' traditions, researchers have noticed that posthumous transformation of human life into plants is usually preceded by violent death,[22] which is confirmed by Serbian oral heritage as well. Elements of the ancient mythical story about plants growing from a murdered or sacrificed deity's dismembered body are evident in these transformations. Furthermore, they contain the idea that a violent death leaves behind an unsettled soul which strives to remain in this world (cf. Elijade 2011: 266, 357-358) and in these examples achieves this by transforming itself into a plant. One of the internationally

ballads about lovers separated by death revealed the connection of these plots with the mytheme of the primordial murder.

[21] This primordial murder introduced "sexuality, death, institutionalised religions and social institutions." Reminiscences of this act became components of various rituals (cultic activities), thus bringing the myth to life (Jensen 1965: 166-168; Elijade 1991: 38).

[22] Death from natural causes rarely causes the growth of plants. Vegetation most often occurs as a consequence of a murder or a very violent death of supernatural beings and people (Eliade 2004).

widespread myths related to these *dramatic events* speak of the origin of flowers where a large battle took place (Eliade 2004).

In the oral tradition of the Serbian people, this motivational pattern[23] is realised in etiological legends about the origin of the peony (*Paeonia*). The legend which states that the Spasovica Church in western Bulgaria was built by a Serbian king to mark his victory in a battle against the Bulgarians, also says that there are many peonies which, according to what people believe, have grown from the mixed blood of fallen Serbs and Bulgarians (Ђорђевић 1899: 52).[24] A similar example is found in a travelogue from the end of the 19th century from the Topolica Region in southern Serbia. Inhabitants there say that in the *old times*, the nearby Dobričko field was once a huge battlefield where *different religions* collided. From their blood grew peonies of different colours: black from the Roma, blue from the Turks and red from the Serbs (Ђорђевић 1896: 52).

One such most famous legend which belongs to the living tradition and is a part of the Serbian national identity, speaks of Kosovo peonies (*Paeonia peregrina Miller*). According to the narrative, this flower grew from the blood of Serbian soldiers who died on Vidovdan in 1389 at the Battle of Kosovo[25]. At the places of greatest clashes, peonies grew the thickest and largest (божур се *нагушће расплодио и најкрупнији је цвет истерао;* Тројановић 1911: 925).[26] Local inhabitants even say that these flowers, because of their origin, "do not smell nice but foul, because they grew from the blood of humans and horses" (Павловић 1965: 230). Contemporary field research among the remaining Serbian population in Kosovo and Metohija has shown that the legend about the origin of the peony is still alive. Narratives about the flower which originated from Gazimestan[27] and can grow only there, "where they died, where the blood was shed," has a specific function in the current existential circumstances (Питулић 2012).

These legends are just some examples of stories about the creation and origin of vegetation. These plants appear or grow from the graves of Christ and saints, their blood and tears, from the graves of innocent heroes and the blood of dead warriors. A new form of life in these narratives grows from the self-sacrifice of the Saviour through divine creation from a divine body or the blood and death of people. These stories of plants' origins with an evident mythical texture also explain the function of a species by relating it to Christian teaching and practice. At the same time, they are a kind of epilogue to the events of national history, a part of a saint's cult or are related to characters not yet confirmed by history. Therefore, stories

[23] This motif is present in lamentations for the warriors killed on the battlefield. Not knowing where the remains of her brothers are, the sister expresses her sorrow in the lines: *Лешина ти останула/ Гавранови нападали,/ А месо ти разносили, / Црна земља крвцу пила/ Па се опет сестра нада,/ Ту ће руже изникнути,/ Јунаци се туће купит* (*Carcasses are all that remain/Ravens attack/Your flesh they carried off in every direction/The black soil drank your blood /So the sister hopes/That roses will grow there/For the heros to gather here again*; Шаулић 1965: 192-193).

[24] This was a battle between the Serbs and Bulgarians which took place on 28 June 1330, near Velbužd (today Ćustendil). The Serbian army in this battle was led by the king Stefan Dečanski.

[25] A century ago Trojanović (1911: 924-928) emphasized the international nature of this motif, comparing Serbian legends about the origin of the Kosovo peony with Breton narratives about red clover which grew from the Breton heroes killed in the battle. About the meaning of peony in Serbian traditional culture, see Knežević 2004: 79-103, Pitulić 2007: 9-20.

[26] One variant of this legend states that the peony used to be only white, but turned red from the Serbian blood shed at Kosovo and this type then spread everywhere (Софрић 1912: 15).

[27] The field where the Battle of Kosovo took place in 1389.

with international topics, plots and motifs here function as elements of a local, ethnic and confessional identity. This is why some of these legends still are a part of the living tradition and are passed on in various ways.

BIBLIOGRAPHY

Аврамовић, Димитрије (1848). *Света Гора са стране вере, художества и повестнице*. Београд: у Княжеско-Србской Кньигопечатньи.

Banović, Stjepan (1918). "Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena*. XXIII: 184-214.

Васиљевић, Миодраг А. (1950). *Југословенски музички фолклор I. Народне мелодије које се певају на Космету*. Београд: Просвета.

Вукановић, Татомир (1986). *Срби на Косову* II. Врање: „Нова Југославија".

Грбић, Саватије М. (1909). "Српски народни обичаји из среза Бољевачког". Српски етнографски зборник. XIV.

Грђић-Бјелокосић, Лука (1898). *Из народа и о народу. Смиље и босиље*. Књига 3. Нови Сад: штампарија Ђорђа Ивковића.

Драгичевић, Томо (1908). "Народне празноверице (Жепче)". *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*. XX: 440-466.

Дучић, Нићифор (1884). *Старине хиландарске*. Београд: Штампарија Краљевине Србије.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1896). "Поред Топлице: путописне белешке". *Браство*. 18: 14-104

Ђорђевић, Тихомир Р. (1899). "Једно предање у Ћустендилу". *Караџић: лист за српски народни живот, обичаје и предања.*I: 12.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1938). *Зле очи у веровању јужних Словена*. Београд: Српска краљевска академија.

Ђурић, Војислав Ј. (1988). *Благо манастира Студенице*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Elijade, Mirča (1991). *Istorija verovanja i religijskih ideja I. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*. Translated by B. Lukić. Beograd: Prosveta.

Eliade, Mircea (2004). *The Herbs Under The Cross*. Creation And Destruction In Folk Culture. Plural Magzine: 24. Retrieved 25th November 2012, URL:http://www.icr.ro/bucharest/creation-and-destruction-in-folk-culture-24-2004/the-herbs-under-the-cross.html

Elijade, Mirča (2004a). *Sveto i profano*. Translated by Z. Stojanović. Beograd: Alnari.

Elijade, Mirča (2011). *Rasprava o istoriji religija.* Translated by D. Janić. Novi Sad: Akademska knjiga.

Караџић, Вук Стефановић (1867). *Живот и обичаји народа српског*. Беч: У наклади Ане удове В.С. Караџића.

Зечевић, Слободан (2007). *Култ мртвих код Срба*. Београд: Службени гласник.

Jason, Heda (1975). *Ethnopoetics: a multilingual terminology*. Jerusalem: Israel Ethnograpfic Society.

Jensen, Adolf E. (1963). *Myth And Cult Among Primitive peoples*. Translated by M.T. Choldin and W. Weissleder. Chicago: The University of Chicago Press.

Јокић, Јасмина (2013). "`Црне очи – два бистра кладенца`: Култ извора у усменом поетском стваралаштву". 42. Међународни научни скуп слависта у Вукове дане. (*forthcoming*)

Карановић, Зоја (2006). "Српске и бугарске народне баладе о смрћу растављеним љубавницима", *Научни трудове на ПУ „Паисий Хилендарски*". Пловдив*:* УИ „Паисий Хилендарски". 41/1: 179-191.

Marjanić, Suzana (2004). "Južnoslovenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze". *Кодови словенских култура*. Београд: 9: 208-248.

Meletinski, Elizar M. (1983). *Petika mita.* Translated by J. Janićijević. Beograd: Nolit.

Мијатовић, Станоје/ Бушетић, Тодор (1925). "Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу". *Српски етнографски зборник*: XXXII.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2000). *Од бајке до изреке (Обликовање и облици српске прозе)*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, Чигоја штампа.

Мићовић, Љубо (1952). "Живот и обичаји Поповаца". *Српски етнографски зборник*: LXV.

Павловић, Леонтије (1965). *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј.

Питулић, Валентина (2007). "Семантика божура". У: *Семантика божура: усмено Косово*. Београд: Алтере; Косовска Митровица: Филозофски факултет: 9-20.

Питулић, Валентина (2012). "Преживели облици предања на Косову и Метохији и њихова функција у новонасталој животној стварности". (*forthcoming*).

Раденковић, Љубинко (1986). "Чудотворна лоза хиландарска". *Етнолошке свеске*. VII: 47-52.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1961). "О младом младенцу Угљеши Депотовићу". *Летопис Матице српске*: 137/ 387: 265-271.

Радуловић, Илија (1933). "Из народне медицине у околини Подгорице". *Гласник етнографског музеја.* Београд: 8: 52-59.

Никчевић, Р. (2009). *Свети Василије Острошки: чудотворац и исцелитељ*. Цетиње: Светигора.

Караџић, Вук Стефановић (1845а). *Српске народне пјесме. Књига прва у којој су различне женске пјесме*. Беч: Штампарија Јерменскога манастира.

Караџић, Вук Стефановић (1845б). *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије.*Беч: Штампарија Јерменскога манастира

Софрић, Павле (1912). *Главније биљке у народном веровању и певању код нас Срба. По Ангелу де Губернатису*. Скупио и саставио Нишевљанин (Павле Софрић). Београд: БИГЗ.

Тројановић, Сима (1911). "Српско-бретонско предање", *Српски књижевни гласник*, 27: 924-928.

Усачёва, Валерия Васильевна (1991). "Этноботанический этюд: Базилик Ocimum basilicum L". *Studia slavica*. К 80- летию С. Б. Бернштейна. С: 92–99.

Чајкановић, Веселин (1994). *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ, БИГЗ, ПРОСВЕТА, ПАРТЕНОН, М.А.М.

Шаулић, Јелена (1965). *Лирска народна поезија Црне Горе*.Титоград: Графички завод.

Štrekelj, K, ed. (1897). *Slovenske narodne pesmi*. Ljubljana: Slovinska Matica: Tiskarnica R. Milić.

Ястребов, Иван Степанович (1886). *Обичаи и песни турецкихъ Сербовъ*. С. Петербург: Типогрфія В. С. Балашева.

Татјана Вујновић

СРПСКА НАРОДНА ЕТИОЛОШКА ПРЕДАЊА О ПОСТАНКУ БИЉА ОД ИЗЛУЧЕВИНА И ДЕЛОВА ТЕЛА НАТПРИРОДНИХ БИЋА И ЉУДИ

ЗАКЉУЧЦИ

У овом раду испитују се етиолошка предања која говоре о настанку различих биљака или особина одређених врста биља и растиња, од излучевина и делова тела натприродних бића и људи. Такође, истражује се веза ових усмених творевина с митом. Посебно се обраћа пажња на онај круг сижејних варијаната митског стварања света од делова божанског тела или његових излучевина. Једна од конкретизација ове сижејне варијанте је мит о настанку биља који говори о насилној смрти божанства, из чијег тела настаје свет вегетације. Према мишљењу истраживача, као реликти овог мита, процесом трансформације и ресемантизације, постала су етиолошка и митолошка предања, чији су примери забележени на српском језичком простору (о настанку божура, босиљка, дувана, купине, лозе и др.).

У раду се истражују начини преображавања овог мита у предање у српској усменој традицији, при чему се разматрају промене на нивоу чина стварања, субјекта који креира или из кога се ствара материјал, као и предмет који се саздаје. Такође, узима се у обзир реализација овог модела у другим жанровским облицима, као што су епске и епско-лирске песме, у којима биљке расту из (гробова) невино страдалих.

Snežana D. Samardžija
Faculty of Philology, University of Belgrade
markosoft@eunet.rs

STOLEN LAND (A MOTIF IN THE SYSTEM OF GENRE RULES)

ABSTRACT

Over the course of civilization, different nuances of the themes of oppositions of wild vs. tame and someone else's vs. one's own, have kept coming to the fore. A mythical dividing line between chaos and the cosmos varied every time a space was to be claimed for a farm, an orchard or a vineyard or in order to build a house, a town, a monastery or a bridge. These endeavours were therefore accompanied by sacrificial acts devoted to nature itself as a higher force, since they were instances of ancient boundaries being crossed. Gradually, regulations were created, both in terms of social conventions and tradition, which defined the right of an individual to a piece of land that was his own, inherited, bought or received as a gift. Appropriation of somebody else's land has a specific stylistic expression in oral prose, regardless of whether the centre of narration is an interpretation of how living species or localities came into being, a consequence of a violation of an ethical code or a combination of these elements. When elements of fantasy are absent, the etiological component is modified, and rationalization brings the narration closer to a real-life story. A temporary triumph of thieves and perjurers is undone through punishment and expressed in the form of a moral conclusion. Narration combines the strength of a belief, the customary and legal norms of the community along with different etiological, ethical and historical elements of narrative structure.

Key words: legend, a real-life story, oath, ethics, rationalization, function of form.

* * *

Contrary to stylised cosmogonic concepts, more recent layers of tradition include the motif of possession of land and private property. It is through them that one recognises the contours, not of ancient times of creation, but of a historical epoch. The original separation of chaos from the cosmos, as 'culture against nature' (Meletinski 1983:215[1]) created space for a new type of conflict – that between nature and man. In conquering the world, people shifted boundaries. Changes of property lines and in contours of the landscape, however, also implied a severe transgression. Turning the wild and the strange into something tame and one's own was not just endangering nature, but also contradicting the Maker, who had established the original order. Still, nature, culture, social communities and various divine forces could be appeased through sacrifice, the exact nature of which also changed over time. Remains of sacrifices made for construction have been found at various archaeological sites. Adaptations of motifs transmitted orally, long after this view of the world had changed, testify to this human obligation[2]. At the level of a social system, acquisition of land and the

[1] Based on Serbian translation of E. M. Мелетинский (2012). *Поэтика мифа.* Moscow: Knizhniy Mir.

[2] Folk poetry in various ways speaks of dangerous consequences of erecting new structures (Геземан 1925: 155; Караџић 1845/1988: 26). In addition to epic poetry and ballads which complement rituals, there is also a cycle of legends about talasons. Talasons appeared after death of a man or an animal whose shadow had been built into the foundations of a building (Зечевић 1981:109; Тројановић 1983).

right of ownership were presented differently. New types of conflict did not occur between man and nature, but between people themselves. They were motivated by the same intention, but, as a rule, both territory and power were enlarged by force or deceit.

ACQUISITION OF LAND, BOUNDARY STONES AND WITNESSES

Epic poetry preserves the privileged position of the ruler as God's emissary among mortals. Tsars and kings possess territory, whether big or small, and their vassals acquire their possessions in various ways. Although oral prose does not present themes in the same way, construction of cities is typically followed by various miracles. For example, 'The Serbs say that Constantinople was not built by men, but by itself' (Филиповић and Добрашиновић 1969:180[3]). The fate of Kotor crucially depended on the agreement between Tsar Stefan and vila (Филиповић and Добрашиновић 1969:181). Rewarding deserving individuals was another standard means of acquiring land. Proverbs and cultural and historical legends present versions of the right of Bey Kopčić over Duvno, which invariably end with his demise. Furthermore, although adaptations are localised, the international and archaic motif of measuring the land one can acquire by the distance that can be covered on a horse in a day must have been taken from an older oral tradition (Палавестра 2003: 162,163, 377).

This still did not mean that only supernatural forces, tsardoms and feudal lords fought over land. Ordinary people dealt with the same temptations. This naturally created the need to sanction attempts to steal somebody else's property, as testified to by written legal norms and unwritten ethical principles.

According to medieval Serbian monuments, lands could belong to 'the king or the state, the Church or a landowner', and inheritance was differentiated according to whether the land had been bought or acquired as dowry. This held for serfs as well as for lords (Новаковић 2002:78, 102-104). Ideally, the boundary between properties followed the shape of the landscape, but boundary stones were also used. Two documents from the time of Stefan Dečanski (Новаковић 2002:55), as well as special provisions found in *Dušan's Code* (1349 -1354) testify to disputes over boundaries: 'As for the village boundaries, both parties must provide witnesses, half from one side, and half from the other, according to law, and it will be as they say' (Старчевић 2002:90). Insights into public and private life show the nature of communication and how collective knowledge was orally transmitted.

Examples of trials which took place until the 19th century confirm the proportion of witnesses (12/24) which were chosen among the oldest people. There was also another rule related to the way in which they were summoned: the old men would 'swear, together, *by a horrible oath* that they would say what they know' (Новаковић 2002:56). This established a double ethical guarantee, since the sin of stealing could be increased by the fatal consequences of swearing a false oath (Недић and Младеновић 1973:97). The rules certainly applied during periods with an established concept of property (of an individual, a fraternity, or a village), but there were still no deeds or cadastres. In addition to the authority of old men, a notable precedence was given to the spoken over the written word. In fact, more recent written documents, judicial records or provisions of Byzantine law and Dušan's Code, also

[3] Translations of all citations of Serbian authors in this paper have been done by the translator of this paper.

seem to be 'folk or village customs, simply copied into the law and validated by the authority of the state' (Новаковић 2002:55).

One example of this is the memory of a trial by means of 'a clod of soil, a thorn and a stone' which dates from the second half of the 19th century. All interested parties were present, as well as a priest and some sort of a jury who as a group served as a collective witness. The litigant carried along the boundaries of the property a stone and a clump of soil in which a thorn had been inserted. Even though the task seemed an easy one and suitable for the legalisation of theft, various outcomes were possible. Having attempted to usurp another man's land, the man fell under 'the weight of the clod, the thorn, the stone and his own conscience, and had to be taken into the hut, neither living nor dead, where he died on the third day in the greatest of pain' (Грђић-Бјелокосић, 153).

The circumstances of this event emphasize psychological tension. That the ritual was effective was confirmed by new eyewitnesses, which becomes proof that the report is truthful. The timing is condensed in order to serve ethical conventions, because the penalty comes immediately. The sudden death is related to the transgression as a correlation between cause and effect. This kind of authentic episode from everyday life exhibits the dynamics of the process which brings a legend closer to life, and makes life part of a story (Karanović 1989: 107-108). In addition to legal monuments or examples of trials over boundaries, a cycle of legends has a similar function. Their practical application combines cultural, historical, ethical and etiological elements.

WHAT IS TAKEN BY FORCE IS CURSED[4]

Etiological legends interpret the origin of flora and fauna or the causes of permanent changes in the form of living beings and contours of the landscape. Regardless of how prominent older layers of tradition, Christianisation processes, biblical elements or apocrypha are, a narrative base is built with the help of an (unwritten) ethical code. By breaking moral principles on earth, a man, a plant or an animal would set in motion fatal consequences, which in some cases would in turn influence the very order of the cosmos (Филиповић and Добрашиновић 1969:174). 'The origin of a natural phenomenon is interpreted through a metamorphosis, with the phenomenon being, by its very existence, confirmation of the veracity of the narration' (Милошевић-Ђорђевић, 2000:117-118). The fictional world (the content of legends) is reflected in many ways in the experience of the community (material evidence, historical or quasi-historical memories and ethical norms).

For example, in Slavic tradition there is a consistent explanation of the origin of the mole: A man who wanted to enlarge his property by stealing from his neighbour and making fools of the judges hid his son underground (Милићевић 1894/1984:54). The child was supposed to testify falsely to his father's benefit, which was also his own, since he would later inherit the expanded property, maybe even enlarge it further by similar means and pass it on to his own descendants. However, an invisible higher force from the heavens or from the bowels of the earth judged the sin and interfered with these mortals' intentions, conflicts and interests. In the end, the thief got the land, but lost his son. The boy was turned into a mole, forever tied to the darkness of the underground tunnels and the world of the dead.

[4] Караџић 1839/1987, No. 4137 and curses No. 5145-5474.

The structure of these legends is divided into two directions, since the structural factors (origin of the mole, theft of land) allow for the transfer of narrative focus, which leads to modifications in the genre. Even when an interpretation of the origin of the mole is primary, metamorphosis is always the consequence of a misdeed. Blindness, underground life, and becoming a chthonic animal are all interpreted as God's punishment for digging into the earth on Annunciation Day or the destruction of the Garden of Eden (Гура 2005:197). If a species originates from a human being, transformations are a consequence of violated rules of behaviour: God punishes if one ploughs on Easter, a father's curse befalls sons who fight over land or a cheated brother exacts revenge because of unjustly placed boundary stones (Гура 2005:198). The long life of the framework of the story relies on the human desire to acquire land by dishonest means. Even if the attempt at fraud is successful, the peasant's loss is complete, since the loss of a son means that his family will die out. The turn in the story places emphasis on another archaic complex of beliefs – a belief in the magical power of the word, which is important at judicial trials as well. Motivated by misfortune, injustice or passion, a curse directed at another always comes true. An oath has the same role, but its structure makes the subject and the object of the saying identical. Swearing a false oath is therefore extremely dangerous.

An etiological legend has a double ethical wrongdoing (theft and false oath), as well as prominent fantasy elements. Consistently with the rules of the genre, metamorphosis is submerged into a realistic situation of fighting over a property boundary, and 'speaking' of the earth becomes a part of a seemingly successful attempt at fraud. Imperceptibly, although efficiently, three temporal planes are involved (Karanović 1989:114). The unspecified past is evoked in the narrative communication which takes place in the present with new examples of stealing somebody else's property. There are consequences in the future which are fatal for anybody who carries out a similar action. There are no personal names of the actors, nor a concrete chronotope in the narrative, but nevertheless, the level of credibility is still high (Karanović 1989:107-108). The domination of fiction in the story does not jeopardise the type of emotional involvement on the part of the narrator and listeners.

Interestingly, it is exactly this smaller distance that possesses such rich narrative potential. Even when the level of concretisation becomes higher and the etiological component grows weaker, the report and the claim are maximally intertwined[5]. The interpretation of the origin of the mole is completely subdued and different realia become dominant:

"...About the Priest's Stick, people say, there was a priest who testified in the villages which were fighting over a spot. Desiring to do wrong, the priest placed some soil from the village he wanted to help into his boots, put the boots on and when he arrived at the place, he swore that he was standing on the soil of that particular village. The judge believed him and the village unjustly claimed the other people's land. Later when the truth came out, the people impaled the priest on the disputed spot because he had lied. To this day his sin, the stick, still stands there. When one rots away, the villagers immediately place another in its stead, so that it does not disappear from memory ..."(Samardžija 2009: XI).

[5] Karl von Sydow singles out these two categories as the basis for classification of etiological legends. However, a good many variants cannot be distinguished solely "on the basis of whether they are in the form of a report or a claim" (based on Serbian translation of Karl fon Sydow (1948). *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen, 60-88). In other words, a report is rendered as a claim, and both "approaches", thus unified, confirm and accentuate the trustworthiness of the narration.

Although it is difficult to determine the time of this dispute, there is 'evidence' about the veracity of this edifying story (a location on Mt. Zlatibor). It is well-known that this construction includes an international motif of deceit (AT 1590) and the consequences of a false oath. A torturous death befalls the deceiver, whose sin is twice as severe because lies and swindles are completely inappropriate for a clergyman.

The situation in this narrative brings together narrative constants, theft of land and perjury in a novel way, but the destabilisation of legend is obvious, as well as a mixture of etiological and quasi-historical levels of narration. The ethical component remains resilient, all the more so because the combination of the elements of legend, real-life story (Bošković-Stulli 1985) and anecdote all have a specific didactic role to play. Absence of fantasy, temporal indeterminacy and the anonymity of characters are noticeable as examples of a specific negative procedure. However, it is exactly this stylisation that in realistic fragments acquires the same roles the segments of a 'classical' etiological legend possess, i.e. to explain and teach. The severity of the transgression confirms eternal moral norms. At the same time, another seemingly contradictory process also comes to the fore. There was no miracle involved at the place where the priest received his punishment. The villagers themselves took care of the visible material evidence which warns of the consequences of perjury committed in order to steal somebody's land and prevents similar attempts at fraud. A high level of rationalisation coincides with the need to preserve the memory - a story about deceit and punishment.

TRANSGRESSION IN GENRE STRUCTURE

Both the legend about the mole and the narration about the specific locality confirm the stability of narrative functions (Prop 1982:27[6]) and their dependence on the genre system. Although theft and perjury do not have to be banned, these components are stable segments of narration. 'The elementary belief, or the idea, does not lend itself to narration; it is, however, the most stable core of the legend, which is certainly related to formal notions of legend narration' (Deg 1987)[7]. In this sense, the very function – a breach of a ban, which essentially depends mostly on poetic conventions, becomes prominent.

Mythical conmen steal, but this act is in the service of human progress (Meletinski1983). The main character in a fairy tale also often steals from supernatural enemies. Successful thieves and conmen in comic stories and novellas usually display diverse kinds of humour[8]. These uniform characters steal from one another or their ethical transgression is neutralised by a special realisation of the opposition of one's own vs. somebody else's. It is not a sin to

[6] Based on Serbian translation of Vladimir Propp (1928/2001). *Morfologija "volsebnoj skazki"*. Moskva: Labirint.

[7] Based on Serbian translation of Linda Dégh (1971). "The 'Belief Legend' in Modern Society: Form, function, and Relationship to Other Genres". In: Wayland D. Hand (ed.) *American Folk Legend: A Symposium*. Berkeley: University of California Press, 55-68.

[8] The false oath and ambiguous meaning motif is quite common in folklore. Genre systems here too have an important part in the characterisation of the main protagonists and assessment of their behaviour. Turns in comic stories and novellas thus emphasise the cleverness of the hero who accomplishes his goal because of an ambiguous expression. Humour reveals a possibility to avoid justice and its relativity (Врчевић 1868: 210, 302, 306, 431; Караџић 1839/1987, No. 5296).

steal from 'others' who are usually from a different class, confession, or different economic status, and who, in addition to this, have hyperbolic faults (they are stupid, greedy and/or stingy).

There are certainly important differences between tricksters who are typical characters in a comic situation, a hero in a legend and a persona from an edifying life event. The plot is always the same, but the meanings change depending on the intention and the purpose of the story. Theft and perjury do not primarily belong to the religious corpus; they are part of more recent unwritten rules of behaviour. Newer conventions use old patterns and models, and this establishes interrelations between layers of tradition. Narratives about fatal attempts at stealing land and other circumstances of swearing a false oath[9] are directed at fixed notions, but are constantly 'upgraded with new contents' (Karanović 1989 : 137).

Although innovations imply poetic changes as well, narratives from various communities and social and historical contexts are functionally equivalent to a high degree. It is therefore not accidental that narratives about everyday life in Serbian villages coincide with descriptions of village life in northern Germany: 'One who moves a boundary stone or makes perjury, or does damage (...) shall find no peace even after death' (Bauzinger 2002:26[10]).

A greater role devoted to the particular type of fantasy where the 'miraculous' is experienced as impossible, would endanger the credibility and intentions of such a story/evidence. Elements of etiological legends are replaced with new content – a credible episode from everyday life. Still, both new witnesses and the rationalisation are subordinate to the primary narrative base. A conspicuous or latent fear of punishment was the best guardian of ethical codes, which at the same time prolonged the life of folklore forms. This same consequence of transgressions attracted new 'stories', and this new impulse (Радуловић 2009:153-159) only widened the number of examples.[11] Thematically diverse, they do not belong to the sphere of fiction, but are 'recognised' as unusual and *truthful* events. It is exactly such everyday sequences that make the universal value system relevant over and over again. In some sort of ideal feedback, the reality of the story/example confirms the order of justice, guilt, sin and atonement. Starting with a particular 'case' and moving toward a general 'rule', the adaptation could have remained maximally localised; the narration, however, became a kind of keeper of the unwritten moral norms even when religion was helpless and the law was on the side of the more powerful.

[9] In sketches from everyday life, perjury, motivated by a personal gain, is inevitably punished by death (Đorđević 1939:147).

[10] Based on Serbian translation of Hermann Bausinger (1971). *Volkskunde.* Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Darmstadt: Habel.

[11] Narrations about theft of land and perjury could not be classified into any of Jolles' 'forms' (*casus*: exemplar; example; based on Serbocroatian translation of André Jolles (1930). *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz* Niemeyer Tübingen). The sphere of transgression is wider than the theme of the casus, although it is related to it through a form of actualization (here, now). No story could be a universal picture of a practical rule, as it is not about a theoretical explanation of a concept either. In fact, edifying examples from real life could more likely be 'defined' as a concretisation of a universal norm, with the task to sanction an ethical (and) legal wrongdoing.

BIBLIOGRAPHY

Bauzinger, Herman (2002). *Etnologija.* Beograd: XX vek.

Bošković-Stulli, Maja (1985). "Pričanja o životu (iz problematike suvremenih usmenoknjiževnih vrsta)". *Književni rodovi i vrste – teorija i istorija.* Beograd: Institut za književnost i umetnost: 137-164.

Deg, Linda (1987). "Predanje „verovanje" u modernom društvu: forma, funkcija i veza sa drugim žanrovima". *Polja:* 257-261.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1939). *Белешке о нашој народној поезији*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Геземан, Герхард (1925). *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци: Српска Краљевска академија.

Грђић-Бјелокосић, Лука. *Из народа и о народу*. Београд: Просвета.

Гура, Александар (2005). *Симболика животиња у словенској народној традицији.* Београд: Бримо – Логос – Александрија.

Jolles, André (1978). *Jednostavni oblici.* Zagreb:Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.

Филиповић М, Добрашиновић, Г.(ур.) (1867/1969). *Вук Стефановић Караџић. Етнографрски списи*. Београд: Просвета.

Недић, В, Младеновић, Ж. (ур.). (1973). *Српске народне пјесме из необјављених рукописа В. С. Караџића*. Београд: САНУ.

Караџић, Вук С. (1839/1987). *Српске народне пословице. Сабрана дела В. С. Караџића* IX. М. Пантић (ур.). Београд: Просвета.

Караџић, Вук С. (1845/1988). *Српске народне пјесме.* II. В. Пешић (ур.). Београд: Просвета.

Karanović, Zoja (1989). *Zakopano blago – život i priča*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.

Meletinski, Elizar M. (1983). *Poetika mita.* Translated by J. Janićijević. Beograd: Nolit.

Милићевић, Милан Ђ. (1894/1984). *Живот Срба сељака*. Београд: Просвета.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2000). *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Новаковић, Стојан (2002). *Народ и земља у старој српској држави*. Београд: Завод за уџбрнике и наставна средства.

Палавестра, Влајко (2003). *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд: Српски генеалошки центар.

Prop, Vladimir (1982). *Morfologija bajke.* Beograd: Prosveta.

Радуловић, Немања (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Самарџија, Снежана (2009). *Народна проза у "Вили"*. Нови Сад − Београд: Матица српска.

Fon Sidov, Karl (1987). "Kategorije proznog narodnog pesništva". *Polja*: 229-231.

Старчевић, Дубравка (ур.) (2002). *Душанов законик*. Београд: Етхос.

Тројановић, Симо (1983). *Главни српски жртвени обреди*. Београд: Просвета.

Врчевић Вук (1868). *Српске народне приповјетке понајвише кратке и шаљиве*. Београд: Српско учено друштво.

Зечевић, Слободан (1981). *Митска бића српских предања*. Београд: Вук Караџић.

Снежана Д. Самарџија

УКРАДЕНА ЗЕМЉА
(МОТИВ У СИСТЕМУ ЖАНРОВСКИХ ЗАКОНИТОСТИ)

ЗАКЉУЧЦИ

Прозне варијанте о присвајању туђег имања откривају везе између обичаја, заклетве и законских прописа који регулишу право појединца на земљу. При стилизацији крађе поседа тежиште нарације се поставља на тумачење постанка живих врста и локалитета, последице кршења етичких норми или се ови нивои повезују. Када изостају елементи фантастике, модификује се етиолошка компонента, а поступци рационализације приближавају казивање причи из живота. Привремен тријумф лопова и кривоклетника поништава казна, саопштена као вид поенте−пouке. Иако се различито укрштају етиолошки, етички и историјски чиниоци приповедне структуре, окосницу увек чини кршење забране – смрт у мукама као последица прекршаја. И после замене етиолошке компоненте предања новом садржином – уверљива секвенца из живота је и даље тенденциозна. Ови примери не припадају сфери фикције, већ се „препознају“ као *истинити* догађаји. Полазећи од појединачног „случаја“ ка уопштеном „правилу“, у некој врсти идеалне повратне спреге, стварност и прича–пример потврђују значај етичке норме. На жанровском нивоу уочавају се преплитања предања, анегдоте, (поучне) приче о животу, веровања и кратких говорних форми.

Наталия Котельникова
Государственный республиканский центр русского фольклора,Москва
tusjakot@yandex.ru

РАССКАЗЫ О КЛАДАХ: ОБРАЗЫ — СЮЖЕТЫ — ЖАНРЫ

АННОТАЦИЯ

Русскую фольклорную прозу о кладах можно рассматривать как разножанровый конгломерат рассказов, связанных единой художественной системой. Доминирование какой-либо составляющей образа клада, направление разработки образной системы, выбираемые каждым рассказчиком в конкретной коммуникативной ситуации, определяют сюжетную структуру и жанровую модель повествования.

Ключевые слова: клады, русская фольклорная проза, сюжетная структура, жанровые модели.

* * *

Кладоискательство в России сейчас переживает настоящий бум. В Интернете функционирует огромное число сайтов, посвященных кладам, на которых содержится различная информация, начиная от рекламы металлоискателей и фрагментов законодательства до баек кладоискателей. Однако, многие народные верования, связанные с кладами, сейчас практически ушли в прошлое, а фольклорный образ заменился на культурное клише[1]. В данной статье мы обратимся только к тем рассказам, которые объединены образом клада, исторически сложившимся в традиционной системе представлений.

Фольклорный образ клада имеет древнейшие сакрально-магические черты, связь с миром мифологических персонажей. Вместе с тем он приобрел символическое значение «искушения диавольского сребролюбивых ради», стал восприниматься не только как нежданное сокровище, но и как определенная морально-нравственная мера. Сохраняется и бытовой взгляд на клады как на средство достижения реального материального благополучия. Образ клада связан с исторической памятью народа, так как клады особенно часто захоранивались в периоды исторических и социальных потрясений, связывались с историческими лицами, народами и событиями. Возможно включение представлений о кладах и в комплекс социально-утопических воззрений.

Таким образом, фольклорная проза о кладах — разножанровый конгломерат устных рассказов, связанных единой художественной системой. Лежащие в их основе народные представления о кладах многообразны, но взаимосвязаны между собой. При внешней аморфности рассказы о кладах тяготеют к формированию вполне определенных типов, каждый из которых имеет особую сюжетную структуру и жанрово-стилевое оформление, соответствующие специфической образности. Предметом исследования стали тексты, содержащиеся в научных работах, сборниках, архивах и опубликованные в периодической печати, начиная со второй половины XIX в. до наших дней.

[1] См. «Общий фонд элементов мотивов и сюжетов несказочной прозы о кладах. Указатель», опубликованный в (Котельникова 1990).

Подробный анализ сюжетных структур рассказов о кладах дал возможность выявить те повествовательные компоненты, которые традиционно используются для построения этих произведений, и определить ряд моделей, по которым они воспроизводятся[2]. Сюжетно-тематическую структуру несказочной прозы о кладах можно представить следующим образом:

1. Рассказы о кладах, показывающихся в различных обликах
2. Рассказы об охраняемых кладах
3. Рассказы о попытках найти клад и о случайных находках кладов
4. Рассказы о наказании человека за жадность
5. Рассказы о заклятых кладах
6. Рассказы о договоре с кладом

В отдельную группу можно вынести повествования, не имеющие ярко выраженной сюжетной основы, в которых отсутствует описание ряда последовательных действий. Обычно их относят к расплывчатым категориям «бессюжетных», «слухов-толков», поверий и т. д.

Каждый рассказчик в конкретной коммуникативной ситуации выбирает в качестве предмета изображения одну из составляющих образа клада — разбойничий клад, заклятый клад, клад как нравственное испытание и т. д., это определяет образную систему, сюжетную структуру и жанровую модель повествования. В реальности рассказы о кладах только тяготеют к традиционно выделяемым жанрам русской несказочной прозы (быличкам, преданиям, легендам, устным рассказам[3]), оставаясь переходной формой. Не задействованные в каждом конкретном рассказе компоненты образа продолжают влиять на повествование, создавать различные обертоны в стилистическом и эмоциональном звучании произведения.

Показательны в этом отношении рассказы о заклятых кладах. Их объединяет народная вера в то, что клады беспрекословно слушаются формулы заклятия.

Важную роль в создании сюжетов о заклятых кладах играет сама словесная формула заклятия. Связь с заговорным словом служит неотъемлемой характеристикой образа клада как явления, пограничного между мирами — реальным и потусторонним. Многие поверья говорят о том, что для овладения кладом надо знать особое слово. Словесные формулы, обращенные к кладу встречаются во многих сюжетах, например, клад, явившийся в каком-либо облике, надо ударить и обязательно сказать: «Божье да мое». Но мы рассмотрим рассказы о заклятии, которое накладывается при зарывании клада, а текст этого заклятия, «зарока» организует весь сюжет произведения.

[2] См. «Общий фонд элементов мотивов и сюжетов несказочной прозы о кладах. Указатель», опубликованный в (Котельникова 1990).

[3] Несмотря на огромный интерес к несказочной прозе, исследователи мало обращаются к проблемам жанра. Жанровая теория в этой сфере практически не продвинулась вперед со времен дискуссий на VI Международном съезде славистов и исследований последующих двух десятилетий, подробнее см.: (Котельникова 2007). Однако поиск ведется в области как отдельных жанров, так и тематических групп, например: (Липатова 2011) и другие работы этого автора, (Шеваренкова 2004), ряд диссертационных работ на кафедре фольклора МГУ им. М. В. Ломоносова и т. д. В сферу изучения включаются традиции различных народов России, имеющие свои особенности жанровой системы фольклора и соотношения его с другими видами культуры.

Заклинательные формулы, используемые при захоронениях кладов, представляют собой заговоры, которые, будучи включенными в комплекс поверий о кладах, приобретают свою специфику. Главной их отличительной чертой является особый механизм действия формул заклятия кладов.

«Зароки» — это краткие словесные формулы, которые задают определенное действие с совершенно определенными предметами, но отнесенное в далекое будущее. Через какой-либо промежуток времени (иногда краткий, иногда долгий) выполняется необходимое условие, и только тогда совершается действие, предусмотренное заклинательной формулой. Как и при использовании других заговоров, слово необходимо порождает действие, но в случае с кладами некий разрыв между моментом произнесения заговора и временем его выполнения заложен изначально.

Основной вид формул, используемых в рассказах о заклятых кладах — положение клада «на что-либо», например, «на сто голов». По своей сути это формулы обмена с потусторонним миром, условия которого задает тот, кто прячет клад. Прячущий клад как бы сдает его на хранение, и дальнейшее получение клада возможно только при принесении взамен того, что было указано в заклятии. Сходные формулы обмена применяются человеком и в других жизненных ситуациях. «*Они входят в набор универсальных семантических моделей, отражающих отношения взаимообмена человека с неведомыми силами в интересах собственного благополучия*» (Виноградова 1988: 278).

Но одни и те же верования могут находить свое выражения в разных формах. Поэтому среди рассказов о заклятых кладах можно выделить разные подтипы.

Первый из них строится по следующей сюжетной схеме: «Где-то существует клад, который был положен с заклятьем. Чтобы его взять, нужно принести кладу жертву. Человек вступает в контакт с кладом, выполняет условия овладения им, то есть выполняет формулу заклятия, клад дается человеку. Если человек отступается, не хочет отдавать жертву, клад уходит в землю».

Эти рассказы подтверждают представления о том, что если дать кладу, то, что указано в заклятии, наложенном на него, то можно безнаказанно получить клад. Они описывают конкретные случаи попыток взять клад, принеся ему указанную жертву.

Рассказы данного типа часто не схожи с быличками о встрече человека с потусторонним миром. В них может использоваться совершенно иная образность. Клады, описываемые в рассказах данного типа, невероятно богаты, представлены чем-либо не правдоподобным, а заведомо фантастичным, например: «*12 кораблей, нагруженных несметными драгоценностями*» (Смирнов 1921: 19). Они требуют взамен страшных человеческих жертв: «*нужно опустить туда двойни — брата с сестрой — Ивана да Марью*», «*12 молодцов и двенадцать жеребцов»* или *«первенца-сына*» (Смирнов 1921: 18). Образы жертв символичны для русского человека, они олицетворяют силу, красоту, жизнь. Таким образом рассказы о кладах используют поэтические обобщения, свойственные хорошо развитым фольклорным жанрам. Человек, который решается на такой страшный грех — на добычу клада такой ценой, — обычно уже богатый, а следовательно и жадный: «*Сам алчный до денег Шемяка, князь Галичский*» (Смирнов 1921: 18), «*местный богач Дьяков*» (Криничная 1978: №71). Богатство, жадность, иногда жестокость являются главными составляющими образа человека в данных повествованиях, хотя обычно человеческие качества не пользуются вниманием мифологической прозы.

Когда кладу приносят жертву, он начинает идти вверх, а жертва уходить вниз: «*... Во время крепостного права один помещик, желая воспользоваться этим сокровищем, поставил там и молодцов и жеребцов и велел выходить кладу. Клад тронулся, жертва в землю пошла. Заплакали молодцы, жеребцы заржали*» (Смирнов 1921: 18). Создается яркая эмоциональная картина эпического масштаба, которая никого не может оставить равнодушным. «*Дрогнуло сердце помещика. Жалко стало ему своей жертвы, и он громко крикнул: «Будь ты проклят, отныне и до века». Загремел клад, опустившись на дно, а молодцы и жеребцы возвратились наверх*» (Там же). Ситуация может принимать и еще более напряженный и эмоциональный характер, например, вышеупомянутый Шемяка «*задумал сделать попытку добыть клад, не пожалел и сына. Корабли уже стали показываться из воды, когда он закапывал сына, но прибежала мать ребенка, успела вытащить его из ямы, — и корабли вновь на глазах у всех погрузились в озеро*» (Там же) . В некоторых вариантах клад достается человеку, но получивший богатство расплачивается человеческой жизнью: «*Вывезши таким образом несколько возов сам, он за последним возом послал своего работника, которого в яме и придавило землею*» (Криничная 1978: №71).

Образ клада в рассказах рассматриваемого подтипа имеет множественное значение — с одной стороны, это реальное богатство, к которому стремится человек, а с другой — представитель сверхъестественных сил, требующий жертвы, указанной заклятием. Этот образ, сохраняя связь с древнейшими представлениями о сакральной, магической сущности клада, приобретает символическое значение: клад служит причиной, по которой человек решается совершить столь ужасный поступок, как, например, отдать кладу первенца-сына и т. п.

Как видим, рассказы о выполнении кладами страшных заклятий тяготеют к мифологическим рассказам, в силу опоры на верования, но имеют особый образный строй и нехарактерный для этого жанра интерес к человеческим качествам и поступкам, свойственный более сказке и легенде. Например, легенда, включенная сборник А. Н. Афанасьева в свой под названием «Грех и покаяние», начинается с того, что главному герою предоставляется возможность обрести богатейший клад путем ужасной жертвы — совершения смертного греха, и он ее реализует. Один из вариантов начинается так:

«*Была вдова, у ней было двое детей: сын и дочь. Жили они в большой бедности. Вот мать и задумалась отдать своего сына в пастухи. В одно время пас он скотину в лесу. И привез туда колдун воз денег, вырыл яму, вывалил в нее деньги, забросал землею и стал заклинать: «Достаньтесь, мои деньги тому, кто сотворит грех с родной матерью, с родной сестрою и с кумою!» Заклял и уехал. Пастух все это слышал: пригнал скотину на село и рассказал про этот клад своей матери*» (Народные легенды 1990: 142).

Рассказы о заклятых кладах второго подтипа при внешнем сходстве сюжетной структуры имеют совершенно другую идейную направленность и жанрово-стилевое оформление. Представления о магической сущности клада перестают играть важную роль. Повествование переключается на образ человека, который становится свидетелем заклинания клада и затем с помощью смекалки получает заклятый клад.

Сюжетные схемы рассказов данного подтипа очень стабильны. Основное внимание уделяется словесной формуле, которая легко запоминается. Это помогает удерживать сюжет в памяти достаточно подробно. Тексты, записанные почти с вековым перерывом, очень близки друг другу. Сюжетная схема такова: «Какой-либо

человек кладет клад, применяя определенную заклинательную формулу (например «на сто голов», «сорок голов» или «чьи руки зароют, те и отроют» и т. п.). Некто видит (или другим образом узнает формулу) и преодолевает формулу заклятия с помощью смекалки путем искажения формулы или нахождения ее дополнительного смысла. Клад, послушный формуле заклятия, отдается человеку полностью».

Рассказы имеют характерную симметричную композицию сюжета, состоящую из двух уравновешенных эпизодов (1. зарыли — закляли; 2. преодолели заклятие — отрыли), кульминациями которых служит произнесение и воплощение словесной формулы заклятия.

Формулы можно разделить на два типа по способу их преодоления. К первому типу относятся заклинания, звучание которых дает возможность обмануть клад или заговаривающего близким звуковым сочетанием: «*У Бычихи (село) помещик зарывал клад. «Кладу, — говорит, сокровища на 100 голов». А один усмотрел это. Как тот ушел, срубил 100 кольев, поставил их кругом и говорит: «Вот вам, сокровища, 100 колов». Клад сейчас же и вышел*» (Смирнов 1921: 19). Более распространены варианты, в которых человек обманывает не клад, а заговаривающего. Свидетель того, как прячут клад, он подсказывает неверные слова, содержащие легко выполнимые условия. Мотивировка изменения формулы заговаривающим может усложнять и удлинять рассказ и служить средством раскрытия образов кладущего клад и свидетеля этого действия, например, разбойника и мужика:

«*Один разбойник клал клад. А мужик выслушал: «На 100 голов». А мужик: “На 100 колов”. А разбойник опять: “На 100 голов”, а мужик: “Нет, на 100 колов”. А на третий раз разбойник согласился: “Хорошо, на 100 колов”, — и ушел. Мужик сделал 100 колов, положил и забрал клад. Забрал клад безвредно. А если бы на 100 голов, то клад достался бы 101-му, а 100 убили бы*» (Мифологические рассказы 2007: 286, № 1201).

Прием троекратного повторения только подчеркивает глупость разбойника и смекалистость мужика.

Второй тип формул содержит невыполнимое на первый взгляд условие овладения кладом. Но сообразительный человек находит в нем такой смысл, что условие становится вполне исполнимым, например, клад, заклятый формулой типа «Чьи руки зароют, те и отроют», откапывают руками мертвеца, положившего клад. С данной формулой обычно связаны следующие повествовательные элементы: клад кладется в доме, а откапывает его кто-либо из родственников покойного владельца клада — сын, сноха, просто «родня». В других случаях место клада не зависит от формулы, а добывает клада «один мужик»:

«*Вот один мужик клад клал. Кладет и приговаривает: «Дак ты лежи, мой клад, не показывайся, пока на петухе не поедут орать». А другой услышал: «Ну, говорит, давай я поеду на петухе пахать!» Соху сделал. Петуха ростил здорового, кормил. Вот и поехал на петухе пахать. Клад показался, он-то и вынул его*» (Мифология Пинежья 1995: 158—159, № 182).

Таким образом, рассмотренные выше рассказы используют представления о связи клада с заговорными формулами. Однако образ клада утрачивает подлинное магическое значение и служит лишь поводом для проявления человеком определенных качеств — смекалки, сообразительности (иногда в сочетании с крайним цинизмом, как в случае с мертвыми руками). Для этих повествований характерно отсутствие

уточняющих временных и пространственных характеристик, ссылок на известные в данной местности реалии и упоминания конкретных людей. Возрастает условность как пространства и времени, так и образов персонажей, что свойственно более бытовой сказке, нежели мифологическим рассказам (свекор и сноха, разбойник и мужик). На первый план выходит развлекательная функция, вытесняя практический интерес к сверхъестественным свойствам клада. «*Это уже бытовые занимательные рассказы, а не рассказы о кладах в полном смысле этого слова. Они, несомненно, относительно поздние, в них чувствуется ослабление веры в заклятые клады и намечается переход бывальщин в анекдот*» (Соколова 1970: 195).

В старых записях встречаются рассказы, в которых идет речь о заклятии клада через другой предмет с помощью формулы сравнения: «*Как высоко, так глубоко*», то есть как далеко улетит стрела, так бы глубоко лежал клад (Аристов 1867: 725), «*Провалитесь, мои деньги, так далеко, как далеко улетит пуля*» (Народная проза 1992: 313, №215). Мотив магического послушания клада заговорному слову совмещается с бытовым юмористическим рассказом. Так, например, мужик, не зная, куда спрятать золото, положил его в порты, а когда разбойник произнес заклинание, клад по приказу разбойника ушел глубоко в землю, оставив незадачливого похитителя без штанов.

Эти рассказы, как и рассмотренные выше, не имеют конкретной пространственно-временной привязки. Место и время их действия условно: «*Однажды разбойники приготовили в лесу груду золота*» (Аристов1867: 725), «*Раз в Коляду была страшная хвиль. В эту хвиль по одной деревне шел побираха*» (Народная проза 1992: 313, №215). Такое начало напоминает рождественскую историю. Персонажи воплощают собой собирательные образы — разбойник, мужик, побираха. Повествование имеет более развлекательную направленность, нежели установку на достоверность.

К рассказам о заклятых кладах в какой-то степени относятся и повествования о предназначенных кладах, так как они также связаны с народными представлениями о том, что клады безоговорочно исполняют заклятие. В формуле заклятия кладов в этом случае указывается получатель клада, например: «Двум Иванам да двум коням буланым» вместо сыновей положившего, или указывается, кому клад не должен достаться, например сыну, не почитающему отца. Сюжет их сильно усложнен различными перипетиями, которые происходят с кладом, персонажи очень условны, информативная функция не играет большой роли. Имеющиеся варианты скорее относятся к сказке.

Итак, в основе рассказов рассмотренного типа лежат представления о том, что клады беспрекословно подчиняются заклятию, наложенному на них. Эти произведения имеют общую сюжетно-тематическую основу, но в своей конкретной образности могут создавать совершенно противоположную эмоциональную атмосферу: от трагической (о реальных человеческих жертвах) до комической (обман клада или кладущего клад «на сто голов» и т. п.), соответственно принимая различные жанровые формы, приближаясь, например, то к быличке, то к легенде и сказке, то к анекдоту.

На общие сюжетные и жанровые модели накладывает свои краски и среда бытования. Так, например, «профессиональные» кладоискатели по-своему наполняют обычные сюжетные схемы. Их рассказы содержат чрезвычайно подробное описание содержания клада, примет его местонахождения, условий овладения им, что создает специфический эстетический эффект.

Забвение ряда верований приводит к сокращению числа сюжетов и жанрово-стилевых моделей традиционных рассказов о кладах. Но поскольку тема кладов всегда актуальна, то складывается новая традиция, требующая специального изучения.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аристов, Николай Яковлевич (1867). «Предания о кладах». *Записки РГО по отделению этнографии*. Т. 1. Санкт-Петербург: 719—727.

Виноградова, Людмила Николаевна (1988). «Отражение древнеславянских мифологических представлений в «малых» фольклорных формах». *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. Международный съезд славистов*. X. София. Доклады Советской делегации: 277—287.

Котельникова, Наталия Евгеньевна (1990). «Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладах». *Русский фольклор*. Т. XXX. Санкт-Петербург: 215—229.

Котельникова, Наталия Евгеньевна (2007). «Собирание и систематизация несказочной прозы для архивного хранения». *Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов.* Т. IV (Москва: ГЦРФ): 164—176.

Криничная, Неонила Артемовна (1978). *Северные предания (Беломорско-обонежский регион)*. Ленинград: Наука.

Липатова Антонина Петровна (2011). «К вопросу о жанровой природе эсхатологического рассказа». *Традиционная культура* № 4: 115—125.

Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья (2007). Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова (Санкт-петербург: Тропа Троянова).

Мифология Пинежья (1995). Сост. А. А. Иванова (с.Корпогоры).

Народная проза (1992). Сост. С. Н. Азбелев (Москва: Русская книга).

Народные легенды А. Н. Афанасьева (1990). Сост. В. С. Кузнецова (Новосибирск: Наука).

Померанцева, Эрна Васильевна (1970). «Русский фольклор о русалках». *Acta Ethnographica Academiae Scentarum Hungaricae*. Т. 19: 303—318.

Смирнов, Василий (1921). «Клады, паны, разбойники». *Труды Костромского научного общества по изучению местного края.* Вып XXVI.

Соколова, Вера Константиновна (1979). *Русские исторические предания*. Москва: Наука.

Шеваренкова, Юлия Михайловна (2004). *Исследование в области русской фольклорной легенды*. Нижний Новгород: Растр-НН.

Natalia Kotelnikova

TREASURE STORIES: IMAGES — PLOTS — GENRES

SUMMARY

Russian folk prose about hidden treasures can be seen as a conglomeration of stories of different genres united by a common artistic system. Folk ideas underlying treasure stories are different, but there is a common thread. Behind their outward amorphousness there are clear and characteristic plot structures which are congruent with specific stylistic features of the genre.

To begin with, the buried treasure has age-old sacral and magical features that are related to the world of mythology. Secondly, in time it acquired a symbolic meaning of a "diabolical test of greed", of moral and ethical values. Thirdly, it is a means of achieving real material prosperity. And finally, it is related to the historical memory of the people, because the treasure is usually buried at times of historical and social disturbances and is thus related to historical characters, peoples and events.

The dominance of any of these components determines the plot structure, the way the imagery is developed by each narrator in a particular communicative situation, and the model of narration. In reality, the stories of treasures usually gravitate toward traditional non-narrative prose genres (*bylichkas*, legends, sacred legends) while remaining a transitional form. The elements that are not present in the story also influence the narration and create diverse stylistic and emotional tones in the perception of the artwork.

The stories about the cursed treasure are a case in point. They are based on the notion that there is a curse cast on the treasure. They also share a common general plot and theme, but their specific imageries create diverse emotional atmospheres ranging from tragic (about real human victims) to comic (comic replacement of difficult conditions for treasure retrieval by easier ones). They can thus take on various forms of genres ranging from story to anecdote.

Treasure hunters introduce elements of everyday reality into the general genre models. The hunters' stories usually contain detailed descriptions of the treasure's contents, signposts to be followed and conditions to be met. All this creates a specific aesthetic effect.

Many beliefs have been forgotten, which has caused a reduction in the number of subjects and genre models of treasure stories. But since the topic of treasure is always relevant, many traditional images find their way back into the treasure stories, taking on a new life.

Nemanja Radulović
Faculty of Philology,University of Belgrade
nemrad@yubc.net

BELIEF LEGENDS ABOUT FATE – THE GENRE ISSUES[1]

ABSTRACT

Long ago, in his famous FFC monograph, R.W.Brednich suggested that narratives about destiny should be regarded as a genre of its own, somewhere between tales (Märchen) and belief legends (Glaubenssagen). The aim of the paper is to reexamine this proposal. For this purpose we will take into consideration the following types (after the 1961 AaTh Index, and Uther's 2004 revision): 930, 930A, 931, 934 (subtypes included). Attention will also be paid to 735+460B+737B*, which may be called the "Usud" type (it is usually regarded as a conflation of types, but the distribution of the type in Serbian and Balkan material justifies naming it a distinct type). The "Usud" type is in its structure close to the fairy tale or novella, but the very core of the narration is similar to the religious tale. Actually, texts belonging to the other types can be regarded as examples of religious tales, beyond the *Märchen -Sage* distinction, due to their exemplarity. However, the worldview comes from folk religion, not from Christianity. It seems that the thematic principle (the theme coming from folk beliefs) can be a basis for discerning some new subgenres, thus bringing together genre research and ethnological data. The subject in the kernel of the text actually shapes the ideological worldview of the genre.

Key words: destiny, genre, subject

* * *

If folklore researchers enter into the classification of prose texts – never mind whether their approach is practical or theoretical – they are often confronted with the issue of tales and legends about fate. For example, 19th and 20th century collectors of folklore in Serbia were far from unanimous about the place of these texts in the genre system: they were classified as fairy tales, religious tales, novellas, legends – sometimes the same collectors applied different criteria in their different books, or even in different editions of the same book. The Aarne-Thompson Index (1961), as we know, puts all of these narratives together, under the umbrella term of romantic tale; this includes AaTh 934 (The Predestined Death), while it is obviously a belief legend. Uther's revision (2004) has kept that (in the same manner as national or comparative indices based on AaTh system, for example, the comparative index of East - Slavic tales, based on the earlier work of Andreev). Tillhagen's proposal for the index of legends (*Sagen*) paid attention to the importance of this subject so fate received a place of its own, under the letter A (Tillhagen 1969: 315). But Simonsuuri's application of the system, on the other hand, classifies AaTh 934 under tales (*Märchen*) (Simonsuuri 1968: 122-123). Heda Jason's classification of legend types takes legends of fate as a separate group, and they are further subdivided depending on the source of fate: whether it is from God or independent, that is to say, demonic (Jason 1975: 42-43, 1977: 34-35).

[1] The paper belongs to the project "Serbian Folklore in Intercultural Code" supported by Serbian Ministry of Science and Education (project No. 178011).

Summarizing this research, I will pay more attention to one particular idea. A long time ago, in 1964, in his famous FFC monograph *Volksglauben und Volkserzählungen uber die Schicksalsfrauen*, R.W.Brednich gave a concluding suggestion that narratives about fate should be regarded as a genre of its own, somewhere between tales (*Märchen*) and belief legends (*Glaubenssagen*) (Brednich 1964: 220). In her review of the book Maja Bošković-Stulli objected to that proposal: that means, said the Croatian scholar, that we take the subject as a criterion for classification of genres. And it cannot be applied for one group only, but in the system of genre classification as a whole (Bošković-Stulli 1964: 199-200).

I am skipping over other research on destiny because of the predominantly ethnological character of the studies and I will point to a study on the same subject – by Nada Milošević-Đorđević, written in 1968 (reprinted in: Milošević-Đorđević 2000: 56-61). Professor Milošević-Đorđević, as one of the pioneers of structuralism in Serbian folklore scholarship, undertook to examine the relation between *Märchen* and *Sagen* about fate through a comparison of their structure – that is to say, using the methodology completely opposite to that mentioned by Brednich. But the conclusion is somewhat surprising: in spite of all stylistical differences, in spite of a difference in composition, in the deepest layers both tales and legends have the same structure. They are based on: 1. Decreeing the fate 2. Counter-action 3. Fullfilment (and each part has its subparts)[2].

What I will try to examine here is the relation beween tales and legends about fate and see what we can conclude about Brednich's idea half a century later. The material for this will be mostly taken from Serbian and South Slavic folklore, since that is the corpus I am most familiar with.

The types most frequent in this area are: AaTh 930, 930A, 931, 934 and one so-called contamination I will focus on more thoroughly more later. "The Rich Man and His Son-in-Law" or "Oedipus" or "The Predestined Bride" fit into the general conception of these types as found elsewehere in Europe (leaving now aside local variations linked with beliefs – the beings decreeing the fate /"suđenice", Schicksalsfrauen/ are deeply rooted in belief). Of course, these examples are tales in the same way as it is easy to recognize AaTh 934 as legend – again, as in other traditions of European peoples. There are, of course, regional subtypes unrecognized by Brednich, Aarne-Thompson or Uther, but that is beyond the scope of this paper.

There is also, as I noted, a contamination of types very frequent in this area: AaTh 735 (The Rich Man's and Poor Man's Fotune) + 460B (The Journey in Search of Fortune) + 737B* (Lucky Wife)[3]. In it the unlucky hero travels to the male supernatural being – Usud – who decrees the fate to every newborn; he wants to ask Usud for the cause of his bad luck. On his way he meets other persons and objects (usualy troubled families, tree, river) with the similar question. When he comes to Usud, who resides at the end of the world, he sees how Usud decides the fate every night. Some voice, Usud's helper tells him: this many children are born this evening; Usud throws money around himself chanting: the way I fare today,

[2] In broader terms, this corresponds to the general structure of legend according to Voigt: situationsbildender Anfang – Veränderung – bestätigender Abschluss (1976: 66). (Nicolaisen's scheme 1. Orientation, 2. the complicating action, 3. result) is better suited for the legends about encounters with a demonic being.

[3] This classification after the AaTh system was first made by M. Bošković-Stulli in her review of the Czech translation of Vuk Karadžić 's collection of folk-tales (Bošković-Stulli 1963: 125-130).

may they fare the whole of their lives; there is substantial dinner on the table, the candles. Next day the money is not of gold, dinner is not so good, light is diminishing, and following this decrease on the final evening everything is quite poor – then everything starts from the beginning. Usud tells him that his bad luck cannot be changed but gives him advice: the hero should adopt his niece or marry a certain wife because, in the animistic way, she is lucky, she will bring him luck. Usud sets one condition: the man is obliged to call all of his property not his own but as belonging to his niece or wife; when he forgets about that once, the wheat is immediatley caught by fire; he corrects himself at once and the fire stops.

The same story is to be found in Bulgarian, Greek, Albanian and Turkish folklore. Now, if this contamination is so frequent, it can be regarded as a type of its own, specific for a certain region. The index of Bulgarian folk tales (Daskalova-Perkovska et alii) confirms this view by taking it as type number BFP 947B*.

Actually, the Usud type allows us to move now on to the issue of a more general character, which concerns not Serbian folklore only, but the problem of defining the genres. It has the developed structure of a fairy-tale or novella, especialy in its first part with the hero's travel to the supernatural being; in tales of other nations there are God, Sun, Buddha, etc. But the very core of the tale – that is, the encounter with the being - has something both of didacticism and of numinous awe before the supernatural. This type uses the patterns of novella or fairy-tale, but has a strong didactical tendency of explaining life/fortune and misfortune; the core of the tale, structurally the middle part, is obviously mythological and pagan. Usud – which is not a fictitious character but belongs to the realm of belief, too – is a kind of pagan god; he is at the same time the lord of fate, the lord of wealth and his distance puts him in the category of chthonic deities; he resembles of Pluto, perhaps of Indian Bhaga, as well. He is not like beings of lower mythology, but more like a high god. The complex character of the tale's composition makes it distinct from belief legend; but the ideological and mythological kernel and link to living belief as well make it more serious than the classical fairy-tale or novella. When different types – or different parts which can exist independently in Serbian tradition, too – come to be joined together, they conform to the unified pattern. The last part (the test of the hero) completely corresponds to the poetics and structure of the religious tale and at the same time it can be fully understood only when seen in the whole context of this type. Therefore, the unity of this type comes not from the mechanical joining of parts but from the deep structure which in fact reflects an ideological worldview, charateristical of the genre. And it seems to be closest to the religious tale.

And if we look back at the other types, we can see that both tales and belief legends can be described in the same way. This examining of the "contamination", of the regional subtype can perhaps help us see the other types more clearly.

In AaTh 930 we see the twists of the plot and adventures so typical of novella/romantic tale, but the hero is surprisingly passive – very unlike the typical hero of this genre who is active, wise, clever, cunning, who learns from previous experience. The reason for that is simple: the tale illustrates the power of fate and the hero's life is just an example. That is the kind of exemplarity: his whole life serves just to show how fate cannot be outwitted, he is more like a puppet. In AaTh 930A the ending is happy, not tragical, but still the life of the hero and his wife are presented as an example of the inevitable. The Oedipus type (not so frequent and probably influenced by medieval literature) in most of the versions has a tragical ending (although not always). Milošević-Đorđević suggested that fate-stories should be seen as a kind of religious tale (2000:52); here I prefer to extend that to legends, as well.

In the belief legend (Germ. *dämonologische Sage*; Russ. *predanie*) man accidentaly meets a demonic being and the result is a kind of punishment (the man is crippled, blinded, etc.) Nevertheless, in AaTh 934 the encounter is not accidental but regular – the three fates determine everyone's life. Supernatural beings do not come violently into man's life, but they settle his life from beginning to end. Their power is not the simple superiority of a supernatural being, but the power of general force – fate, destiny. The fates are thus different from vampires, witches, fairies, etc. This type of legend tends not to horrify the listener but to declare inevitability. The principal emotion is not fear but, on the contrary, resignation, coming to terms with fate. Again, human life itself is an exemplum. Man's frailty is not his lack of power in front of a demon who is almost physically superior, but his weakness in front of the cosmic power of fate. Demonological legends tend to establish social norms (Honko 1969: 299) of traditional society (Petzold 1999: 199-200). This type is not about ethical norms, but about the fundamentals of the world and life. While legend establishes some ethical values and prescriptions, these types support a more general value – the way of the world's functioning, the inevitability of human death, no matter how suddenly or violent it can appear. This is the exemplarity in question, and by that exemplarity (if not by structure) these narratives come close to the religious tale.

At the same time, that power is clearly different from Christian God, so we can see it as a religious tale but in context of folk religion or pagan survivals. There is no ethics, as in religious tale – man's death is not the result of some misconduct but the will of fate. If Harnack says that a *Legende* gives religious interpretation of reality elevated towards some higher truth (Rosenfeld 1964: 6), the same can be said of these examples, only bearing in mind that the religion here is pagan/folk, not Christian. That is why Siikala (1990) sees both belief legends and saint's legends as subtypes of legend, or why Jauhiainen sees legends, memorates, Christian legends and exempla, all as defined by "belief dominant" (Jauhiainen 1988: 31).

So, it seems justifiable that we can see all of these texts as common group, regardless of the *Märchen/Sage* distinction, a kind of religious narrative.

Now, the problem of making a clear-cut distinction between belief legends and tales is not new. Since Von Sydow we have known that the memorate can be transformed into the fabulate and that narratively developed fabulates are close to tales. Simonsuuri made an index of both tales and legends; and in a recent revision of that index Jauhiainen concludes that the difference between the two is „a line drawn in water" (1998: 26). So, it is not surprising that the term "narrative" was proposed (see an overview in: Finnegan1992: 12-13; 140) as a kind of umbrella term which should surpass the *Märchen/Sage* division; or that the term "belief story" was proposed (see pros and cons in: Bennett 1989, Ward 1991, Dégh 1996: 43).

However, the point I prefer to make here is not about structure, but the reexamining of Brednich's idea about the subject as common a denominator which annihilates the dividing line between legends and tales. It is important to notice that the subject neither means only what is defined by literary approaches nor blures the genre traits into a broad ethnographical approach. The subject here also means the ideological point of view, function, orientation of the text, its unique way of shaping the world image characteristical of a separate genre. As Linda Dégh says:

If we may speculate about the Aussage, the kernel, the literal and symbolic meaning of stories, we may recognize that the view of the world has been fundamental in genre identifica-tion for these and other folk narrative specialists (Dégh 1994: 246).

Somehow, it seems that we came back to Joles' spiritual occupations which in their turn engender different simple forms. Perhaps it can be said even further that taking the subject and ideological kernel as a criterion actually marks the interdisciplinary character of folklore research: the literary approach and the ethnological approach thus come closer in examining the ideology of genre's core and its narrative avatars.[4]

Translated from Serbian into English by Sergej Macura
Copy edited by Dennis Johnson

BIBLIOGRAPHY

Aarne Antti; Thompson, Stith (1961). *The Types of the Folktale* (second revision), FF Communications, 184, Helsinki.

Bennett, Gillian (1989). "Belief Stories: The Forgotten Genre", *Western Folklore* (48): 289-311.

Bošković-Stulli, Maja (1963). "Vuk Štefanović-Karadžić, Srpské lidové pohadky. Vydání usporádal, ze srbských originálu preložil, predmluvu a poznámky napsal Rudolf Lužík. Státní nakladelství krasne literatury, hudby a umení, Praha 1959" (review), *Narodna umjetnost* (1): 125-130.

Bošković-Stulli, Maja (1964). "R. W. Brednich, Volkserzählung und Volksglaube von den Schicksalsfrauen"(review), *Narodna umjetnost* (3): 199-200.

Brednich, Rolf-Wilhelm (1964). *Volkserzählung und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, FF Communications 193, Helsinki.

Daskalova-Perkovska, Dobreva, Koceva, Miceva (1994). *Blgarski folklorni prikazki. Katalog*. Sofia. Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski".

Dégh, Linda (1994). "The Approach to Worldview in Folk Narrative Study". Western Folklore (53): 243-252.

Dégh, Linda (1996). "What Is A Belief Legend". *Folklore* (107): 33-46.

Enzyklopädie des Märchens, Berlin-New York, De Gruyter, 1975- , hggb. von K.Ranke; R.W.Brednich

Finnegan, Ruth (1992). *Oral traditions and the verbal arts. A guide to research practices*, London - New York, Routledge.

Honko, Lauri (1969). "Memorate und Volksglaubenforschung", *Vergleichende Sagenforschung*, (hggb. von L. Petzoldt), (Wege der Forschung CLII), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jason, Heda (1975). *Ethnopoetics. A Multilingual Therminology*. Jerusalem, Israel Ethnographic Society.

Jason, Heda (1977). *Ethnopoetry. Form, Content, Function*. Bonn, Linguistica Biblica.

Jauhiainen, M (1998). *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorate*, (Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen and Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sage), FFC 267, Helsinki.

Milošević-Đorđević, Nada (2000). *Od bajke do izreke*, Beograd, Društvo za srpski jezik i književnost.

[4] When making of indices of legends was widely discussed in folkloristics, Voigt proposed that the basis of cataloge should have been very plot (1976: 25).

Petzoldt, Leander (1999). *Einführung in die Sagenforschung*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz.
Rosenfeld, Hellmut (1964). *Legende*, Stuttgart, Metzger.
Siikala, Anna Leena (1990). *Interpreting Oral Narrative*. Helsinki: FF Communications 245.
Simonsuuri, Lauri, hggb. (1968). *Finnische Volkserzählungen*, Berlin, De Gruyter.
Sravnitelnyi ukazatel sjuzetov. Vostocnoslavyanskaya skazka (1979). Leningrad.
Tillhagen, C. H. (1969). " Was ist eine Sage? Eine Definition und ein Vorschlag für ein europäisches Sagensystem", *Vergleichende Sagenforschung* (hggb. von L.Petzoldt) , (Wege der Forschung CLII), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Uther, H.J (2004). *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Sith Thompson,* by Hans Jörg Uther, Part I (Animal Tales, Tals of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction). Helsinki: FF Communications 284.
Voigt, Vilmos (1976). *Glaube und Inhalt. Drei Studien zur Volksüberlieferung*. Budapest.
Ward, Donald (1991). „On the Genre Morphology of Legendry Belief Story versus Belief Legend". *Western Folklore* (50): 296-303.

Немања Радуловић

ПРЕДАЊА О СУДБИНИ - ЖАНРОВСКА ПИТАЊА

ЗАКЉУЧЦИ

У својој монографији о суђеницама из 1964 г. Р. В. Бредних је предложио да се наративи о судбини посматрају као посебан жанр, с оне стране поделе на приповетке и предања. Н. Милошевић-Ђорђевић, полазећи од структурализма, долази до закључка да је дубинска структура ових тестова иста. Разматрајући Бреднихов предлог изнова утврђујемо да се и предања и приповетке (ATU 930, 930A, 931, 934, 735 + 460B + 737B*) могу посматрати као подврста легенде (religious tale). Узимање садржаја као критеријума за класификацију везано је за слику света и идеологију, „духовну заокупљеност" која обликује жанр, а долази из веровања.

Данијела Поповић
Филозофски факултет, Универзитет у Нишу
danijelapop@filfak.ni.ac.rs

ПРИЛЕЖЕ МРАК НА ПЛАНИНЕ: ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ВРЕМЕНА У ДЕМОНОЛОШКМ ПРЕДАЊИМА

У овом раду истражује се унутрашња временско-просторна раван демонолошких предања, при чему се пажња посвећује једино димензији времена. Издвојени су сегменти текста у којима се она уочава: време сусрета, „авантуристичко“ време у бахтиновском смислу, последице сусрета. Анализирају се облици изражавања времена, издвајају елементи који представљају особеност предања као жанра и демонолошког предања као посебне његове врсте, указује на функцију темпоралних исказа.

Кључне речи: демонолошко предање, унутрашњи хронотоп, време

* * *

Време и простор демонолошких предања у непосредној су зависности од начина мишљења архаичног човека. У његовим представама, ове категорије су материјализоване, „предметно-чулне“; оне одређују и уређују свет, људско и божанско постојање. *Зато су оне емоционално-вредносно набијене: време, као и простор, може бити добро и зло, погодно за неке врсте радњи али опасно и непријатељско за друге* (Гуревич 1994: 50-51). Активност човека и демона у предању одвијају се у времену одређеном као добро/сигурно (дневно, људско) и зло/опасно (ноћно, демонско), на простору који припада човеку и оном који припада демону. *Демонолошка предања најјасније одражавају и механизме стапања просторно-временских одредница у семантизовану целину, чији склоп активира и „знања“ о одговарајућим типским ликовима* (Самарџија 2011: 304). У досадашњим фолклористичким истраживањима истакнута је релативна ограниченост и униформисаност временских и просторних одредница (Самарџија 1997: 126-130; Менцеј 2005: 178). Време демонолошких предања је пре свега прошло време, са упућивањима на садашње, али се догађаји *неретко пројектују у будућности* (Карановић 1989: 114). У овом раду бавили смо се постојањем временских одредница у демонолошким предањима, њиховим облицима и значењима. У исто време, настојали смо да покажемо на који је начин у демонолошком предању уопште, као и неким његовим сегментима, представљено време.[1]

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

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

[2] Сегментације унутар самих целина условљене су комбинованим критеријумима: шири и ужи

Истраживање је засновано на грађи бележеној на територији Србије од седамдесетих година XX века до 2005. године и објављеној у периодичним публикацијама и збиркама.[3]

1. ВРЕМЕ СУСРЕТА СА ДЕМОНОМ

Календарско време: празник

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

> *Према томе, с тачке гледишта демонске активности, као највише маркиране тачке календара су: Божић и некрштени дани (некада и божићни пост), покладе, Ђурђевдан, Благовести, Спасовдан, Тројица, Иваньдан. Овом полугодишњем периоду приближавају се такође и празници касног лета (Петровдан и Павловдан, Илиндан, Усековање, јесењи Крстовдан), када се, по народним представама, „затвара“ земља и нестају штетне силе* (Виноградова 1999: 93).

У нашем материјалу потврђени су: *дан Божића* (Р, 108)[4], *први дан по Божићу* (Стојановић 1995: 40), *на Светога Саву* (М, 172), *а то био Свети Сава* (М, 158), *27. октобар 1960* (Света Петка, *прим. аут*.), *од Великог Божића до Малог Божића* (Стојановић 1996: 49), *од август' до вебруар* (Р, 80), *пред Божић, у некрштени дни* (Р, 124), *уочи Богојавци* (М, 125).

Годишње доба

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

У јесен (М, 151), *тај јесен* (Р, 28), *пред јесен* (Р, 14).

Историјско време: рат

Време у којем се одвија радња демонолошког предања може бити одређено јаким временским границама као што је рат. Најчешће се у казивањима истиче о коме је

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

[3] Видети попис литературе на крају рада.

[4] Најфреквентнији извори у даљем тексту биће обележени скраћеницама: Р – Раденковић 1991, М – Марковић 2004. Остали извори наводе се према презимену аутора.

рату реч (о турском рату, партизанском и слично), али је могућа и прецизинија детерминација (године, месец).[5]

*Пред први светски рат (*М, 190), *на вежбу, априла 1941. године* (Р, 95), *уз Први рат* (Лома, 36), *о турском рату 1912. године* (Лома, 35), *за време рата и после кад су биле реквизиције* (Р, 112), *био се већ свршио овај други рат* (Р 23), *још рат кад беше партизански* (Р, 72).

Приватно време: године старости наратора/јунака

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

Кад сам ја била дете (Р, 129), *као дете сам млого виђовала* (Пантић, 92), *то ја као дете знам... нисам имала више од 3-4 године* (Вучковић, 72), *кад сам била 7-8 године* (Вучковић, 63), *ја сам била млого малецка* (Р, 124), *ја сам можда имала четрнаес година* (М, 167), *кад је моја мати била младеневеста* (Р, 135), *мене моја баба причала, очева мајка, стара жена била, она рођена куј зна кад, пре мог века* (М, 191).

„Старо време“

Радња демонолошког предања одвија се и у прошлом времену које се не маркира на историјској лествици. Такозвано неисторијско (Елијаде 1986: 90), ванисторијско, изванисторијско (Карановић 1989: 116) време одређује се најчешће формулама *у старо време*, *у неко старо време*, *у старо доба* (као оријентири, у сличном значењу појављују се изрази *пре* и *раније)*. Такви облици могу одређивати вредност давно прошлих времена[6] и често је представљају као идеалну, у садашњем и будућем времену недостижну: топос *illud tempus* очуван је у овим примерима. Формиране на опозицији некад : сад, ове одреднице, поред изражавања *носталгије за прошлим, идеализованим светом* (Карановић 1989: 117), садрже понекад и другачије квалификације прошлог времена: то далеко време у којем су се појављивали демони представљало је муку (Р, 33), због тога се патило (Вучковић, 66). Супротност између старог и новог времена, оног некада и овог сада, изражава се и указивањем на достигнућа новог доба која

[5] Проблеми постојања архаичних слојева у оваквим временским одредницама (рат као свето време, као активност чији је циљ *уништење зла, те успостављање мира, правде и склада* (Gerbran і Ševalije 2004: 772), као и евентуалних утицаја других жанрова усмене књижевности (епске песме, на пример) и писане литературе на појаву прецизног датирања налазе се ван граница овог рада, али могу бити предмет посебних истраживања. По страни је, у овом истраживању, остало и питање релација просторних и временских компоненти.

[6] Лако је разумети зашто је религиозног човека често походила успомена на то чаробно време и зашто је настојао да га повремено осети: богови су in illo tempore показали врхунац своје моћи. Космогонија је врхунско божанско испољавање, узорни чин снаге, изобиља и стваралачке моћи. Религиозни човек је жедан стварног. Свим својим моћима он настоји да се смести на извор првобитне стварности, када је свет био in statu nascendi (Елијаде 1986: 95). Видети и: Bahtin 1989: 264; Гуревич 1994: 50.

онемогућавају или отежавају деловање демона. Није случајно што су основне манифестације силе која спутава демоне управо светлост и звук (пушка, сијалица, струја, моторизација), за вампире – средство које нарушава телесни интегритет (инјекције: Вучковић, 65, 66; Р, 101).

У грађи је уочено постојање дијалекатског израза који је сачувао архаично одређивање времена просторним категоријама: *Како је напред било* (Р, 145). Има облика који сведоче о перифрастичким детерминацијама времена: *Док није пушка пуцала и док није сијалица сијала* [...] *живеле су осење и осењаци* (Р, 1). Овакве форме одређују време истицањем појма који треба да асоцира на одређени шири или ужи временски интервал:

У старо време (Степановић, 79), *неки пут, у неко старо време* (Вучковић, 61), *раније то могло да се превиди* (М, 177), *то је било раније* (М, 182), *пре се причало и веровало* (Димић, 78), *то се патило од пре* (Вучковић, 66), *од време ји има* (Р, 11), *одавна* (Р, 11), *имало то раније, ал' сад нема* (М, 143), *то је некад било мука, а саг нема* (Стојановић 1995: 40).

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

Доба дана[7]

А) ноћ

Основном временском целином у чијим оквирима делује демон сматра се ноћ, период од заласка до изласка сунца. Фокусирано на ово опасно време, демонолошко предање бројним изразима обележава ноћ у њеном трајању, као и уже временске интервале унутар њених граница. У грађи је запажено маркирање периода који следи непосредно након заласка сунца (*сунце климнуло*), као и падање мрака (*ставнимо*, *омркли*), да би посебно рељефно били представљени најважнији сегменти – глуво доба и граница између демонског и људског времена. Уочава се неколико различитих поступака којима се, у основи, указује на време које је опасно, нечисто, нељудско: детерминација (*ноћ, у ноћи, била ноћ*), оријентација (*неко доба ноћи*, *касно у ноћ*), оријентација и детерминација сатима, детерминација постављеним границама (конструкција *од – до*), детерминација са једном постављеном границом (*све док...*).[8]

[7] У српском језику нема израза који одређује целину сачињену од ноћи и дана. *Kad se javi potreba za određenjem ciklusa dan-i-noć u celini, onda se periodima svetlosti daje primat, pa se kaže: „ovih dana", „pre tri dana" i slično. Tako dan u užem smislu označava periode svetlosti, dok šire značenje te reči obuhvata i intervale tame, označavajući na taj način čitav period od dvadeset i četiri časa* (Bratić 1993: 23).

[8] Граница између демонског и људског времена успоставља се и догађањем које није временски одређено, али сигнализира престанак деловања демона, привремени или трајни. Реч је о границама које се постављају неколиким поступцима који имају функцију заштите од демона (Самарџија 2011: 308). У материјалу који је послужио као основа за истраживање запазили смо да, како је и у веровањима уобичајено, повратак људског времена обезбеђују: светлост, прелаз преко опасног простора (вода, мост, орање, раскршће...), говор: ћутање, псовање, скривање крста на челу, показивање крста (јунак се прекрсти), неосвртање, појављивање пса „суботњака", оборавање, колац, врела вода, тамјан, уринирање, прљање фекалијама итд. Оваквим поступцима човек штити себе и заједницу у критичним моментима (Ајдачић 2000,2001; Радин 1996: 48-55), а неки од њих примењују се у свако време (ношење амајлија). Ако је ноћ време смрти – време

а) детерминација и детерминација сатима

Ноћу... дванаес сати било (М, 193), *ноћом... у два сата* (Степановић, 80), *у поноћ* (Р, 103), *у пола ноћ* (Р, 83), *усред ноћи* (Р, 104), *преко ноћ* (Р, 119), *по ноћи* (Р, 62), *глуво доба* (Р, 116), *недоба* (М, 192), *никакво време* (Р, 17), *никакав заман* (Р, 39).

б) оријентација

Неко доба ноћи (М, 183), *ој ти знаје које је било време* (Р, 14), *не знам који је бил заман, гоца одмакло у ноћ* (Р, 2), *стигнем кући у неко доба, скоро ће зора* (Р, 11), *око поноћи* (Р, 105, 106), *око пола ноћи* (М, 200), *до касно у ноћ* (Р, 46), *млого доцкан* (Р,125), *доста дубока ноћ била* (М, 168).

в) оријентација сатима

Нешто пре дванаес' сати, ноћум око дванасет сати (Р, 19), *све док није било негде око петнаес' до један у ноћ* (Стојановић 1995: 39).

г) детерминација постављањем обеју граница (*од –до*)

Време од дванаес' до три сата (Стојановић 1996: 56), *од дванаес до пола један* (М, 200), *од дванаес' сати па док пет'о не запева* (Стојановић 1996: 56), *од прву тамнину до први петлови* (Р, 1).

д) детерминација једном постављеном границом

После дванаес' ноћу (Пантић, 91).

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

Вечера/спавање

Само што вечерали (Р, 6), *однела вечеру на појату* (Р, 141), *спремила беше свекрва вечеру* (Р, 25), *таман он легал и заспал* (Р, 15), *само што ме не уване сан* (Р, 27), *кад ноће легнаја да спава* (Р, 73).

Повратак с посла (друга смена)

Једанпут сам ишал из другу смену (Р, 111), *радели смо у рудник и враћали се дом, ја и моји пријатељи с који сам радео, из другу смену* (Димић, 79).

Светлост и тама

Слунце климнуло (Р, 8), *ставнимо* (Р, 22), *чим прилеже мрак на планине* (Р, 24), *оркал у воденицу* (Р, 1), *и оно се смркне* (М, 185), *већ мрачно* (Р, 141), *у мрак* (Р, 143), *а оно мрак у највеће* (Р, 140), *у дебел мрак* (Р, 23), *у добар мрак* (Р, 47), *на месечину* (Димић, 79), *док беше месец* (Р, 27), *месец пун* (Р, 98).

демона, а дан време живота – време човека (Гуревич 1994: 125; Раденковић 2005: 73), сукоб који за последицу има нестајање (привремено или трајно) демонског бића доживљава се као победа соларног и животног. Човек у демонолошком предању прелази у опасне временско просторне зоне и сукобљава се са јачим од себе. Разумљиво је, у том случају, што спасење (привремено или трајно) долази са нечим што је атрибут „доброг" бога (светлост, глас...).

Певање петлова[9]

Кад се зачули први петлови (Р, 104, 62), *петал се огласи* (Р, 111, 21), *да нису петли закукурикали* (Р, 65), *кад запевали први петлови* (М, 186, 196), *кад било пред зору... попевну петао у село* (Вучковић, 70).

Б) дан

Број временских одредница којима се маркира дан знатно је мањи, што се може тумачити чињеницом да радња у демонолошком предању *кружи око тајанственог, нуминозног и служи осветљавању лика, који је превасходно демонски, осветљавању чудесног у демону које није у његовом изгледу него у његовој моћи* (Милошевић-Ђорђевић 2000: 177). И овде се уочава потреба за детерминацијом времена, при чему се као временски локализатори употребљавају дан, јутро и слично. Малобројна су, али уочљива и упућивања на одређено доба истицањем светлости, видљивости: *почело да се расавиња* (Р, 21), *кад је свануло; кад је се расавнило; кад савнуло, развиделило се* (Р, 108, 23, 118), *кад се сване* (М, 140).

Временским одредницама обележавају се различите фазе у процесу смењивања ноћи и дана: пре зоре, рано јутро, јутро, дан.[10] Границе дневног одређене су, у једном од примера, као оне које почињу нестајањем демона, а завршавају њиховим поновним појављивањем: *Кад се* [...] *петлови огласе, они се изгубе и не јављају се до сутра вече у то време* (Р, 99).

Пред зору (Р, 35), *кад било пред зору* (Вучковић, 70), *кад беше ујутру собајле* (Р, 74), *ујутру* (М, 142), *кад било јутро* (Вучковић, 61), *сутрадан* (М, 146), *јутредан* (Р, 5), *подне* (Р, 58)[11], *дањам* (Р, 1).

2. БАХТИНОВСКО АВАНТУРИСТИЧКО ВРЕМЕ: ТАЧКА СУСРЕТА

Говорећи о облицима *уметничког освајања времена и простора*, М. Бахтин истакао је и специфичности тзв. авантуристичког времена античког романа. То време протиче између граница које одређују нормално, узрочно-последично осмишљено збивање:

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

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

[10] Појава петлова (или првих петлова) аудитивна је граница између ноћи и дана. У веровањима, од тог тренутка нижу се, до јутра, прецизним редоследом, различите временске секвенце: зора, освит, свануће, рађање сунца, почетак јутра (в. Bratić 1993: 24-26). Ван оквира овог рада остаје, а могло би бити занимљиво, питање у коликој се мери казивачи предања доследно придржавају временских секвенци одређених веровањима.

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

Основним обележјима овог времена Бахтин сматра изразе *изненада* и *управо* – они сигнализирају почетак деловања случаја. Време појављивања и нестајања демона у предањима често одређује се изразима који наглашавају да је оно тренутно, изненадно и неочекивано.[12] Њих одликују, у основи, употреба аориста, временских прилога, конструкције без помоћних глагола и слично, али се нестајање демона у тренутку, у једној минималној секвенци времена, понекад обликује и одредбама за начин: *Зачас се изгубила* (Р, 118, 91). Овим облицима истиче се догађај толико кратак да је његов почетак истовремено и његов крај – карактерише их пунктуална семантика (Пипер и други: 2005).

а) појављивање

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

б) нестајање

Кад оно – нема ништа (Р, 23, 87), *одједанпут се затрло* (Р,38), *кад се прекрстим, они сви побегоше од мене* (Р, 91), *како ја то реко', тако нестаде све* (М, 170), *и одотле јаре срипи и отиде си некуде* (Р, 120), *кад сам стигао у Сланиште, окренуо сам се, нема ништа* (Р, 36), *кад тамо више никог није било* (Р 43), *истог часа су нестале* (Р, 41), *тек нестао* (Р, 59, 144, 146), *отиша си* (Р, 66, 110).

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

Ја терам, остан па терам. Ајде, па ајде, па ајде (Р, 24, 78); *И све смо ишли у круг; а поред трње, а поред поток, па опет око једне границе, све усред Дубраве* (Р, 22); *Једном један ишкао они ђурани, ишкао, а они ђурани се окачили на леђа па га терали, па га терали, терали, докле нису петлови запевали. Они нису 'тели да га пусте* (М, 189, 198).

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

Ја се окренем – иде жена по мене! Ја станем да ју сачекам, стане и она и не мрда. Ја пођем даље, иде и она на раздаљину од дваес метара. Дођем до неке конопље [...]. *Она дође до конопље* [...] *и ја ју јурнем; али, колко трчим ја – толко трчи и она. Станем ја, стане она* (Р, 36). *Како ја идем на одстојању, тако то куче иде пред моном. Идем ја, иде оно. Идем ја, иде оно, на једном одстојању. Брже ја, брже оно. Станем ја, стане оно* (М, 183, 182).

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

3. ПОСЛЕДИЦЕ СУСРЕТА СА ДЕМОНОМ

Јунак предања не прелази из демонског у људски хронотоп без последица, безазлено и готово неосетно (као јунак бајке). Контакт са нечистом силом изазива осећање ужасног страха, болест, поремећеност или смрт (Liti 1994: 10). Чак и онда кад предање не региструје овакве последице, истиче се да и сећање на сусрет са оностраним бићима утиче на промене у животу јунака. Он избегава простор на којем се фатални сусрет десио, напушта га или има потребу да о том искуству приповеда другима. Период након сусрета човека и демона у предању манифестује се, дакле, на различите начине. У сваком од њих видно је учешће временских одредница:

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

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

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

– период боловања:

детерминација

За два дана (Р, 28), *недељу дана* (Р, 98, 141), *девет дана и ноћи* (Р, 108), *месец дана* (Лома, 36).

оријентација

Пет-шес' дана (Р, 90), *неколко дена* (Р, 124; М, 179), *некол'ко недеља* (Деспотовић, 33), *неко време* (Р, 57), *дуго* (Стојановић 1996: 50), *не знам кол'ко* (М, 189).

б) избегавање места сусрета:

Више неје смел да иде (Р, 117); *там више несам ишла* (Р, 25); *ал ји било више стра да дооде* (Р, 135); *ја ни данас не волим да идем тамо* (М, 161); *зато сам, после, избегавао да идем ноћу тим путем* (Пантић, 93); *после се ови човек иселио* (Р, 61, 49); *после овог догађаја више никад није у воденици заноћио сам* (Р, 104).

в) поновна посета месту сусрета (деловања демона):

Сутрадан нашли овце (М, 146; Р, 60, 96, 102; Лома, 39); *изјутра је дошао на исто место* (Р, 53); *кад ујутру...* (Р, 94).

г) инактивација демона:

Од тог доба нема га више (М, 194); *од таг стрина баталила да се вампири* (Р, 126, 66, 77); *неје се вампирио више* (Пантић, 88; Р, 64, 73, 74); *после тога више ништа неје лупало* (Р, 82).

д) приповедање о догађају:

И она после причала (М, 196); *јутредан ми татко исприча* (Р, 5, 27).

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

Овој ми се десило одавно [...] *па си пођдомо чим прилеже мрак на планине* (Р, 24); *Тој ми се десило само једанпут, пред рат сас Бугари деветсто тринаесте. Ја сам таг бил млад, не верујем да сам имал петнаес године. Седимо, ноћум...* (Р, 26);

Још једно да ти испричам давно што је било још кад беше рат партизански (Р, 72); *Радио ја у другу, па око једанаест пошао* (Р, 1).

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

Временске одреднице налазе се на различитим позицијама у тексту. Притом су у уводним сегментима најфреквентније оне које детерминишу време предања празником, годишњим добом, ратом, али предања почињу и облицима који одређују само ноћ као време одвијања радње. У медијалним позицијама срећу се, поред израза који одређују ноћ и разне фазе у њеном протицању, и они којима се сигнализира тренутак појављивања демона. Завршним сегментима доминирају изрази којима се одређује нестајање демона, као и време након сусрета са њим. То, свакако, не значи да су места временских одредница строго одређена и да се поједини облици појављују само на поменутим позицијама.

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

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

ЛИТЕРАТУРА

Ajdačić, Дејан (2000, 2001). „Demonski hronotopi u usmenoj književnosti“. 200-2001, URL: < http://kapija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_hronotopi.htm>.

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

Bratić, Dobrila (1993). *Gluvo doba.* Beograd: Plato.

Виноградова, Људмила (1999). „Значење календарских периода за карактеризацију митолошких бића“. *Расковник.* 95-98: 81-105.

Вучковић, Раде (1999). „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина“. *Расковник*. 95-98: 61-74.

Gerbran, Alen, Ševalije, Žan (2004). *Rečnik simbola.* Novi Sad: Stilos, Kiša.

Гуревич, Арон (1994). *Категорије средњовековне културе.* Нови Сад: Матица српска.

Деспотовић, Селимир (1988). „О нечистој сили у Јадру“. *Расковник*. 53-54: 33-36.

Елијаде, Мирча (1986). *Свето и профано.* Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.

Jech, Jaromir (1982). „Direktna i indirektna komunikacija u folklornoj prozi“. *Narodna umjetnost*. 19: 142.

Karanović, Zoja (1989). *Zakopano blago: život i priča.* Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

Liti, Maks (1994). *Evropska narodna bajka*. Beograd: Bata, Orbis.

Лома, Александар (1998). „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник*. 93-94: 34-43.

Марковић, Снежана (2004). *Приповетке и предања из Левча*. Београд, Крагујевац: Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу.

Mencej, Mirjam (2005). „Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova uloga v konstrukciji prostora in časa.“ *Studia mythologica slavica*. VIII:167-184.
Милошевић Ђорђевић, Нада (2000). *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
Пантић, Златимир (1998). „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина”. *Расковник*. 93-94: 88-94.
Петровић, Марија (1999). „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша“. *Расковник*. 95-98: 78-80.
Piper, Predrag (2001). *Jezik i prostor*. Beograd: Prosveta.
Пипер, Предраг [и други] (2005). *Синтакса савременога српског језика. Проста реченица*. Београд: Београдска књига, Институт за српски језик САНУ; Нови Сад: Матица српска.
Раденковић, Радослав (1991). *Казивања о нечастивим силама.* Ниш: Просвета.
Раденкович, Любинко (2005). „Опасное время в народных представлениях Славян“. *Balcanica*. XXXV: 72-91.
Радин, Ана (1996). *Мотив вампира у миту и књижевности.* Београд: Просвета.
Самарџија, Снежана (1997). *Поетика усмених прозних облика.* Београд: Народна књига - Алфа.
Самарџија, Снежана (2011). *Облици усмене прозе.* Београд: Службени гласник.
Степановић, Владимир (1998). „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша”. *Расковник*. 93-94: 79-87.
Стојановић, Татјана (1995). „Казивања о нечистој сили у воденицама“. *Расковник*. 81-82: 39-40.
Стојановић, Татјана (1996). „Казивања о вилама – из околине Тополе“. *Расковник*. 85-86: 49-57.

Danijela Popović

THE DARKNESS LAY DOWN ON THE MOUNTAINS: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE CHRONOTOPE OF DEMONOLOGICAL LEGENDS

SUMMARY

The paper investigates the inner time-space structure of demonological legends, and the focus is on time. Textual segments where this can be observed are singled out (appearances of evil forces – wider and closer intervals, a year level, a day level, sequences before and after the encounter with the demon, the period during which the action takes place etc). We analyze the way time is expressed, specify the levels of formulaicness, single out elements which are characteristic for legends as a genre and demonological legends as a subgenre, and accentuate the function of temporal expressions.

Nikolina Zobenica
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
nikolinazobenica@gmail.com

LEGEND OF THE SWAN KNIGHT

ABSTRACT

This paper follows the genesis and transformation of the legend of the Swan Knight which has Celtic roots and is preserved in archaeological finds and in Irish literature, French and German mediaeval versions, German collections of fairy tales and legends in the 19th century, and in modern culture. We show how different cultural, religious and political factors influenced the transformation of the original story into a legend without really changing the symbolical core of the narrative.

Key words: legend, fairy tale, myth, swan children, swan knight.

* * *

The narrative of the Swan Knight is one of the most ancient and beautiful legends of mediaeval central Europe. It originates from Lorraine, the French region located between the Benelux and Germany (Schwanritter 2010). In the Middle Ages, however, Lorraine was a much larger region which included also parts of the Benelux countries, the German Rhineland and northern France. The Legend of the Swan Knight was fostered in these parts of France and Germany over centuries, with frequent reference to parts of the Benelux (Brabant, Flanders). It is also believed that the German name of the Swan Knight, *Lohengrin*, actually stems from the German word for Lorraine, i.e. *Lothringen* (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2080-2081). Lorraine was also the north-western part of the Celtic homeland,[1] and there is evidence supporting the assumption that the roots of the legend are Celtic.

CELTIC ROOTS

Archaeological sites in different parts of Europe provide basic information about the way of life and beliefs of the Celts, who did not leave many written records. These locations provide some insight into the importance of animals in the Celtic culture, and in particular, water birds. Objects in the shape of water birds (ducks or swans), found in Basse Yutz/East France (Liversejdž 2005: 23), in Acholshausen/Germany, in Glasinac/Bosnia and Herzegovina and Dupljaja/Serbia (Ninomiya 1998; Lessing Photo Archive) demonstrate that they were of certain relevance in Celtic mythology.

[1] The native land of the Celts is the area of south-western Germany, east France and the western parts of Switzerland (Liversejdž 2005: 13). The history of the Celtic people changed after Massalia (Marseille) was founded at the Rhône estuary. The chieftains moved closer to the connection routes of Rhine, Seine, Loire and the upper Danube to the Rhône corridor, because the merchandise was the main source of their profit. In the later La Tène period, the Celtic culture flourished even more northwest, at Marne and Mosel, till the mass migration of the Celts ca. 400 BC began (James 1998: 20-31).

Water birds and especially swans are frequently mentioned in Celtic narratives as well, as Celtic heroes were eager to take their shape (Gedis i Groset 2006: 359). Although transformations into birds can also be found in Germanic myths,[2] the marginalisation and isolation of the Celts in north-western Europe strongly contributed to the independent survival of elements of the Proto-Indo-European tradition (Puhvel 2010: 56, 221-222). Some examples of swan transformations can therefore be found in the Celtic mythology of the British Islands: sons of Tuirenn, Angus, Lêr's children and Mider and Etain (Squire 2000: 71, 94-97, 100). The motives for the transformations are different, but children were transformed into swans only in the narrative of Lêr, which shows common traits with the swan children legend.

VERSIONS FROM FRANCE

In the French versions, the Swan Knight narrative cannot be separated from the story of the swan children. According to the *Historia Septem Sapientium* written by the Lorraine monk Johannes de Alta Silva (ca. 1190), a young nobleman stole a gold chain from a fairy while she was bathing and thus induced her to marry him. She gave birth to six sons and one daughter, who wore chains around their necks; when the chains were taken from them, the children were transformed into swans, which was all the doing of the evil mother-in-law. One of the swan children took the shape of the bird and pulled a boat with a fully armed knight. This Latin text was transposed into French by Herbert of Paris in ca. 1230 under the title *Li roman de Dolopathos*, and in this version the connection between Godfrey of Bouillon and the Swan Knight was established for the first time. There are two more versions in French, *Elioxe* and *Beatrix* (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2080-2081), in which the mythical elements are almost extinct (Woflzettel 2005: 53-54). *Isomberte,* the fifth version, is known only in Spanish, though it must have existed in French in the form of a *chanson de geste* (Loomis 1969: 243).

The story of the swan children was originally unrelated to the story of the Swan Knight, but it was later added to it as an introduction to the the Crusades cycle with Godfrey of Bouillon as the hero. There are five known branches of the cycle in French (*La Naissance du Chevalier au Cygne, Le Chevalier au Cygne et les Enfances Godefroi, Le Chanson d'Antioche, Les Chetifs, Le Chanson de Jérusalim*), but the *Chanson d'Antioche* contains the oldest version of the Swan Knight legend (ibidem: 244). According to this version, the daughter of the Swan Knight was Godfrey of Bouillon's mother. The legend about his ancestry was widely known in the Middle Ages and frequently referred to, for example, in a letter from Guido of Bazoches (1180) and in a text of the mediaeval historian William of Tyre (1184) (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2080-2081). The connection between the narrative and this family was not accidental; it was chosen for two reasons: one historical and the other geographical.

Godfrey of Bouillon played a crucial role in mediaeval history, since he was one of the leaders of the First Crusade and the first Christian ruler of Jerusalem. He was also the

[2] In German mythology, swan-maidens were actually valkyries and one of them, Brunhilde, was flying in the shape of a swan with her eight sisters, when a king stole their swan shirts and gained power over them. (Gottschalk 1996: 369, 409). In the legend of Wieland the Smith, three brothers happened to see three beautiful girls at the lake and stole their flying shirts, in order to induce the swan girls to marry them (Tetzner 1997: 402-403).

French Duke of Lower Lorraine (Holt 2005), which comprised parts of France, Belgium, the Netherlands and Germany. The mythical Celtic substratum actually served as the basis for the historical facts, and the result of their combination was the beautifully designed narrative of the Swan Knight. The historical aspect caught the interest of the people in this part of Europe, because the narrative was directly related to their own history and identity.

VERSIONS FROM GERMANY

The sources for German versions were French texts, yet the original contribution of the German authors to the Swan Knight legend was its connection to another mediaeval legend, the legend of the Holy Grail. It was set already in the first version of the Swan Knight narrative in the Arthurian Grail novel *Parzival* by Wolfram of Eschenbach (Wolfram 2006: 402-407). However, Konrad of Würzburg, the author of many propaganda texts, wrote his version of the legend in verse, *Der Schwanritter* (cf. Konrad 1972), with the purpose of promoting the glorious origin of the noble houses of Brabant, Gelder, Kleve and Rienecker-Loon. His version was not influenced by Wolfram and does not mention the Grail. The third version of the Swan Knight narrative is *Lohengrin*, an anonymous epic written in stanzas in 1283/1289 (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 1366-1368, 2081-2082). The frame of the story was taken from the *Wartburg Contest* (*Der Wartburgkrieg*) and Wolfram is introduced as the storyteller (Wehrli 1997: 498). Therefore the stronger bond to *Parzival:* King Arthur and the Grail society are involved in the plot (Cramer 1971). However, the history of the Swan Knight creates the framework for an extensive, partly fictional story about the rule of Henry I, in accordance with the political tendencies of the time (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2081-2082). This work was adapted by Ulrich Füetrer in the *Buch der Abenteuer* and in *Lorengel,* in the late Middle Ages.

After the end of the Middle Ages there were no written records of the Swan Knight narrative in Germany for centuries. The remnants of mediaeval literature were preserved only in the oral tradition in the form of fairy tales and legends, and were revived in the 18th and 19th century.

The bird transformation is a motif in the fairy tales collected by the Brothers Grimm and published in 1812. In these stories, the brothers are enchanted and transformed into ravens or swans, and their sister is the only one who can redeem them, as in the tale *Die sechs Schwäne* (Grimm 1995: 251-256). Several versions of the Swan Knight legend were published by the Brothers Grimm in 1816 and 1818: *Der Ritter mit dem Schwan*, *Das Schwanschiff am Rhein*, *Lohengrin zu Brabant*, *Der Schwanritter* and *Der gute Gerhard Schwan*. Only the first legend includes the prehistory of the swan children. There are two other legends loosely connected to that of the Swan Knight: *Karl Ynach, Salvius Brabon und Frau Schwan* and *Loherangrins Ende in Lothringen*, which tell how Brabant and Lohengrin were named after the heroes of these stories (Grimm 1965: 527-546).

A version of the Swan Knight narrative was listed among the most beautiful legends in Rhineland and it states that many noble families descended from the Swan Knight. They all carry a swan on their coats of arms, including the Dukes of Cleves (Pröhle 1886). It was predominantly the interest of this German family which revived these legends (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2080-2081) since the Dukes of Cleves had their residence in Schwanenburg (Swan Castle) in north-western Germany. Therefore, it was very convenient to relate the Swan Knight legend to the Castle and the family of Cleves.

Another version of the Swan Knight narrative appeared in a book of legends in Bavaria (Schöppner 1852: 7-8). The legend was highly popular in this region due to Richard Wagner and Ludwig II. Wagner retained mythical elements in his opera *Lohengrin* (1850), but he strove to depict mediaeval court life as faithfully as possible and to emphasise the impact of German Empire (Wehrli 1997: 498-499). The opera inspired a cycle of pictures in Neuschwanstein, a beautiful castle in Bavaria built by Ludwig II, a king who saw himself both as a real knight of Schwangau and the fictitious Swan Knight Lohengrin, yet was still fully conscious of himself as the King of Bavaria (Swan Knight 2012).

ENGLISH VERSIONS

The earliest English version of the Swan Knight legend was written in the late 14th century as the *Chevelere Assigne,* a short romance written in rhymeless alliterative long lines. It drew on the French text *Naissance du Chevalier au Cygne* and the narrative was reduced to the legend of the swan children, with Enyas as the hero. There was no hint of his later adventures in this text, but they were elaborated on in the prose novel *Helyas, Knight of the Swanne* written by Robert Copland and printed by Wynkyn de Worde in 1512 (*Lexikon des Mittelalters* 2000: 2082-2083). These mediaeval texts are the only ones in English referring to the Swan Knight, so they had no impact on the history of this legend.

SYMBOLISM OF THE SWAN KNIGHT LEGEND

The Swan Knight legend has been popular for hundreds of years, from the Middle Ages through to the 19th century, and has been retold and rewritten over and over again. The question is, what made this narrative so attractive for all generations in this part of Europe long after the historical context had lost its relevance? The key to the mystery lies in the deep symbolism hidden in the narrative, which is what people have responded to ever since the story was first established. The narrative contains several elements rich with symbolic meanings: a swan, a boat, motherhood and presents (a horn, a sword and a ring). All of them are interwoven into a symbolic narrative, conveying a message from ancient times.

The swan symbolism is central to the story. The whiteness, strength and beauty of swans make them a living epiphany of the light: either of the nightly, lunar and feminine, or (predominantly) of the masculine, solar and fertilizing light. Since it is regarded as a celestial creature in Celtic mythology,[3] most beings from the other world are supposed to take the form of a swan when they come to earth. They usually travel in pairs bound by golden or silver chains. In Celtic art they can be seen accompanying the sun ship sailing across the ocean of the sky.[4] Coming from the north or flying thereto, they symbolise a higher or

[3] The swan appears in different cultures: in ancient Greece it is the companion of Apollo, the god of light, music and poetry; in the Far East it is a symbol of pureness and beauty, of elegance, nobleness and boldness.

[4] The name of the hero, Helias, could have come from the prophet Elias, whose name and story suggest some elements from the myth of the sun god Helios. Besides, in certain primitive representations the solar disc was associated with a boat, the sun sailing across the ocean paths from day to night (Loomis 1969: 248). In this context, the Swan Knight also brings light, warmth and life to combat the

angelic state of an entity on its way to liberation or return to the Higher Principle (Ševalije; Gerbran 2009: 473-475).

The boat in Celtic mythology was regarded as the symbol and the means of the journey to the other world (Ševalije; Gerbran 2009: 47).[5] In connection with the swan, this meaning is even more emphasised, though it can also refer to a transition to a higher state of being and not necessarily to the other world.

Another symbolic element of the narrative is motherhood. In eastern parts of central France there are maternal triads whose attributes symbolise earthly well-being (fruit, goblets of wine and *cornuacopiae*). In archaeological finds in north-western (Langres) and western France (Alesia in Gaul), the emphasis is on human fertility. On a stone found in Alesia there is also a nude child seated in a boat being pulled by a swan. Bearing in mind the boat symbolism, it seems that this may represent the journey to the other world, and the child is probably there to remind us that there is death even in youth. The combined boat-bird imagery can also be found in Sequana at *Fontes Sequanae,* so there is a possibility that the symbolism at Alesia embodies healing and renewal as well as death, and the child could refer to the notion of rebirth after death (Green 1992: 193).

The mother figure is obviously connected to the boat, child and swan symbolism in Celtic mythology, as it is in the Swan Knight legend. However, in the tripartite social structure of Indo-Europeans, she can be regarded as the bearer of the Third Function, which refers to earth, fertility, wealth and sexuality (Wolfzettel 2005: 51-52, 68, 143). This function fulfils the Swan Knight himself, as husband and father of the duchess. The Second Function is the one of the *bellatores,* warriors, represented by the father in the narrative (he is a nobleman, therefore, a knight) and again by the Swan Knight. He unites all three functions of the tripartite social structure because he was also said to be the best duke that ever ruled in that Duchy (First Function).

The presents which he bequeaths to his children after his departure support this assumption. The horn is an attribute of fertility connected to the mother (Third Function), the sword stands for a struggle (Second Function) and the ring represents connection, union, pledge and devotion, but functions also as a sign of recognition, particularly between separated members of a family. In the end, the ring is also a symbol of knowledge and power, both spiritual and material superpower and destiny (Ševalije; Gerbran 2009: 751-752), thus implying the Swan Knight functions as *oratores* (First Function). This is the heritage he leaves to his descendents, who were supposed to become the extraordinary ones among women and men on earth.

FROM FAIRY TALE TO LEGEND

Full of symbolic meanings, the narrative of the Swan Knight was originally a fairy tale with all the features of the genre: wonderful things happen, but no one marvels at them; the style is abstract, the plot is linear without time and place locators, and with common requisites, colours and numbers. However, despite its simplicity, the fairy tale generally tends to

darkness of injustice.

[5] The theme of the magic boat which sails without a helmsman can be found in Anglo-Saxon literature, in the legend of Scyld Scefing, a hero who *"arrived miraculously from nowhere to save the Danish nation, set adrift in a boat like Moses in the bulrushes"* (O'Donoghue 2008: 108).

give symbolic answers to real life problems, and the hero always undergoes a certain sort of process of maturation (Ricklefs 1996: 1247-1248; Lamping 2009: 508-509; Schweikle 1990: 292). This is the case with the swan child who redeems his brothers and sister, rescues his mother, and eventually becomes king. However, in the Swan Knight narratives the lineage becomes the key element and the hero eventually becomes the founder of a noble family. In other words, the mythical-folklore origin of the fairy tale is instrumentalised for the socio-historical interests of the nobility. It proposes a correction of the reality, since the mythical embodiment of the Third Function replaces the feudal order of rank and inheritance. However, this aspect of the narrative is an issue in feudal versions, because the mother-in-law´s intrigue against her daughter-in-law and her children bears the mark of the conservatism of high feudal nobility. She does not hesitate to undermine the future wealth and happiness of her own lineage in order for the old feudal order to be preserved. The fairy tale pattern is destined to cope with issues of progeny, lineage, and the dynastic problems of the high nobility and to act as a subversive element in the predominantly conservative mentality and ideology of the *chanson de geste* (Wolfzettel 2005: 37-38, 49, 158).

When embedded in a specific socio-historical context, a fairy tale develops to a legend. Despite the magical, mythological or numinous elements retained in the narrative, the legend tends to lay claim to authenticity and realism, so the time and place of the plot are explicitly determined, mostly geographically precise and situated in the past (Lamping 2009: 646-648; Schweikle 1990: 405). The plot of the Swan Knight narrative is situated in a specific land (usually Brabant or Flanders), during the reign of a particular Emperor and therefore precisely located. Furthermore, the Swan Knight is considered to be the ancestor of a famous historical personality. Thus framed by the historical and political context and losing its original traits of an abstract, isolated fairy tale, the narrative developed into a legend.

Another impact on the transformation of the original fairy tale is Christianisation. The tale is instrumentalised not only by the nobility, but by the Church as well. The narrative was transformed into a Christian *exemplum*, with the purpose of proving the power and mercy of Almighty God, who saves the children and their mother throughout the narrative. She gives herself confidently into His hands, though her punishment is actually religiously motivated, since the sexuality and fertility of the nude fairy as the mythical bearer of the Third Function must be repressed, and her suffering has to redeem her overt femininity (Wolfzettel 2005: 26, 46-47, 51-53).

CONCLUSION

The attraction of this legend did not cease at the end of the 19th century, it entered many spheres of real life. In 1440 Frederick II, the Elector of Brandenburg founded the Order of the Knights of our Dear Lady by Swan which was revived in 1843 by King Frederick *William IV of Prussia. It* exists even today in Germany and the members of the Order wear a medal with a swan in the middle, symbolising purity of heart (Schwanenritterorden zu Brandenburg-Ansbach 2012). There is also a picture of the Virgin Mary with child, which points at the roots of the legend: Christian appropriation of pagan symbolism.

Traces of the legend can be found in modern society as well, e.g. in the coat of arms of Boulougne-sur-Mer, a town in northern France (L' Histoire du Chevalier au Cygne 2009), or as a cartoon in children and youth culture (The Swan Knight 1987; *Knights of the Zodiac*

2012). Although this figure has undergone many changes since the Middle Ages, even today, in the 21st century, the Swan Knight has retained the features of a righteous fighter for justice, peace and loyalty, which are all the principles represented by his distant mediaeval predecessor. Even if the historical context ensured the popularity of the narrative in a certain period of time, it is its inherent symbolism and the deeply humane message which secured its longevity over the course of centuries.

Translated into English by the author

BIBLIOGRAPHY

Cramer, Thomas (1971). *Lohengrin.* München: Wilhelm Fink Verlag.

Pröhle, Heinrich (1886). *Rheinlands schönste Sagen und Geschichten.* Berlin: Verlag von Herm. J. Meidinger.

"Die Oper Lohengrin von Richard Wagner." (2012) Retrieved 10th July 2012, URL: < http://wagnerportal.de/wissen/opern/lohengrin/ >.

Gedis i Groset (2006). *Keltska mitologija.* Beograd: Alfa-Narodna knjiga.

Gottschalk, Herbert (1996). *Lexikon der Mythologie*. München: Wilhelm Heyne.

Green, Miranda (1992). *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London; New York: Routledge.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1965). *Deutsche Sagen* 2. München: Winkler.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1995). *Kinder- und Hausmärchen* 1. Stuttgart: Reclam.

Holt, Andrew (2005). "Godfrey de Bouillon." Retrieved 4th September 2012, URL: <http:// www.crusades-encyclopedia.com/godfreydebouillon.html>

James, Simon (1998). *Das Zeitalter der Kelten.* Augsburg: Bechtermünz.

"Knights of the Zodiac." (2012) Retrieved 9th July 2012, URL: <http://www.imdb.com/ title/tt0161952/reviews?start=20 >.

Konrad von Würzburg (1972). "Der Schwanritter", in *Der Schwanritter: Deutsche Verserzählungen des 13. und 14. Jahrhunderts,* ed. by Hans Joachim Gernentz (Berlin: Rütten & Loening): 109-201.

Lamping, Dieter (2009). *Handbuch der literarischen Gattungen.* Stuttgart: Kröner.

Lexikon des Mittelalters (2000). Vol. 5. Stuttgart: Metzler.

"Lessing Photo Archive." Retrieved 4th June 2012, URL: <http://www.lessing-photo.com/ dispimg.asp?i=07020220+&cr=20&cl=1>.

"L' Histoire du Chevalier au Cygne." (2009) Retrieved 12th July 2012, URL: <http://www. godefroy-de-bouillon.com/accueil/blason/lecygne.htm>.

Liversejdž, Toni (2005). *Kelti u Evropi.* Beograd: Clio.

Loomis, Laura Alandis Hibbard (1969). *Medieval Romance in England: A Study of the Sources and Analogues of the Non -Cyclic Metrical Romances.* New York: Burt Franklin.

Ninomiya, Masumi (1998). "Wagons in Hallstatt Period: Its Technology and Use." Retrieved 4th June 2012, URL: <http://www.unc.edu/celtic/catalogue/chariots/ >.

O'Donoghue, Heather (2008). "Explanatory notes", in *Beowulf* (Oxford: OUP): 108-124.

Puhvel, Jan (2010). *Uporedna mitologija*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ricklefs, Ulfert (1996). *Fischer-Lexikon.* Frankfurt a/M: Fischer.

Schöppner, Alexander (1852). *Sagenbuch der Bayerischen Lande* 2. München: Riegel.
"Schwanenritterorden zu Brandenburg-Ansbach." (2012) Retrieved 10th July 2012, URL: <http://www.schwanenritter-orden.de/>
"Schwanritter" (2010), in *Academic dictionaries and encyclopedias*. Retrieved 12th July 2012, URL: <http://de.academic.ru/dic.nsf/pierer/49367/Schwanritter>.
Schweikle, Günther und Irmgard (1990). *Metzler Literatur Lexikon.* Stuttgart: Metzler.
Squire, Charles (2000). *The Mythology of the British Islands: An Introduction to Celtic Myth, Legend, Poetry and Romance*. Ware: Wordsworth.
"Swan Knight." (2012) Retrieved 9th July 2012. URL: <http://www.neuschwanstein.de/englisch/idea/schwan.htm>
Ševalije, Žan; Gerbran, Alen (2009). *Rečnik simbola.* Novi Sad: Stylos.
Tetzner, Reiner (1997). *Germanische Götter- und Heldensagen.* Stuttgart: Reclam.
"The Swan Knight" (1987), in *World Famous Fairytales*. Retrieved 31st July 2012, URL: < http://www.youtube.com/watch?v=Dqb2FspNTSI >.
Wehrli, Max (1997). *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter.* Stuttgart: Reclam.
Wolfram von Eschenbach (2006). *Parzival* 2. Frankfurt a/M: Deutscher Klassiker Verlag.
Wolfzettel, Friedrich (2005). *Le conte en palimpseste: Studien zur Funktion von Märchen und Mythos im französischen Mittelalter.* Stuttgart: Steiner.

Николина Зобеница

ПРЕДАЊЕ О ВИТЕЗУ С ЛАБУДОМ

ЗАКЉУЧЦИ

У овом раду је приказана генеза и трансформација предања о витезу с лабудом од његових келтских корена сачуваних у археолошким налазиштима и ирској књижевности, преко француских и немачких средњовековних обрада предања о деци лабудовима и витезу с лабудом, немачких збирки бајки и предања у 19. веку, па све до трагова у савременој култури.

Симболика предања о витезу с лабудом је у великој мери допринела његовој популарности кроз векове. Централни симбол лабуда као носиоца светлости и духовности повезан је са чамцем који представља спону са другим светом. Симболика мајчинства и поклона које оставља отац (рог, мач и прстен) упућују на трипартитни друштвени образац Индоевропљана и потврђује архаичност овог предања.

Иако се првобитна прича жанровски могла одредити као бајка, пре свега због своје једноставности и апстрактног стила, након што је смештена у конкретан социјално - историјски контекст и измењена под утицајем хришћанства, стекла је одлике предања и као таква се вековима одржала у књижевности и култури, управо захваљујући својој симболици и хуманој поруци коју преноси витез с лабудом, борац за истину и правду.

Galina Lozanova
Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum (IEFSEM)
Bulgarian Academy of Sciences
galinalozanova@abv.bg

A FOLK NARRATIVE INTERPRETATION OF BIBLICAL NOAH'S FLOOD

ABSTRACT

The story about the developments on Noah's Ark after the Devil succeeded in sneaking onto it (AT 825) is well-known to both Christian and Muslim storytellers in Bulgaria. It comprises the following motifs: (1) The Devil enters the Ark holding on to the tail of a donkey/goat; (2) The Devil in the form of a mouse makes a hole in the bottom of the Ark or creates mice/persuades a mouse to gnaw a hole through the bottom of the Ark; (3) A leak appears and two animals help solve the problem: the cat who eats the naughty mouse, and the snake who stops up the leak with its body. (4) The snake is rewarded: grateful animals and Noah promise that from then on it can eat only "the most delicious meat/blood". (5) The mosquito is sent to taste the blood of all animals, and human flesh/blood appears to be "the most delicious". The swallow pecks out the mosquito's tongue to prevent him from telling the bad news. The snake tries to catch the swallow but only grabs hold of some of its tail feathers. The mosquito can only say "zh-zh-zh" and the animals decide that he wants to say "frogs (Bulg. 'zhaba') are the most delicious". (6) Noah cuts the snake's body into pieces and throws them in the fire.

The story is rife with etiological motifs of three types: 1) new animals appear (mice, cats, pigs – mainly in Muslim narratives; bloodsucking vermin – fleas, lice); 2) some birds, insects and reptiles change their appearance (swallow, mosquito, snake); and 3) "natural" dietary habits of some animals are established. The snake's wish to eat human flesh/blood seems to other animals "unnatural" and "sinful" and they rally against it.

The motif of the snake – "a perfidiously helpful animal" who is, most likely, the snake of Genesis, 3: 1—5, is further analysed against the background of some themes common to the Abrahamic religions: the parallelism of Biblical narratives about the Flood and Creation; the sinfulness of the prediluvian generations; and finally – the prohibition against shedding human blood and the establishment of new dietary laws in Noah's Covenant after the Flood.

Key words: Flood, etiology, sin, punishment, Noah, Devil, snake, swallow, mosquito

* * *

In Bulgarian narrative tradition there is an etiological legend about a snake that rescued the passengers of Noah's Ark (the Patriarch Noah for the Christians; the Prophet Nuh for the Muslims) (AT 825; Catalogue 1994: 288). It is told both by Christians and Muslims and is included in the Deluge cycle (A 1021). The plot is widely known in different versions over a broad geographical territory and it has been thoroughly explored by O. Dähnhardt (1907: 257—266). The Bulgarian version includes following clusters of motifs:

(1) Despite God's/Noah's careful selection of people and animals to be rescued from the Flood, the Devil manages to penetrate into Noah's Ark (AT № 825 II). In one of the variants the Devil enters the vessel by holding onto the tail of a donkey or hiding behind a goat. In a third variant, the Devil is identified with the snake – by analogy with the story of Adam and Eve in the Garden of Eden.[1]

(2) The Devil's presence on the ark is not accidental because he forces a mouse to gnaw at the bottom of the vessel. In other narrative versions the Devil appears in the form of a mouse (AT 825 IIIa; G 303.3.3.2.4), or he creates a mouse to thwart Noah's mission. In Islamic sources mice first appear on Noah's Ark from a swine's sneeze (Heller 1995: 109; Ibrahim, Efremova 1996: 339; cf. in Muslim oral tradition), and in most Muslim oral texts the mouse acts independently of the Devil.

(3) Consequently, the Ark becomes flooded with water and then two animals come to the rescue (B 527.2)[2]: the cat and the snake. According to one version, the cat eats the mouse, (and from then on cats chase mice, Dähnhardt 1907: 272—273), and according to the other, the snake uses different parts of its body to plug the hole at the bottom of the Ark[3]. The motif of the cat rescuing Noah's Ark is known in Muslim tradition (Georgiev 1906: 174—175), but the version with the snake as the animal-saviour is much more popular. In Russian and Lithuanian tradition, the snake inserts its head into the hole (Dähnhardt 1907: 277), whereas in Bulgarian variants it coils up, or, cuts off a part of its tail, and from then on the snake's tail becomes shorter.

(4) For having rescued the Ark, the snake receives a reward. In a Lithuanian legend God gilded its head (Dähnhardt 1907: 277), while in Bulgarian texts the snake is from then on allowed to feed on the 'most delicious meat'[4].

(5) The animals send the mosquito to taste all the animals' flesh and to find out whose flesh/blood was 'the most delicious'. The mosquito decides that human flesh/blood is the most delicious. Then the animals/Noah decide that the mosquito should be prevented from spreading this news. In most variants the swallow is entrusted with this task (B451.7). It intercepts the mosquito on its way back and asks about the result of the search. When the mosquito opens its mouth to answer, the swallow pecks out its tongue.

[1] The motif of Devil's penetration of the Ark in these three variants is typical only for the Muslim legend. The donkey-motif comes from Muslim written texts (Al-Tabari 1958:110; Wheeler 2002:57); the other two (goat and Devil in the form of a snake) are 'folk' interpretations. In some versions of the story the Devil's helper is Noah's wife ([G 303.23.1; K 485; K2213.4.2]; Dähnhardt 1907: 258—267), the fly, or the elephant (Dähnhardt 1907: 267—268).

[2] Other animals-rescuers of the Ark (hedgehog, hare, frog, etc.), see in: Dähnhardt 1907: 277—278.

[3] Muslim literary texts speak of the origin of the cat: mice were created from a swine's sneeze, they quickly reproduced and nearly succeeded in sinking the Ark (Heller 1995: 109; Ibrahim, Efremova 1996: 339). But then the lion also sneezed and thus a pair of cats were created which immediately started chasing mice.

[4] The closest parallels to this variant can be found in Romanian, Turkish and Kurdish legends (Dähnhardt 1907: 279—280).

The story continues with an explanation of the origin of the peculiar forked tails of swallows: the furious snake tries to seize the swallow but it flies off and the snake catches only several feathers of the swallows' tail.

When the mosquito comes back, it no longer has a tongue, so it can only say: "Zh-zh-zh!" (The snake decides that the mosquito said: "frogs [Bulg. 'zhaba'] are the most delicious!"), and from then on snakes eat frogs. In the story from the Turnovo region the snake was furious that it could not say which was the most delicious meat and thus, snakes started biting all animals (БНТ 1963: 284).

(6) Then man (God/Noah) takes further steps to prevent the snake from getting its promised reward – he cuts its body into pieces and throws them into the fire. Lice and fleas are created from the sparks and ashes of the burnt snake. In a variant of this story God then repeats the curse of the serpent from Genesis 3:14—15 'to crawl upon its belly'; to bruise the heels of 'human seed'; and 'to be killed by humans in return'.

Other punishments took place as well which also had "etiological" consequences: when still on the Ark, the mouse is made to drain the vessel, but it is so ashamed of its own mischief that it hides among the other animals who barely manage to find it. The motif of the 'ashamed' mouse denies its link with the Devil but explains why mice hide in holes.

Storytellers usually understand this story as a "folk tale", or, rather, as an etiological legend which gives answers to questions such as: "When did snakes start eating frogs?", "Where do lice and fleas come from?" etc. Indeed, the story bristles with etiological interpretations, which is typical of folk Flood narratives (Canova 2001: 3). The etiology in the story could be reduced to three types: first, new animals appeared which were unknown at the time before the Big Flood (the mouse, the cat, the swine, lice and fleas); secondly, other animals changed their characteristics (the mosquito lost its tongue – literally and figuratively, the swallow's tail was forked, snake's tail became shorter). And thirdly, "natural" dietary habits of the animals were established (cats started eating mice; snakes – mice and frogs; lice and fleas sucked blood, and waste products were foreordained as food for the "unclean" swine).

The snake's desire to eat human flesh prompts all the people and animals on board to rally against it. To all appearances, the prohibition against eating human flesh had already existed and was well-known to all the characters in the story. They, as well as Noah himself, did everything possible to see that the ban was not breached. But how did the animals learn about this prohibition? And why was the snake assigned the role of the "perfidious" saviour? The clue might be sought in the storytellers' allusions to the story of Creation which lead to several common themes in the Flood story of the Abrahamic religions, standing as a "hermeneutical background" in oral narratives.

The first theme, which has bearing on the subject, is the theme of the Flood as the Second Creation[5]. The series of developments in the Flood narrative according to the texts of the Bible and the Quran (Gen., 7: 11—23; Q., 11: 40—42; passim.) represented a "denial of the First Creation", and marked the return of the earthly world to its initial watery chaos. Thus, the Ark became the world's decreased image, or, according to N. Frye, it was like a "gigantic

[5] On the "parallelism" of Genesis 1—3 (the Creation story) and 6—11 (the Deluge story), see: Cassuto 1961: 203.

seed" which bore in itself the whole future animal and human world (Frye 1993: 182, 216). Even more, the Ark became a limited and closed space with its own rules of conduct that did not fully correspond to the natural laws of earthly life (see Ginzberg 1909, 1: 4; Heller 1995: 109 for more details). And if the Deluge was a space-and-time of destruction preceding the renewal of the world, then the rescued animals and humans on board were in an intermediate, or a transitional position between the old (pre-diluvian) and the new (post-diluvian) worlds. This state, defined as "liminal" by V. Turner (Turner 1967: 96—97), created auspicious conditions for changes in the status and characteristics of the animals concerned. This explains why there are so many different plots with etiological (including zoogenic) outcomes in the narratives about the Flood in Jewish, Christian and Muslim oral and written traditions. Thus, the snake's desire also becomes logical: if it succeeded in gaining the right to eat human flesh in this particular space and time of transition, it would create a precedent that could later become a rule in the newly restored world. The animals (and Noah) envisaged such a dangerous outcome and united against it.

Furthermore, the snake's wish to eat human flesh was perceived as a gross violation of the hierarchy among creations, established at the Creation. Humankind was placed above the animals, as he was made "in God's image and after His likeness" (Gen., 1: 26; 1: 28); or, he was appointed God's "vicegerent on Earth" (Q., 2: 30). And what is more, the right of man to rule over the creations was confirmed in the Quranic motif that God taught Adam "the names of all [things]" (2: 31–33), and the corresponding motif of man's privilege to give names to all the animals in Genesis (2: 20). Christian and Islamic traditions share the view that animals were created for the sake of people (cf. Q., 17: 44; 22: 18, et passim). Besides, in Genesis both man and animals initially were allowed to use only vegetables as food. So, the hierarchy among the inhabitants of the earth established at the Creation denied animals the possibility to eat human flesh.

There is an additional reason for the participants in the developments on board to unite and to oppose the unnatural desires of the snake. The harmony in relations among the creations did not last for long – it was disturbed at least twice before the Flood, and each time it was a result of human sinfulness. The first case was the transgression of Adam and Eve/Hawwa, who had tasted the forbidden fruit in the heavenly Garden. When they were consequently punished and expelled from Eden, the animals ceased to obey them (Weil 1863: 33—35; Malan 1882: 9; Wheeler 2002: 27). The second example of evidence for the breach of harmonious relations among the creations was from the time just before the beginning of the Flood. While in Islamic tradition the theme of sinfulness had bearing only on those people who refused to acknowledge the prophetic mission of Nuh, the Jewish exegetes, leaning on the text of Genesis where it is said that the Divine punishment reached "all flesh that moved upon the earth" (Gen., 7: 21—23), advanced the thesis that the universal corruption of the pre-diluvian generations extended to animals as well (Sanhedrin 1961: 108a; Ginzberg 1909, 1: 4; Weissman 1990). Some of them went so far that they "began to chase and eat each other" and even attacked people (Jubilees 1917, 5: 2; Clines 1998: 515). Or, the pre-diluvian animals trespassed the boundaries of their own nature, breaching basic sexual and dietary restrictions; they ceased to have respect for man, who was fated to be their sovereign. The Jewish idea of the "sinful" animals is not typical for either Christian or Islamic traditions, but it is helpful in understanding that the snake's wish to "eat only the most delicious flesh" was an attempt at making a pattern of conduct based on a sin that would be rejected after the Flood.

Unlike the snake, the rest of the animals remained loyal to Noah and acted jointly to hinder the snake's perfidious intention. However, the theme of sin in the story is also represented by the Devil, who was opposed to the mission of the righteous Noah. The Devil not only attempts to thwart the very idea of salvation but also manages to divide the animals into two parties: the "good" animals, and the group of his helpmates ("the devilish animals"). The Devil's helpers are not many and all of them are named: the first is the donkey/goat that was manipulated by the Devil in order to sneak among the rescued onto the Ark; and second, among Devil's assistants are the mice which he prompts to make a hole at the bottom of the Ark. In the Christian versions of the story mice are usually Devil's creations or, the Devil himself appears in the face of a mouse. In Muslim versions the Devil cannot "create" animals, or, in any other respect act as God's or the prophet Nuh's equal, which is why they are either "enticed" by him, or come from the tail of the "impure" swine.

In many literary and oral versions of the story the animal who rescues the Ark and its inhabitants from sinking, is the cat. But it does not expect a reward, nor does anyone suggest that the cat deserves one, as it is the natural "enemy" of mice and acts according to its natural instincts.

In the Bulgarian oral version of the story the role of the animal saviour from the mice-pests is played by the snake. But, judging from its conduct, the snake definitely did not belong to the party of the "good" animals. Neither was the snake one of the "Devil's assistants" as far as its own survival or the survival of other passengers depended on the preservation of the Ark. This is why the snake acts as the Devil's antagonist. Even more, while the activity of the Devil threatens the very idea of salvation, the snake pursues its own goal which was no less ambitious because it was aimed at man. This feature of the snake's character, together with the wholesome logic of the plot, takes its image away from the images of snakes-helpers, snakes-space-protectors and snakes-mediators familiar to Bulgarian folk beliefs.

The snake-rescuer on Noah's Ark appears to be the same Snake-tempter from Genesis who misled the first human couple into disobeying God's interdiction and who laid the groundwork for their banishment from the Garden of Eden. In the text of Genesis the snake must have been one of the animals created on the sixth day (1: 24—25) and together with the others received its name from Adam (2: 19—20). Furthermore, the speaking serpent in the Garden represented forbidden knowledge and was described as the "most wise [subtle, shrewd, crafty, or perfidious] of all the beasts of the field" (according to different translation of Genesis, 3: 1, see in: Ansell 2001: 37). After Adam and Eve violated God's ordain not to eat from the forbidden tree, the serpent was cursed, and an important part of its punishment was that God made it an enemy of the man (and his "seed" [progeny]), while man was allowed to kill snakes, the snake was ordained "to hit the man on his heels" (3: 14—15). Thus, as a result of the curse, the snake lost its privileged position of the "cleverest" animal and was turned to a common reptile, subordinated to man (Clines 1998: 516—517).

But at the same time the serpent became the only animal whose animosity towards man received Divine permission. While in Christian exegesis the enmity between the serpent and the man reflects the relations between Satan and humanity, in the literal reading of the text of Genesis by Jewish interpreters it is an enmity "between the species" which stands closer to the folk "non-theological" understanding of snake's behaviour in our story. Of course, it is unclear whether the mythologeme of man's creation from the "dust of the ground" (Gen., 2: 7) and the curse of the serpent to eat "dust … all the days of its life" (Gen., 3: 14) might be interpreted by the snake itself as permission to eat human flesh. In Biblical exegesis there is

no such explanation and the meaning of this passage is usually paraphrased in the following way: "[God said to the serpent:] every food will have the taste of dust for you as you are the reason for man's becoming dust (i.e. to become mortal)" (Weissman 1990).

The denouncement of the story in oral tradition comes when the "good" animals and the righteous Noah coerce or trick the snake into giving up on its intention to eat "the most delicious flesh" and turn it instead to the "natural" snake diet –amphibians and rodents.

The "animal messengers" from the finale of the story – the mosquito and the swallow – also could be opposed to each other as belonging to two challenging parties, but not along the lines of sinfulness, represented by the Devil. Their opposition was revealed in connection with the treacherous intentions of the snake. It is no accident that the animals (or the snake itself) choose the mosquito to judge which was the "most delicious flesh/blood" – the mosquito is a blood-sucking insect and its "judgement" seemed notified beforehand. The role of the mosquito is very important for the development of the plot action, as it was expected to express in words the secret designs of the crafty snake. The role of the swallow in the story – as a natural enemy of insects was to "silence" the mosquito. Otherwise, the swallow in Bulgarian folk culture acts usually as a universal symbol-herald of spring and a bearer of "good tidings", and the etiological interpretations on the transformations of its tail are borrowed from other folk legends that describe the origin of the swallow from a woman (an orphan girl, a young bride, an unloved mother, etc.).

In the same way as in the story of Creation, the snake is severely punished: its body is cut into pieces and then burnt. According to Bulgarian folk beliefs – shared by Christians and Muslims – in the autumn when all snakes go underground to wait for the coming spring, sinful snakes, i.e. those who have bitten a human, are not accepted by the earth. The blood-sucking lice and fleas, which originated from the sparks and ashes or the burnt snake, are the real heirs of the snake's sinfulness, but on a different level – more natural and not so deadly for humans.

The denouncement of the story about the snake who rescues the Ark of Noah/Nuh corresponds with one more theme from Genesis – after the end of the Flood, God made a Covenant with his creations (9: 1—17) – the second one after the Covenant of Adam. The second Covenant is known in Jewish tradition as "the seven laws of Noah" and is obligatory for the entire human race (Sanhedrin 1961: 56a). Three points in this Covenant relate to the folk story. Firstly, man's supremacy over the animals is confirmed once more, as man was created "in God's image and likeness" (Gen., 9: 6; cf. 1: 27); and, furthermore, this supremacy acquires a much more extreme form – from then on the animals ("every beast of the earth, every fowl of the air, all that moveth upon the earth, and all the fishes of the sea") were "delivered" into the hands of man and upon them would be "the fear and the dread" of him (9: 2). Additionally, a ban is pronounced on shedding human blood, and this ban concerns both humanity and "each beast" (9: 5—6). And lastly, new dietary rules are imposed after the Flood which allow man to use not only vegetables for food but also animal meat, but not "flesh with the life … which is the blood" (9:3—4).

The importance of these three points of Noah's Covenant for the understanding of this story is that in a sense they represent a sacred or a theological parallel to the moral of the folk story: the snake did not have right to insist on the fulfilment of its treacherous plan since human life is sacred. Besides, the snake, as all other animals, was subordinated to man and not the opposite – this truth it was not inclined to accept, and even tried to change. God's Covenant at the same time determined the chronological frame for when the snake's design

could have succeeded – it started from the pre-diluvian sinful generations and reached its climax during the period of destruction and transition at the time of the Flood; and it ended with the regulation of the new world in which the sinfulness of the snake was strictly forbidden.

Of course, the story of the developments on Noah's/Nuh's Ark is complex and multilayered. The suggested reading offers only one possible interpretation. Bearing in mind that the motif of the interaction of the three characters – the snake, the mosquito and the swallow and the motif of the origin of vermin is to be found mainly in the Balkans and in the Middle East, it is quite possible to find another interpretation in earlier cultural realia.

Translated into English by the author

BIBLIOGRAPHY

Ansell, Nickolas J. (2001). The Call of Wisdom/The Voice of the Serpent: A Canonical Approach to the Tree of Knowledge. *Christian Scholars Review* 31, No 1, 31—57.

Archieves of IEFSEM, Nos: 19 (IV), 322–323; 39, p. 37; 76 (II), 177—178; 155 (II) 185—186; 183 (I), 56–57; 192 (II), p. 201; VIII/45, p. 10.

BNT (1963). *Balgarsko narodno tvorchestvo*. Vol. XI. *Narodni predaniya i legendi*. Sofia: Balgarski pisatel.

Canova, Giovanni (2001). "The Prophet Noah in Islamic Tradition", in: *Essays in Honour of Alexander Fodor on His Sixtieth Birthday*. Eds. K. Devenyi, T. Ivanyi, Budapest.

Cassuto, Umberto (1961). *A Commentary on the Book of Genesis*. Jerusalem: Magnes Press.

Catalogue (1994). Daskalova-Perkowska, Lilyana; Dobreva, Doroteya; Kotseva, Yordanka; Mitseva, Evgeniya. *Balgarski folklorni prikazki. Katalog*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski".

Clines, David (1998) "The Theology of the Flood Narrative", in: *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967—1998*. Vol. 2, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Conway, Moncure D. (2003) *Demonology and Devil-Lore*. Vol. I. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.

Dähnhardt, Oskar (1907). *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Bd. I. *Sagen zum alten Testament*. Leipzig und Berlin.

Fry, Northrop (1993). *The Great Code: The Bible and Literature* (in Bulgarian). Sofia: GALIKO.

Heller, Bernhard (1995) Nuh. *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. VIII (Ned–Sam). Eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, V. P. Heinrichs, G. Lecompte. Leiden: E. J. Brill, 108—109.

Georgiev, M. (1906). Narodno predanie za bibleyskiya potop i kotkata. – *Rodopski napredak*, № 4, 174—175.

Ginzberg, Louis (1909). *The Legends of the Jews*. Vol. I. *Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*. Philadelphia. Retrieved on 24.10.2008
[http://ancienthistory.about.com/library/bl/bl_text_jewslegends1e.htm]

Ibrahim, Taufik, Efremova Natalya (1996). *Musul'manskaya svyashchennsya istoriya. Ot Adama do Iisusa*. Moskva: Ladomir.

Jubilees (1917) *The Book of Jubilees, or the Little Genesis*. Translated from the Ethiopic Text by R. H. Charles. London, New York: Macmillan Co.

Knappert, Jan (1985) *Islamic Legends: Histories of the Heroes, Saints, and Prophets of Islam*. Vol. 1. Leiden: Brill Archive.
Malan, Solonon C. (1882). *The Book of Adam and Eve*. London, Edinburgh: Williams and Norgate.
Sanhedrin (1961). Tracrate Sanhedrin, in: *The Babylonian Talmud*. Edit. by R. Dr. I. Epstein. London: The Soncino Press.
Al-Tabari (1958). *Chronique de Abou Djafar Mohammad ben Djarir ben Yezid Tabari traduite sur la version persane d'abou Ali Mohamad Belami d'après les manuscrits de Paris, de Londres et de Canterbury, par M. Hermann Zotenberg*. Vol. I. Paris.
Tsepenkov, Marko (1897). Prikazki za cherkovni litsa i yavleniya. Ot Prilep. *Sbornik za narodni umotvoreniya*. Vol. XIV, Sofia, 107—109.
Turner, Victor (1967). Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: The Forest of Symbols. Ithaca, New York: Cornell University Press, 93—111.
Weissman Moshe. (1990). Misrash rasskazyvaet. Bereshit. Vol. 1. Jerusalem.
http://bookz.ru/authors/veisman-r.html
Weil, Gustav (1863). *The Bible, the Koran, and the Talmud*. New York.
Wheeler, Brannon M. (2002). Prophets in the Quran: an Introduction to the Quran and Muslim Exegesis. London: Continuum International Publishing Group.

Галина Лозанова

БИБЛЕЙСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАРОДНОЙ ЛЕГЕНДЫ О ПОТОПЕ НОЯ

РЕЗЮМЕ

В Болгарии и християнам, и мусульманам, известна легенда о событиях, которые произошли на Ноевом ковчеге после того как Дьявол сумел проникнуть среди спасенных (AT 825). Сюжет состоится из следующих пучков мотивов: (1) Дьявол входит в ковчег, ухватившись за хвост осла/козы; (2) Дьявол в образе мыши прогрызает дыру в дне ковчега; или он создает мышей/подстрекает мышь сделать дыру; (3) В ковчеге появляется течь и две животные помогают справиться с возникшей проблеммой: кошка, которая съедает мышь; и змея, которая останавливает течь своим телом. (4) Змея получает награду: благодарные животные и Ной обещают, что с тех пор она будет кормиться только „самым вкусным мясом/кровью". (5) Комар послан попробовать кровь всех животных – оказывается, что „самое вкусное мясо" человеческое. Ласточка мешает комару собщить о результате своих разысканий. Змея пытается поймать ласточку, но успевает ухватить толко несколько перьев из ее хвоста. Комар может произносить только „Ж-ж-ж-!" и животные решают, что он хочет сказать „Жаба!" (6) Ной рассекает тело змеи на куски и бросает их в огонь.

В рассказе много этиологических мотивов, в основном трех типов: 1) появляются новые животные (мышь, кошка, свинья – главное в мусульманских вариантах; паразиты – блохи и вши); 2) меняется внешний вид некоторых птиц, насекомых и рептилий (ласточки, комара, змеи); 3) установленны „естественные" пищевые навыки некоторых животных. Только желание змеи

питаться человеческим мясом/кровью оценивается как „противоестественное" и „грешное" и все пассажиры ковчега объединяются против нее.

Мотив змеи (несомненно это змея из книги Бытия, 3: 1—5), как „коварное животное-спаситель" проанализирован в статье в контексте нескольких общих тем в истории о Потопе в аврамических религиях: параллелизм библейских рассказов о Сотворении и о Потопе; греховность допотопиых поколений и нарушение иерархических отношений между человеком и животными; и наконец – запрет на проливание человеческой крови и установление новых диетических норм после Потопа.

Јасмина Јокић
Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду
sm.jasmina@open.telekom.rs

ПРЕДАЊА О СВЕЦИМА – ЗАШТИТНИЦИМА ЧУДОТВОРНИХ ИЗВОРА[1]

АПСТРАКТ

У раду се разматрају предања о настанку извора (*водица*) крај појединих манастира (цркви) чији су главни заштитници (патрони) Бог, Богородица или свеци. Они то постају након што се јаве одабраним смртницима у сну или као привиђење на јави, или су њихове мошти пренољиле у близини одређеног извора који услед тога задобија лековиту моћ. У српским народним предањима најчешће се у тој функцији појављује Богородица, Света Петка, као и други у народу поштовани свеци, али се међу њима по бројности предања посебно издваја Свети Сава.

Кључне речи: предања, извори (*водице*), Бог, Богородица, свеци, Св. Петка, Св. Сава, Св. Недеља.

* * *

Извори као места на којима на површину земље избијају подземна врела (воденe жиле), које су, по народним представама, носиоци чудотворне, лековите моћи, имају обележје посебне чистоте. Поштовању извора у највећој мери доприноси вера у магијска својства текуће воде – називају је *живом* и оном *која избија из земљине утробе*.[2] Изворима су приписивана исцелитељска својства јер се веровало да вода на њима истиче из светог праизвора – из саме Богородице или Христа (в. СМ: 221-222; СД II: 426-428). Веровања у такву моћ имала су потпору и у званичном учењу цркве: исцељење слепих довођено је у везу са причом из *Јеванђеља по Јовану* о Христу који је послао слепог од рођења да се умије у бањи Силоамској (в. Максимовић 1991: 53; Ђекић 2001: 10). Наведена веровања у основи су многих предања о лековитим изворима (забележених на читавом српском простору), који се најчешће називају *водице*. Овај појам углавном се користи за означавање извора са лековитом водом за које је *везано чудо исцељења и оздрављења неке особе и на којима је народ временом подизао грађевине различитих облика и величина* (Ђекић 2001: 9). Ови лековити, чудотворни извори и бунари, представљају за хришћанске вернике светилиште готово истог ранга као што су то манастири и цркве (Милошевић/Јерков 2004: 87). Користе се и називи *светиње* (света места), мада је овај термин много шири јер се под њим обухватају и други културни објекти, као што су дрвеће, камење, стари гробови или гробља, рушевине манастира и цркава (Ђокић 1996: 117-133). Извори који *имају моћ лечења* и који се стога сматрају *посвећенима* називају се још и *видарице* (Петровић 1948: 598), а поједини истраживачи називају их још и *култним водама* (в. Филиповић 1972: 213).

[1] Овај рад представља део научних истраживања вршених у оквиру пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (бр. 178005), који се реализује уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[2] То потврђују и народни називи *жива* насупрот *мртвица* или *мртваја* вода/извор (Петровић 1932: 175).

У појединим случајевима нека од ових култних места претварају се и у манастире (в. Ђекић 2001: 122).[3] Чешћа је појава да су овакви извори смештени у дворишту неког манастира или цркве, или пак у њиховој непосредној близини, о чему постоје и сведочанства. Једно такво оставио је свештеник Василије Константиновић поводом описа фрушкогорских манастира и њихових извора: *По свим ходницима манастирским или под улазима у манастире кроз сву Фрушку гору* [...] *подигнуте су лепе чесме* [...]. *А где нису баш у самом манастирском здању, оне су недалеко од истих, ал` исто тако подигнуте и лепо изведене* (Константиновић 1983: 6-7). Поједини манастири чак и добијају име по чудотворној *водици* поред које су подигнути. Тако се нпр. за манастир Боговађа тврди да је име добио по извору за који се одувек говорило да *лечи болести очију* и да је служио као *место за скупљање грозничавих и болесних, који су тражили лека, па је стога назван Богова вода*. Предање о њему записао је у свом путопису[4] Ђорђе Магарашевић: *Недалеко од манастирске цркве, при подножју планине, источник је, који се управ Боговађа зове* [...] *каже се да је неки Мардарије на овом месту некада заспао, у сну Бога видио и упутство примио да се водом која ту извире умије и да ће се излечити. Он то учини и здрав буде* (Магарашевић 1827: 63). Осим *Богова вода* називају се још и *Боженица* или *Лековитица,* што је случај са једним извором у области Лесковачке Мораве за који се верује да *лечи болесне очи и ране* (Ђорђевић 1958: 569). Због свега наведеног сасвим је природно да се вековима преносе предања о заштитницима (патронима) оваквих извора, који то постају након што се јаве одабраним смртницима, а начини којима се најављује такво чудо су разнолики: виђење у сну[5] или привиђење на јави, унутрашњи глас (уп. Ђекић 2000: 270), или су њихове мошти пренођиле у близини одређеног извора који услед тога задобија лековиту моћ. У српским народним предањима најчешће се у тој функцији појављују Богородица, Света Петка, као и други у народу поштовани свеци, али се међу њима по бројности примера посебно издваја Свети Сава. То се уочава већ по учесталости топонима *Савине воде* за лековите изворе које је *отворио* Св. Сава тако што је ударио својом штаком у камен (в. Ћоровић 1927: 177, бр. 1), или је, помоливши се Богу, прекрстио штапом камен (Ћоровић 1927: 177-178, бр. 1). Некада је било довољно да само нареди води да извире (Ћоровић 1927: 179, бр. 2), или да је благослови па да постане лековита (Ћоровић 1927: 179, бр. 3). У појединим случајевима извори настају око испосница у којима је

[3] О начину на који се вршило исцељивање оболелих на овим светим местима сведочи и следећи запис: *Некад болесника натоваре на кола и возе га којој цркви, манастиру, или какој светињи (старој црквини или водици, где се држи да има каква светиња). Тамо сместе болесника те полежи на светитељевој раци, читају му молитве, или га купају и запајају оном лековитом водицом* (Милићевић 1894: 55). Слични подаци забележени су и у савременим истраживањима овог феномена: *Ponekad ljudi, koje je snašla nevolja, u potrazi za izlečenjem, obližnji izvor proglase svetim, tvrdeći da su `uputstva` dobili u snu, predskazanjem ili od vračare. Sve vode u blizini crkvi smatraju se, po pravilu, svetim, a ponekad je priča o njihovim isceliteljskim moćima starija i od božjeg hrama* /http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2003/07/23/srpski/R03072204.shtml/

[4] Приче о чудесним исцељењима на изворима записиване су још у 19. веку, у путописним белешкама многих учених људи који су крај њих пролазили, али то су углавном подаци из друге руке или одломци усмених предања, а не сведочења на основу личних искустава те врсте. (в. Ristić 1998: 74-76).

[5] Поводом *светиња* уопште, етнолог Петар Ж. Петровић забележио је (приликом теренских истраживања у Гружи) истоветан мотив: *Таква се места јављају побожним људима у сну, па их они очисте и прогласе за света места* (Петровић 1948: 598).

(по народном предању) боравио Св. Сава (Ћоровић 1927: 180, бр. 4, 5). Најпознатији међу њима свакако је извор близу манастира Студенице: у горњој испосници у зиду постоји камен у виду каце, одакле извире и тече *Савина вода*. Умивањем пре сунчевог изласка (обично у младе недеље) лечи се окобоља и главобоља, јер је ту воду *благословио Св. Сава, те је љековита*. *Једни веле да се у тој каци Сава купао, а други да је у њој погружавао оне који су долазили ради крштења* (Ћоровић 1927: 177-178, бр. 1). Понекад се извори посвећују Св. Сави зато што је он *ту долазио*, па се чак и земљиште око њих, као и читава варошица (у области Такова) која је на том месту касније основана прозивају *Савинац*. Доказ о његовој посети представљају рупе у стенама око извора за које се приповеда да су заправо отисци ногу његовог коња, а *прича се да је било Богојављење*[6] *кад је Св. Саво ту дошао први пут и на светињи осветио водицу*. Због тога народ верује да ти извори имају моћ да лече очне болести, главобољу, грозницу и разне друге болести (Филиповић 1972: 213-214). Дакле, сви поменути извори настају директним деловањем овог свеца: довољно је да он само прекрсти руком или својим штапом камен па да из њега потече вода, или да благослови воду и да се она на тај начин посвети, а у неким примерима довољна је већ и сама чињеница да је *ту долазио* Св. Сава или се сам у њој купао и друге погружавао, или је извор настао на месту на којем је била његова испосница.[7] Тиме се доказује да се функција отварања извора и господарења водом уопште, која је првобитно била везана за старог бога, у српској фолклорној традицији заиста пренела на Св. Саву (уп. Раденковић 2001: 98). Притом је значајно то што се на предања која су забележена још у прошлом веку надовезују савремена причања о појединим изворима који се приписују овом свецу. Тако за извор *Савине воде* у цркви на стенама Каблара, која је потекла из камена кад се он помолио Богу, народ и данас верује да је лековита. Због вере у њене чудотворне моћи код извора је 1938. године подигнута црквица (капела) посвећена Св. Сави (Рајић/Тимотијевић 2012: 249). *Савина вода* у Одмењу наводно је настала кад је Св. Сава пролазио овим крајем пре осамсто година и дотакао штапом једну стену, из које је потом потекла вода. Ову воду је прво пило неко онемоћало, губаво кључусе, које је одмах оздравило. Легенда и данас живи и исписана је на мермеру овог извора, на којем је исцртан и свечев лик.[8] Предање забележено у новије доба такође говори о давним временима (*у оној време*) када су живели *стари људи који су имали веру у Бога* и *имали су своју славу*, који су сретали Св. Саву и питали га: *Куде идеш*? – на шта би он одговарао: *Идем на кладанац*. Обилазећи различита места, он је тамо где би увидео да је народ добар *тај кладанац осветил и дал му његово име и рекал би тад: `Овој од саг Савин*

[6] Богојављење се слави као сећање на крштење Христово у Јордану и схватано је као преломно време и завршетак божићних празника, тј. као прелазак из *нечистог*, *некрштеног* времена, у нови период, те стога оно представља граничник који одваја *профано* (*погано*, односно нечисто) од *светог* времена, које наступа одмах након Христовог крштења (СМ: 37-38). Због низа обредних радњи са водом и око ње, у народу се за овај празник често користи назив *Водица/Водице* (Недељковић 1990: 58). Пошто се веровало да вода на изворима постаје лековита, био је масовно распрострањен обичај одласка на њих (СМ: 222).

[7] Готово неизоставни садржај свих пустиножитељских насеобина био је чудотворни извор. У питању је важно опште место хришћанског и средњовековног схватања сакралног простора: света вода асоцира на Христово крштење, али има и функцију очишћења места од демона и других нечистих сила и један је од најопипљивијих доказа присуства посебних способности монаха пустињака (Поповић 2004: 584; уп. Рајић/Тимотијевић 2012: 247).

[8] http://www.politika.rs/ilustro/2225/6.htm.

кладанац`. Тако било и остало до данашњег дана.[9] Забележена су и предања о кажњавању људи онда кад би се недолично понашали на *водици* Св. Саве: *Једном дође више људи у пећину па се почну отимати ко ће пре да се умије и у томе се сваде. Уједанпут изворак пресуши и ни капи воде у њему није било, док се год парничари нису уклонили и молитва учињена, па је тек онда вода опет пошла* (Поповић 1896: 26).

На настанак предања о Богородици која људима открива лековите *водице* у великој мери утицало је јачање култа Богородичиних чудотворних извора (*Богородица – извор живота*), који је од 17. века допринео поштовању лековитих извора у народу (Ђекић 2001: 10, 34).[10] Због тога се уз многе манастире посвећене Богородици налази чудотворна *водица* на којој се окупљају верници. У предањима о настанку тих извора Богородице се обично указује деци: чобанин по имену Миливој чувао је овце кад је уочи празника Успенија Богородице видео *дивну женску прилику* која му је рекла да ће се на месту где она стоји појавити чудотворна вода за све верујуће (в. Ђекић 2001: 44, 65). Такође, у облику *чудесне визије* јавила се и болешљивој девојчици Милојки Јоцић, а изгледала је као млада жена *сва у блиставом златном оделу; златна коса јој се просула низ плећа до појаса*. Она је повела девојчицу за руку, сагнула се и сама ископала *вирић* из којег је потекла *бистра вода* и онда јој рекла да се умије и пије ту воду како би оздравила. На крају јој је поручила да пренесе сељацима њену жељу да на том месту подигну цркву и посвете је Покрову Пресвете Богородице (*Чудесна повест*: 10-19). У неким случајевима болесници јој се и сами обраћају за помоћ, иако им се она није претходно *приказала*, о чему сведочи предање забележено на маргини једног псалтира из XVI века (в. Михајловић 1977: 195-196). Према том предању поменути манастир основао је *неки* Богдан, имућни српски трговац из Далмације, који се на овом месту зауставио да предахне при повратку из Будима. Наишавши на кладенац, он се умио и након тога му се повратио вид, који је иначе био веома ослабљен. Након тога заветовао се Богородици да ће јој на том месту подићи храм и затражио дозволу од тадашњег угарског краља Матије Корвина да подигне манастир посвећен Ваведењу Богородице, са олтаром црквице/капеле баш на месту студенца са лековитом водом (Стошић 2011: 7, 19; уп. Ђекић 2001: 14).

Међутим, у случајевима када се људи огреше о њене изворе, углавном тако што их затрпају, Богородица их кажњава болешћу, а потом им се појављује у сну и саопштава да је тај извор од Бога благословен и да га морају поправити ако желе да оздраве (в. Ђекић 2001: 73-74).

Сродни сижеи присутни су и у предањима о водицама посвећеним Св. Петки, уз чије се цркве налазе обавезно исцелитељски бунари или извори (Marjanović 1993: 106, 108)[11]. За надалеко познату *Вогањску водицу* везује се предање о чобану Веселину, који је био болестан и слаб, а кад се окупао на том извору и пио воду *потпуно оздравио и у старости својој најкрепчији био и наговарао и друге да се том водицом лече* (Константиновић 1893: 29-31). Према другом предању, нека глувонема чобаница чула је *унутрашњи глас* који јој је поручио: *Моли се својој слави да ти помогне*. Након што се молила пред иконом Св. Петке до вечери, потекао је извор живе воде. Попивши мало те воде, чобаница је проговорила, хвалећи Бога и Св. Петку (Константиновић

[9] http://majaradoman.wordpress.com/2012/01/22/

[10] Више о симболици Богородице као извора живота у раду: Ђурић-Татић 2007: 502-512.

[11] Култ извора у непосредној је вези с поштовањем Св. Петке, која представља хипостазу прасловенске богиње Мокош. О томе више у: Иванов/Топоров 1965: 150-151.

1893: 12; уп. Ђекић 2001: 68). Некада је довољно да јој се болесни само заветују, као што је то учинио *неки човек* (који је *ишао на штакама*): он је сањао како треба да очисти и озида бунар поред манастира, чијом водом ће се потом исцелити. Заветујући се Св. Петки, он је то учинио и потом проходао (Ђекић 2001: 43). Света Петка се (као и Богородица) може људима приказати и у сну: водица манастира Света Меланија у Зрењанину настала је кад се некој болесној и сиромашној девојци, заспалој на ливади под брестом, јавила светица и рекла јој да поред дрвета ископа бунар. Ископала га је рукама и, пијући воду и умивајући се њоме, оздравила (Ђекић 2001: 43). На сличан начин настала је и водица Св. Петке у селу Чуруг: нека жена (иначе локална богомољка) сањала је икону ове светитељке окачену на багрему који се налазио на крају села. У сну јој је Св. Петка рекла да ту подигну капелу, јер је то *свето место* (Ђекић 2001: 43). Понекад светица посаветује оболелу особу, којој се појављује у сновима, да јој се ради оздрављења заветује у оближњој црквици након умивања изворском водом (Томић 1996: 137). У предању о старом култном месту поред манастира Ковиљ – *водици Св. Петке*, такође се тврди да је настало након што је нека жена, која је дуго боловала од неизлечиве болести, уснила да треба да оде на то место. Након исцељења подигла је капелу Св. Петки јер се све ово збило уочи њеног празника (27. октобра).[12]

Над појединим изворима захвални дародавци често остављају и плоче с натписима, који су драгоцени јер представљају (иначе ретка) писана сведочанства, али и повод за настанак и даље преношење предања усменим путем. Тако је за натпис над лековитим извором Св. Петке у Железнику везано предање о излечењу девојке чији је отац озидао чесму у знак захвалности овој светитељки. На истом извору постоји и црна мермерна плоча коју је 1909. поставио Димитрије Науновић. Поводом тога *прича се* да је он у близини извора вадио камен и ослепео. У сну му се јавила Св. Петка и рекла да дође на извор и умије се. Умио се три пута и прогледао и у знак захвалности подигао спомен-плочу (Лукић 2011: 64-65).[13] Сличан сиже везује се и за *воду коју зову* Св. *Петка* поред манастира Раковица (изнад Топчидера) за коју *приповедају* да је неки човек *који је слабо видио на очи*, *наишао на ту воду и умио се њом, па легао, и кад се пробудио, он прогледао, а јавило му се у сну да је то учинила Св. Петка, те се одонда прозове тако та вода* (Голубовић 2006: 192). Као што може да поврати вид, ова светица га и одузима оним људима који је неким својим поступцима увреде. У овом типу предања Св. Петка се описује као *непозната жена у црном*, коју човек среће случајно, обично далеко од села. Након што ју је увредио, она му предочава да није обична жена и да ће ослепети чим стигне до куће. После одређеног времена, светица се сажали и посаветује га да се умије водом са чудотворног извора који је већ постојао у близини села. Након исцељења очију човек подиже капелу посвећену Св. Петки над овим извором, а потом се око ње окупљају о одређеним празницима и други људи који имају проблема са видом (Ђекић 2001: 70). Света Млада Недеља такође кажњава оне који јој нису указали поштовање, најчешће тако што су се огрешили о табу рада на њен дан, шаљући им болест, да би им на крају опростила тај грех. И у овим предањима светица шаље оболелог на извор-воду: *ујутру кад се устао, отишао*

[12] http://www.kovilj.rs/manastir-kovilj.html

[13] По предању објављеном на једном сајту овај чудотворни извор настао је још приликом преношења њених моштију из Цариграда преко Србије у румунски град Јаши. Наводно је на свим местима на којима је поворка застајала да пренoћи настајао по један чудотворни извор са светом и лековитом водом, в. http://www.izvorsvetepetke.com.

на извор, прекрстио се, ставио марамицу неупотребљавану или пешкир, то ваља се тако на извор да се стави ради здравља, и онда дође кући и оздрави и одатле никад више на Младу Недељу није радио [...] *А то је једна једина истинита прича. Целом свету причао* (Марковић 2004: 96-99, бр. 118).

Осим што кажњавају болешћу, свеци опомињу грешнике и тако што учине да извори који су им посвећени пресуше, што је случај који се збио у манастиру Фенек. Вода из бунара Св. Петке у овом манастиру пресушила је 1991. године, када је манастир обнављан, што се тумачило као последица безбожног понашања радника (ангажованих на рестаурацији) који нису постили средом и петком (Marjanović 1993: 108-109). Да је ова светица и у српској фолклорној традицији од давнина сматрана заштитницом извора, доказује и празновање *Св. Петке Водоноше* (8. августа) и забрана рада тог дана, како не би пресушила вода/извори (Недељковић 1990: 181). Међутим, у појединим предањима о изворима који су посвећени овој светици присутан је мотив пресушивања воде као предсказања неких историјских догађаја, одлучујућих за судбину читавог народа. Таква предања везана су за извор Св. Петке код цркве Ружице на Калемегдану, који је *сасвим нестао* 1915. године, али је поново потекао 1918., што су Београђани *узели као знак с неба да ће та година донети ослобођење од непријатељске власти* (Иванчевић 2010: 176-177). Нестанак воде у бунару Св. Петке код манастира Фенек 1915. године, народ је такође протумачио као знак предстојећег рата (Marjanović 1993: 108-109).

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

У већини наведених предања објашњава се како је настао неки култни извор (и објекат изграђен над њим), или пак како је неки већ постојећи задобио исцелитељску функцију. Притом је уочљиво да се исти или сличан сиже везује за различита света бића: о лековитости извора смртници сазнају тако што ступају у контакт са представницима другог света (Богом, Богородицом или свецима), који их саветују шта треба да чине како би дошли до лековите воде и ту поруку даље преносе другим људима или сами, у знак захвалности, ископавају изворе и често подижу сакралну грађевину (капелу/цркву/манастир) изнад њега, да би га тако заувек обележили. Дакле, на овај начин људи који су и сами *добили неки знак божије милости* постају *посредници између болесних и светитеља* (Ђекић 2000: 269). Уколико пак не поштују у довољној мери ова култна места, по правилу следи казна у виду болести коју им одређени светац пошаље или долази до пресушивања извора, чиме се сугерише (привремено) заустављање живота, што овакав облик воде симболично представља. Због тога је исти мотив присутан и у предањима која предсказују трагичне догађаје ширих размера - најчешће приближавање рата и опште страдање народа.

Међу поменутим предањима издвајају се она која говоре о изворима Св. Саве, која су специфична по томе што се у њима приповеда о томе како је сам светац *отворио* воду и први се у њој купао и лечио, да би их потом оставио у аманет људима. Тиме се он заиста може сврстати у раван древних паганских божанстава која су имала функцију управљања водом уопште. И поред уочених разлика, оно што је заједничко свим поменутим предањима је то да већ и само постојање извора и грађевина подигнутих

над њима представљају конкретан доказ њихове истинитости и веродостојности.[14] Такође, посебан начин обележавања оваквих, сакралних места, као и повезаност већине извора са црквама и манастирима свакако доприноси њиховој посећености и *чувености*, па се услед масовних окупљања верника око њих и данас преносе и чувају (или обнављају) предања о њиховом *чудесном* настанку, а стварају се и нове приче о *чудима* која се и даље дешавају, али које се више не преносе само усменим путем (као што је то најчешће било у прошлости), него и посредством других видова комуникације[15], чиме се несумњиво осигурава њихова трајност.

ЛИТЕРАТУРА

Голубовић, Видоје (2006). *Стари Београд: топографски речник*. Београд: Беосинг.

Ђекић, Мирјана (2000). „О чудотворним водицама на подручју Војводине“, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Дејан Ајдачић. Београд – Нови Сад: Научно друштво за словенске уметности и културе – АПИС: 260-270.

Ђекић, Мирјана (2001). *Водице у Војводини*. Београд – Нови Сад: Издавачка кућа Драганић – Покрајински завод за заштиту споменика културе.

Ђокић, Даница (1996). „Света места у Пожаревачком Поморављу и Стигу“. *Расковник*. 83-84: 117-133.

Ђорђевић, Драгутин М. (1958). *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски етнографски зборник. LXX: 3-724.

Ђурић-Татић, Мирјана (2007). „Лик и порука Богородице Извор живота“, у: *Студије о Богородици*, Београд: Јасен: 502-512.

Иванов, В. В./Топоров, В. Н. (1965)**.** *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва: Наука.

Иванчевић, Душан (2010). „Београдска тврђава и њене светиње“, у: *Капела Свете Петке и црква Ружица*. Београд: Издавачки фонд СПЦ Архиепископије београдско-карловачке: 109-197.

Константиновић, Василије (1893). *Благо Срема: најзнатније извор-воде, чесме и буна-ри*. Нови Сад: Издавачка књижарница и штампарија А. Пајевића.

Лукић, Ненад (2011). *Историја Железника 1528-1945, I*. Београд: Градска општина Чукарица.

Магарашевић, Ђорђе (1827). *Путовање по Србији у 1827. години*. Панчево: Наклада Књижаре Браће Јовановића.

[14] И у предањима о настанку других врста грађевина, већ сама чињеница да здање постоји, неутралише апстрактност казивања (Самарџија 2011: 324).

[15] У савременом свету средства масовне комуникације постају веома моћно средство за ширење предања. Њиховом очувању у великој мери доприносе и свештена лица, као што је већ споменути Василије Константиновић (иначе парох цркве Св. Ваведенија у Ср. Карловцима), који се *годинама марљиво распитивао у мештана и околини зашто се ова или она вода или извор тако и тим именом назива* (в. Константиновић 1893: 11), а многа сведочења оних који су се излечили на водицама записани су и у хроникама цркава и манастира. Тако је нпр. у летопису цркве Ружице на Калемгдану записано неколико примера који су лично испричани (в. Иванчевић 2010: 175), а често и сами свештеници, задужени да се брину о одржавању водица смештених око храмова, памте на десетине имена излечених и саопштавају их заинтересованим посетиоцима као доказ о делотворности воде, молитве и веровања (в. Томић 1996: 137).

Максимовић, Јован (1991). „Извори у Срему и њихова лековитост“. *Свеске Матице српске (Грађа и прилози за културну и друштвену историју)*. 19: 47-58.

Марковић, Снежана (2004). *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац – Београд: Центар за научна испитивања САНУ и Универзитета у Крагујевцу – Чигоја штампа.

Marjanović, Vesna (1993). „Kult svete Petke u Sremu (na primeru crkvene slave manastira Feneka)“. *Folklor u Vojvodini*. 7: 106-116.

Милићевић, Милан Ђ. (1894). *Живот Срба сељака*. СЕЗ. I.

Милошевић, Борислав/Јерков, Јован (2004). *Паланка на Дунаву (културолошка истраживања)*. Товаришево: Бачки форум: 87-91.

Михајловић, Велимир (1977). „Порекло имена манастира Бођани“. *Зборник Владимира Мошина*. Београд: 195-198.

Недељковић, Миле (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић“.

Петровић, Петар Ж. (1932). „Трагови обожавања потајних извора у нашем народу“. *Братство*. XXVI/41: 174-181.

Петровић, Петар Ж. (1948). *Живот и обичаји народни у Гружи*. Српски етнографски зборник. LVIII: 3-580.

Поповић, Даница 2004. „Монах–пустињак“, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*, прир. Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић. Београд: Clio: 552-585.

Поповић, Јаков (1896). „Новопазарски санџак с погледом на остале крајеве старе Србије“. *Слава*. 7: 23-27.

Раденковић, Љубинко (2001). „Свети Сава у народном предању“. *Култ светих на Балкану*. 5: 89-106.

Radulovački, Ljiljana (1990). „Kultna mesta u Sremu“. *Folklor u Vojvodini*. 4: 91-95.

Рајић, Делфина/Тимотијевић, Милош (2012). *Манастири Овчарско-кабларске клисуре*, Београд: Службени гласник.

Ristić, Ljubodrag (1998). „Serbian Holy Places and Miraculous Events“. *Balcanica*. 29: 65-81.

Самарџија, Снежана (2011). *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.

СД II. *Славянские древности. Этнолинвистический словарь (в пяти томах),* том II, ред. Н. И. Толстой, Москва: Российская академия наук. Институт славяноведения, 1999.

СМ. *Словенска митологија: енциклопедијски речник.* Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Београд: Zepter Book World, 2001.

Стошић, Љиљана (2011). *Манастир Бођани*. Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе – Платонеум.

Томић, Владимир (1996). *Трагови у времену: монографија села Вогањ*. Рума: Скупштина МЗ Вогањ.

Филиповић, Миленко С. (1972). *Таковци*. Српски етнографски зборник. LXXXIV: 5-274.

Ћоровић, Владимир (1927). *Свети Сава у народном предању*. Београд: Издање Задужбине Радојице Ј. Ћурића.

Чудесна повест о проналаску светог места цркве Покрова пресвете Богородице у селу Ђунису (Србија). Ђунис: Управа манастира Покрова Пресвете Богородице, 1978.

Jasmina Jokic

LEGENDS ABOUT SAINTS – PATRONS OF MIRACULOUS SPRINGS

SUMMARY

This paper analyses legends about springs and wells which are located near certain monasteries or churches whose patrons are God, the Mother of God or saints. All these legends are based on a belief in the magical, i.e. healing power of running (living) water, and are supported by the official teachings of the Church as well. Because of these features, legends about the patron saints of these springs have been passed on for centuries. In Serbian tradition, the character of St. Sava is particularly important. Legends about him differ from others in that they describe how the Saint himself *opened* the water and was the first to use it for healing and bathing purposes. He then entrusted it to the people, so in this respect he is equivalent to ancient pagan deities who had the power to govern water in general.

The second type of legends about the origin of springs can be described on the basis of a similar plot: a saint contacts a chosen mortal in his/her dreams, as an apparition in everyday life or as an *inner voice*. Regardless of the manner of contact, the saint always gives instructions to a sick person on how to find the location of the healing water. The saints appearing in such motifs are most often the Mother of God or female saints held in high regard among the Serbs, for example, St. Petka (St. Parascheva of the Balkans) and St. Sunday, among others.

Although there are some differences between them, what all these legends have in common is that the very existence of the springs and the structures built upon them are palpable evidence of their authenticity and credibility. Furthermore, the special manner in which these sacral locations are marked, as well as the fact that most springs are associated with churches and monasteries, certainly contribute to their notoriety and attractiveness to visitors. A great number of believers who congregate at these locations still pass the legends on and preserve (or renew) them when speaking about their miraculous origin. The believers also invent new stories about miracles happening today, and these are disseminated not just orally (as they would have been in the past), but also through modern means of communication (press, television, internet), which undoubtedly secures their longevity.

Sonja Petrović
Faculty of Philology, University of Belgrade
sonjapetrovic@sbb.rs

LEGENDS OF THE VIRGIN MARY: MIRACLES OF ABUNDANCE OUT OF SCARCITY

ABSTRACT

The paper discusses legends of the Virgin Mary's miracles related to the Monastery of St. Catherine at Mount Sinai, the Great Lavra on Mount Athos, and the monastery Mrzenica in Serbia. These legends, recorded from the 7th and the 12th century up to our time, are known from travellers' accounts, hagiographies, the collection of the Virgin Mary's miracles by Agapios Landos from Crete (1641), which was translated from the Greek and supplemented by Samuilo Bakačić in 1684 on Mount Athos, as well as from contemporary field research in Serbia.

Depending on a legend variant, the Virgin Mary turns scarcity into abundance in a miraculous way, thus enabling the monks to remain in the monastery. The survey of the legend variants shows the great vitality of the theme and elasticity of the structure which normally consists of the following elements: 1) some hardship or deficiency (hunger, flies, snakes, pests, a lack of oil, the Saracen attack) because of which monks decide to leave the monastery; 2) the sudden appearance of a higher instance or divine power (the Virgin Mary, Moses, St. Catherine) which does not permit the abandonment of the monastery; 3) miracle or several miracles (removal of the hardship); 4) a change in the landscape (motivation for the building of the chapel, consecration of the chapel, the creation of the spring). This stable storyline is varied by localisation and historicisation of motifs. Analysis of legends sheds more light on the processes of their adaptation and change, and cultural ideology on which they are based.

Key words: Virgin Mary, miracles, oral tradition, Mount Sinai, Mount Athos, Mrzenica monastery

* * *

As a visible and tangible sign of the supernatural and proof of holiness, miracles are an integral part of both official and folk religion, and one of the pillars of the cult of saints. As a genre, miracles occupy a border zone between literary and folk tradition. Legends of miracles are passed on by word of mouth and in written form and as a genre have shown themselves to be extremely vital. In the typology of the miraculous, miracles that come from God are considered a punishment for sins or a premonition of danger, while the miracles of the Virgin Mary and the saints are much more diverse: healings, exorcism, saving the shipwrecked, freeing slaves, preventing enemy attacks, creating abundance out of scarcity, help while travelling, sending messages at miraculous speed etc.[1]

[1] Terms: 'miracles', 'legends (tales, stories, narratives) of miracles', 'spiritually beneficial tales' (Wortley 2010) are relatively standardised, and will be considered as the terms of specific folk and literary genres. The Virgin Mary's miracles are strongly associated with her cult, with "shrines in her honour or with special devotions to her, but they were also focused on physical remains connected with her" (Ward 2011: 154), and therefore the term 'legend of miracles' can be appropriate.

In the South Slav Glagolitic and Cyrillic tradition, legends of miracles were copied, translated and compiled during the Middle Ages and later, up to the 19th century. A very popular collection widespread in the Slavic world is the collection of miracles of the Virgin Mary by Agapios Landos of Crete, whose *Salvation of Sinners* (1641) contains many examples of the Virgin Mary's compassion and salvation of sinners (Agapije Landos Krićanin 2000). This collection was translated from Greek by Samuilo Bakačić in 1684 in St. Anne's skete on Mt. Athos, with the addition of another seven miracles from different sources. Of particular interest is the *Miracle which occurred in Sinai when the fathers, because of a scarcity of bread, wanted to leave the monastery and disperse*, translated by Bakačić from an unknown source.

The story relates that the monks of the Sinai monastery were hard pressed by hunger and also tormented by a great number of flies. Abandoning hope of being able to feed themselves, they decided to close down the monastery, but first set off on a farewell pilgrimage to the Holy Summit (Moses Mountain or Jebel Musa on Sinai). The Virgin Mary, in the form of an Arab woman with a child in her arms appeared at the same time to the holy fathers close to the Holy Summit and to the steward at the foot of the hill, dissuaded them from abandoning the monastery and promised help. The monks believed this only when they saw a caravan bearing alms in front of the monastery. When they asked who had sent this beneficence, they were told that it had been "a princess, with her epitropos". As they could not find the mysterious benefactors in the monastery, the monks realised that they were the Virgin Mary and Moses. This was not the only miracle: "From that time onward the flies disappeared as well, not only from the monastery but from the entire surrounding of that Holy Hill; and further on in the desert, most of all in Raita, they can be found in their multitudes to this day." In remembrance of the miracle and to bear witness to the truth of the tradition are the chapel in honour of the Virgin Mary which exists "to this day under the name of Panagia Oikonomissa", and a stone niche with an icon on the Path of Moses where the Virgin Mary appeared before the fathers up on the Holy Summit (Agapije Landos Krićanin 2000: 231).

The Sinai Monastery, or the Monastery of St. Catherine, was built by the Emperor Justinian in the 6th century and dedicated to the Virgin Mary, but the dedication was changed in the 7th or 10th century.[2] During its long history, the monastery enjoyed special status, received generous alms and attracted numerous Christian and Muslim pilgrims, among them St. Sava the Serbian. The chapel mentioned in the legend as Panagia Oikonomissa exists to this day among the crags of the Sinai hills above the Monastery of St. Catherine on the Holy Summit (Finkelstein & Ovadiah 56).

The legend reported by Bakačić in the 17th century is only one of a number of versions whose beginnings are vague and which date, as it seems, from the 7th or 8th centuries. The main sources are the descriptions of Mount Sinai found in pilgrims' descriptions of their journeyings, and the writings of the church fathers. The first known reference to the Panagia Oikonomissa chapel dates from Willibald's *Description of the Holy Land* (first half of the 8th century), but the legend of the miracle is not mentioned. In the 7th century the legends of jars miraculously filled with oil circulate on Mount Sinai, as recorded by Anastasius of Sinai, but

[2] The Sinai monastery was originally dedicated to the Virgin Mary (Eckenstein 1921: 122, 129). A church tradition tells of the change of dedication: angels bore the body of Catherine of Alexandria to the top of Mt. Sinai and placed it there, and since then the monastery has been dedicated to that saint. Medieval authors, however, continued to attribute the monastery to the Virgin Mary, so this is the name encountered in the legend added by Bakačić to the Agapios collection.

the miracle is attributed to George of Arselaou.[3] At the beginning of the 12th century a priest from Poitiers and historian of the Crusades Peter Tudebode mentioned that in the monastery of St. Catherine there was a jar from which the oil never empties. In the early 13th century, two sources reported the legend. The German pilgrim Thietmar wrote in 1217 that the monks were constantly harassed by flies and other pests and that, because of this, they planned to leave the monastery. They climbed the Mountain of Moses to leave the monastery keys at this holy place. On their return, at the place where today's chapel stands, they met the Virgin Mary who ordered them to return. On another occasion, there was no more oil for the church lamps, so the monks again decided to leave and were once more stopped by the Virgin Mary who promised that the jar would always be full of oil no matter how much was taken from it. After this second apparition, the chapel was built. A second source, the Coptic priest Abu al-Makarim, mentions the part of the legend referring to the miraculous jars with oil (Mouton & Popescu-Belis 2006: 36). This stage of development allows us to observe what is obvious from Bakačić's version: that these two connected stories interpret the banishing of scarcity and the creation of abundance, and liberation from flies and pests.

The sources for the legend of the chapel of Panagia Oikonomissa were examined by British archaeologist R. M. Dawkins. His analysis of the variants shows that tradition pulsates and that each version has its own identity. The 14th century is particularly interesting for its range of versions and combinations of motifs. There are variations on the themes of abundance and the destruction of flies, insects or snakes, while the figure of the Virgin Mary is replaced with Moses. One version mentions a Saracen attack; in another version the chapel was erected in memory of a boy who recognised Moses as the miraculous saviour and wished to convert to Christianity. This completely new version also merits our attention: the founding legend of the monastery, where the role of the Virgin Mary is taken over by St. Catherine.[4] Fifteenth and 16th century sources place new motifs in a familiar constellation. Legends become rife with miracles such as a spring which gushes forth from the rock. A version of the legend mentioning both a lack of food and the destruction of pests was published in *Έπιτομή τής Ιεροκοσμικής Ιστορίας* by Nektarios, the Patriarch of Jerusalem (1605-1680) in 1677. Since Nektarios was well educated and had a good command of Latin, Turkish and

[3] Atanasius of Sinai explains that a scarcity of oil was due to enemy action, and the higoumen of Sinai sent for George of Arselaou to pray in the oil-store. The oil sprang forth at once and monks "filled all the vessels from the one, which then ceased to produce more. (…) George refused to have the jar named after him. They named it for the Mother of God and it is still there, with a perpetual light hanging over it", *A miraculous supply of oil*, A09, BHG 1448p/9, W079. Cf. similar descriptions by Gregory the Great (W378) and John Moschos (W841), in: Wortley 1991, http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley/main1-99.html

[4] Pero Tafur (Tafur 1926) reports in 1436: "On the summit of this mountain there was formerly a monastery, where the body of St. Catherine was kept, and they say that one year, when there was great scarcity of bread, the monks, on that account, and also in view of the great labour in climbing those heights, went to Babylonia, leaving the monastery and the holy body unattended. Thereupon the blessed St. Catherine appeared to them and told them to return, and that they would find provisions and a convenient place to live in, and that where they should find a great heap of wheat, there they should build their monastery and house her body. The monks thereupon returned, and found at the foot of the mountain a great heap of wheat, and there, thanking God and the Virgin St. Catherine for the blessings they had received, they erected their monastery which is still a most notable place. The monks ascended the mountain and brought down the body with great honour, and placed it in the monastery at the foot, where they now live (...)."

Arabic, he probably used written sources, but oral tradition should not be excluded. The book ran to several editions and was hailed as authoritative, contributing significantly to establishing the version of the legend of the Virgin Mary as the miraculous helper. Bakačić might have consulted Nektarios's history and oral sources as well. Through numerous copies of Agapios' collection, Bakačić's version may have influenced related oral variants, just as Nektarios' collection was also influential, not only in supplanting oral variants, as Dawkins believes (Dawkins 1936-1937: 53), but also in stimulating the invention of new legends.

Variants of the Sinai legend have several components: 1) some hardship or deficiency (hunger, flies, snakes, pests, a lack of oil, the Saracen attack) because of which monks decide to leave the monastery; 2) the sudden appearance of a higher instance or divine power (the Virgin Mary, Moses, St. Catherine) which does not permit the abandonment of the monastery; 3) miracle or several miracles (removal of the hardship); 4) a change in the landscape (motivation for the building of the chapel, consecration of the chapel, the creation of the spring). This stable storyline is varied by localisation and historicisation of motifs. Variants of the legend show the scale of narrative possibilities, particularly if the perspective from which the stimulus for narration comes is taken into consideration. Legends are believed since they reflect the cultural ideology of each particular community and refer to evidence found in the immediate surroundings. Their authority certainly comes from divine instance which is presented in the narrative world, but also from tradition itself, since the legend is held to be tradition, recounting as it does past events and personalities, comprising a characteristic value system to which it refers. The world as related by the legend is perceived in a traditional, culturally constructed way. Man's activity in the narrative world of legend is limited by fear of the deity; he survives when he cultivates the spiritual, moral or social qualities which enable him to persevere under the given circumstances.

The meaning of a legend is determined by ideological, cultural, performative and other factors which change with every telling. The main idea of the Sinai legend – to show divine intervention in moments of crisis – is expressed through a miracle which is meant to encourage the monks and restore their faith in divine protection. The model for legends of miraculous multiplying food is taken from the Old Testament (the gathering of manna and quails sent by Lord to the Israelites in the desert, Ex 16:11-36; Nm 11:7-9; Elijah gives unfailing oil and wheat to the widow of Zarephath, 1 Kgs 17:8-16), and the Gospels, when Jesus fed five thousand people with five loaves of bread and two fishes (Jn 6; Mt 14; Lk 9; Mk 8) (Cotter 1999: 166-170), a popular theme believed to be a prefiguration of communion. In oral and literary tradition the theme of the miraculous feeding of the hungry and salvation in times of scarcity was conceived on the model of the miracles performed by Jesus. This miracle confirms communication between the believers, the saints and the deity and so enables a chain of imitation of Christ. Both legends and hagiographies abound in instances where destitute saints and people are miraculously fed by Jesus, the Virgin Mary, angels, birds, or animals (Brewer 1885).

The broader context from which the legend emerges affects its ideology. In Bakačić's version, the Virgin Mary's assistance to the monks in their need is depicted as a miracle of soteriological and social meaning. It highlights the special status of the Sinai monastery and links history and tradition by providing a real historical moment with a place in sacral history. In another genre and in a different way, the same story ideologises the miracles. The *Life of St. Athanasius the Athonite* (11th-12th ct.) relates that the brethren of the Great Lavra, faced with crop failure and unable to endure the hunger and harsh life of an anchorite, begin

to leave the monastery one by one. Ultimately, St. Athanasius, overcome by hunger and his spirit failing, decides to leave as well. On the road to Karyes, a woman shrouded in a veil suddenly appears before him. From the ensuing dialogue a visible change emerges in the ideological positioning: the Theotokos first admonishes Athanasius to strengthen his faith as appropriate to the spirit of monastic life and remain with the monastery which will become famous through the centuries, while she herself will be the *oikonomissa* of the Lavra; she then struck a rock with her scepter, whereupon a spring gushed forth in confirmation of the miraculous event.

Besides the spring as confirmation and materialisation, the story also explains the origin of the ancient custom of the Lavra not having an *oikonomos* but only a *para-oikonomos* (assistant steward). The legend also interprets the origin of the icon of the Blessed Panagia Oikonomissa, a cult still extant in modern times and provides an opportunity for the story to be retold and passed on. According to the *Life*, a small church was built at the place where the Theotokos appeared to Athanasius, thus localising and preserving the memory, and a fresco was painted depicting their meeting (Popović 2008). When this legend is compared with Bakačić's Sinai version, the similarities are clear: hardship or the environment force the monks to leave the monastery, but at the last minute the Virgin Mary appears as the protector and steward who replenishes the empty larders, relieves the monks of their troubles and redirects them on the monastic path. In spite of the different genres, the ideologies of the Sinai and the Athonite legend concur in many ways, and it is probable that they are related. Both legends represent an official, authorised version bearing the lesson that monks should not leave a monastery at any cost and that their service reflects both on the surrounding landscape and the cosmic order.

The vitality of the legend of the Virgin Mary providing succour to the needy is evident in a recently recorded account from the Mrzenica Monastery in Serbia, in the form of a narrative of a personal experience. Mother Ekaterina of the Mrzenica monastery told this story:

> "It was the fast of St. Peter, and we had no possessions, we didn't have anything to eat, and I said to the sisters: Oh, if I had some potatoes, I would make something tomorrow. But, I said, we don't. And then, that's how it remained. Next day, we got up and were sitting around outside the kitchen. And I see, there's a man carrying a sack of potatoes like this. And I look at the sisters, and say: 'Well, who told him to bring potatoes? And yesterday I was saying we had none!' And the man is coming along, wiping sweat, like this [she gestures], he is from Makrešane. (...) And, he says, 'Good day.' I say, 'Good day.' He says, 'I came because of the dream.' And he looks at the sisters, and says: 'Which one of you came to me in the night to tell me that you had no potatoes, that you had nothing to eat? I don't see her.' I say, 'You won't see her now.' And he looks and says: Last night, he says, a sister came, and he asked her: Where are you from? She says, 'From Makrešane. You are to dig up potatoes and bring them, we have nothing to eat.' And so he brought the potatoes, dug them up, and every year he brought some of the bounty to the monastery. There.
>
> – *So, he didn't recognise her?
>
> – No, she wasn't there, he was ordered by some female saint, the holy Virgin Mary, no, no… He didn't see her, no, she isn't here now, he says. Well, you won't see her now, I said. Like that" (Interview 2007).

The motif of a miraculous helper acting through a dream is frequent in folklore and literature. The turning of want into plenty and divine protection are noted as constants in both the Sinai and Athonite legends, and in the Mrzenica legend they are revealed as the intervention of the Virgin Mary, since the monastery is dedicated to the Intercession of the Theotokos. Although the Mrzenica legend does not refer to any wish to abandon the monastery because of want, the ideology is basically the same and points to the Virgin Mary's constant care for the monastery and the community of nuns.

The story is told as the personal experience of a nun, as confirmation of her faith and trust in divine power and at the same time tangible evidence that the monastery is under divine protection. Mother Ekaterina did not doubt that divine help had intervened, as was the case in the previous legends. The veracity of the event is unquestioned, since it was a collective experience in which all the nuns took part and are witnesses to its authenticity, as is customary in tradition. The contemporary record reveals an imbalance between recipient and executor: while the man is in doubt as to who had instructed him to bring the potatoes, the nun immediately divines who their saviour is and therefore knows that the man cannot recognise the Virgin Mary among the nuns. The speed of recognition lends the story the charm of discovery and makes it interesting.

The broader context of the dialogue introduces general deprivation as a motivation of the narrative. Mother Ekaterina briefly describes the poverty of the monastery. She entered the sisterhood as a poor girl immediately after the war when there was widespread hunger, and came to the present monastery in the mid-1970s amidst grinding poverty: "There was nothing here. It was awful, abandoned." However, with the help of the local congregation and the efforts of the sisterhood the sleeping quarters were built: "So, thank God that it all happened, we struggled, we didn't even have bread, or food, or anything, but thank God we held out."

During the interview, Mother Ekaterina constantly went back to her desire to begin the building of a church, in spite of the lack of means and her advanced age, and she relies on God's help and the help of the faithful. This wish represents the underlying idea and is a motif linking three legends that are woven into the tale told by the Serbian nun. The first legend is of the founding of the monastery in the early 19th century – again through the intermediacy of the Virgin Mary who appeared in a dream to a certain holy man to whom she made her wishes known, clearing a path through deep snow until she led him to a site containing the ruins of an old church. Local people and the community of nuns erected a new church on the foundations of the old one. The second legend tells of a donation given by an unknown man at a crucial moment when there was not enough money to pay the builders, and the third legend has already been mentioned (the man to whom the Virgin Mary appeared in a dream). The three are connected and confirm the importance of charity for the monastery's survival. At the end of the interview, it was the nun's direct message and hope that she would gather enough donations for the building of the church, even though times were hard. The nun's telling, formed as a personal narrative, has the same moral as in all the legends: want is overcome through steadfast faith, charity and reliance on divine protection. The legends and the interview, then, may both be perceived as parables of charity, poverty and divine protection.

The miracles of the Virgin Mary associated to the St. Catherine's Monastery and the Great Lavra, and memorate told by the nun of the Monastery Mrzenica in Serbia, although separated by time and space, have a similar plot and ideology. A lack of a vitally important thing (like food or oil), or an intrusion by nature (pests) into the ordered world (monastery), brings permanent divine help, or at least the permanent hope that divine help will be obtained

when needed. The historical contexts of legends influence their adaptations and variations, but independent of changes, all narratives have in common the miraculous resolution of hardship performed by the Virgin Mary. Those who told and transmitted legends, irrespective of their belief, took part in reshaping ideology.

At the heart of the legends discussed here stand both an interdiction on deserting monasteries and the miracles of the Virgin Mary. The miracles assure monks and ordinary people of heavenly protection, and they also form contact between the monks themselves and the divine world. The violation of the interdiction is overcome through the action of divine power. Miracles are therefore important in pointing out desirable social practice: they are one form of piety to Christ. It is not just the promise that miracles will be granted to those worthy to experience them because of their virtues, charity or self-denial, they are also important in the emotional sense, since every occurrence of a miracle serves to renew the connection, the intermediacy between people and the divine; they are in fact the precise consequence of this connection. The legends discussed here, like many similar ones, speak of a point in time when a higher power involves itself in the earthly world to preserve the desired order of things, prevent monks from falling into error and encourage them to persevere even in difficult circumstances. Such miraculous penetrations of the divine into the profane change human destiny forever, leave behind traces (material traces in the landscape in the Sinai and Athonite versions), evidence of the truth of the action of divine power, on which future religious experiences and models of sanctity will be built.

Translated from Serbian into English by Aleksandra Popović

BIBLIOGRAPHY

Agapije Landos Krićanin (2000). *Čuda Presvete Bogorodice*. Prevod sa srpskoslovenskog i pogovor Tomislav Jovanović. Vršac: Eparhija banatska [Agapios Landos of Crete, *Miracles of the Virgin Mary*, translation and introduction by Tomislav Jovanović].

Brewer, Ebenezer Cobham (1885). *A dictionary of miracles, imitative, realistic, and dogmatic*. Philadelphia: Lippincott.

Cotter, Wendy (1999). *Miracles in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook*, London: Routledge.

Dawkins, Richard Macgillivray (1936-1937). "The process of tradition in Greece". *The Annual of the British School at Athens*, 37, 48-55.

Eckenstein, Lina (1921). *A history of Sinai*. London: Society for promoting Christian knowledge.

Finkelstein, Israel & Asher Ovadiah (1985). "Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai". *Dumbarton Oaks Papers*, 39: 39-79.

Interview (2007). The interview with Mother Ekaterina, video recorded by Marko Đorđević in the Mrzenica Monastery in March 2007. Folklore fieldwork project, University of Belgrade.

Komashko, N. I. & E. M. Saenkova (2004). "Ekateriny velikomuchenicy monastyr' na Sinae", Pravoslavnaja Enciklopedija, T. 8, Moskva, 170-214 [The Monastery of the Great Martyr Catherine on Mount Sinai, The Orthodox Encyclopedia], URL: <http://www.pravenc.ru/text/189637.html>

Mouton, Jean-Michel & Andrei Popescu-Belis (2006). "Une description du monastère Sainte-Catherine du Sinaï au XIIe siècle: le manuscrit d'Abū l-Makārim". *Arabica* 53/1, 1-53.

Popović, Justin (2008). "Žitije prepodobnog oca našeg Atanasija Atonskog". *Žitija svetih* (5. jul). Internet izdanje [Life of St. Athanasius the Athonite, *Life of saints*, July 5]. URL: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/ZitijaSvetih0705.htm>

Tafur, Pero (1926). *The Travels of Pero Tafur (1435-1439)*. Digitized from The Broadway Travellers series, edited by Sir E. Denison Ross and Eileen Power, translated and edited with an introduction by Malcolm Letts, New York, London: Harper & Brothers, URL: <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/tafur.html>

Ward, Benedicta (2011). "Miracles in the Middle Ages", in: *The Cambridge companion to miracles*, edited by Graham H. Twelftree. Cambridge companions to religion. Cambridge University Press: 149-164.

Wortley, John (1991). *A Repertoire Of Byzantine "Beneficial Tales"* [διηγήσεις ψυχωφελε_ς]. URL: <http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley/index.html>

Wortley, John (2010). "The Genre of the spiritually beneficial tale". *Scripta & E-Scripta*, 8-9: 71-91.

Соња Петровић

ЛЕГЕНДЕ О БОГОРОДИЦИ: ЧУДА О СТВАРАЊУ ОБИЉА ОД ОСКУДИЦЕ

ЗАКЉУЧЦИ

У раду се разматрају легенде о Богородичиним чудима везане за манастир Свете Катарине на Синају, Велику Лавру на Светој Гори и манастир Мрзеницу у Србији. Бележене од 7. и 12. века до нашег времена, легенде су познате из путописа, житија и збирке о Богородичиним чудима Агапија Ландоса Крићанина (1641) коју је с грчког превео и допунио Самуило Бакачић 1684. на Светој Гори, као и из савремених теренских истраживања у Србији.

Зависно од варијанте легенде, Богородица на чудесан начин претвара оскудицу у обиље и тако омогућава монасима да остану у манастиру. Преглед записа легенди показује огромну виталност ове теме и прилагодљивост структуре која се обично састоји од следећих чинилаца: 1) тешкоћа или недостатак (глад, муве, змије, гамад, недостатак уља, напад Сарацена) због којих монаси одлучују да напусте манастир; 2) изненадна појава више инстанце – божанске силе (Богородица, Мојсије, Света Катарина) која не дозвољава напуштање манастира; 3) чудо или више чуда (отклањање недостатка); 4) промене у рељефу (мотивација за грађење цркве, посвећење цркве, настанак извора). Ова стабилна структура се варира локализацијом и историзацијом мотива. Анализа легенди ближе осветљава процес њихове адаптације и промене, као и културну идеологију на којој су засноване.

Андрей Власов
Институт русской литературы Российской академии наук
andrvlasov@yandex.ru

ТИПИЧНОЕ И ОСОБЕННОЕ В УСТНЫХ И ПИСЬМЕННЫХ ФОРМАХ НАРРАТИВОВ О МЕСТНЫХ СВЯТЫХ И ЧУДОТВОРНЫХ ИКОНАХ

АННОТАЦИЯ

Доклад посвящен проблеме манифестации нарратива о святых и чудотворных иконах в письменной и устной традициях. Взаимопроникновение устной и письменной легенды о святых обусловлено особенностями исторической памяти места, прагматикой фольклорного и литературного текста в культуре, приемами стилистической инверсии. В докладе дана характеристика устного нарратива в литературном тексте и авторского текста в устных преданиях и легендах. Источниками исследования стали письменные и устные тексты житий и сказаний Устюжского края XVI-XX в. о юродивых Прокопии и Иоанне, преподобных Лонгине, Христофоре, Симоне, Леониде, чудотворных иконах Нерукотворному Спасу, Богородице, Николе и др.

Ключевые слова: Жития, сказания о иконах, устная традиция, память места, историческая память, церковное предание, Священное писание.

* * *

В первые века христианства Отцами Церкви был поставлен вопрос об отношении церковного «писания» и «предания» в теологическом смысле. Так, Василий Великий, ссылаясь на Священное писание (*Быт.2,8;Быт.1,5; 1Кор.11,2; 2Сол.2,15; Втор.19,15 и т.д.*), говорит в Послании к Амфилохию Епископу Иконийскому:

> *Из сохраненных в церкви догматов и проповеданий, некоторыя мы имеем от письменнаго наставления: а некоторые приняли от апостольского предания, по преемству в тайне, и те и другие имеют едину и ту же силу для благочестия* (Василий Великий: 27, 91).

Подробно этот вопрос был также рассмотрен св. Викентием Леринским в «Рассуждении о вере»:

> *Предание есть quod simper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est.*- Пер.: *То, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, – то, что ты принял, а не то, что выдумал* (Св. Викентий Леринский: 50, 637).

Решение вопроса о силе веры в Предание и Священное Писание имело важное влияние на формирование мировидения и миропонимания христианина. О взаимоотношении «писания» и «предания» на протяжении всего периода существования христианского вероучения, так или иначе, велись богословские споры . В русской религиозной философии Нового времени этой проблеме был посвящен специальный очерк С. Булгакова «Церковь как предание» (Булгаков 1991: 43 – 92). Кроме того, в последнее время этот вопрос стал одной из герменевтических проблем (Гадамер Х.-Г. 1988: 256-363). Писание не стало совершенно самостоятельным авторитетом, т.к. Церковь (ее учение и установления) была сама по себе источником познания и

надежным авторитетом истины. Она не могла создать в силу этих причин инвентарь предания.

Оно фактически всегда оставалось эластичным: все, в чем церковь нуждается, является апостольским, следовательно, древним. ... Преданием была, прежде всего, вера церкви (Гарнак 2001: 251-252).

Наше исследование носит характер филологической критики так называемых «локальных текстов» церковной и монастырской традиции Русского Севера и посвящена проблеме манифестации нарратива о святых и чудотворных иконах в письменной и устной формах. Взаимопроникновение устной и письменной легенды (или предания) о святых обусловлено особенностями исторической памяти места, прагматикой фольклорного и литературного текста в культуре, приемами стилистической инверсии.

Источниками исследования стали письменные и устные тексты XVI-XX в. житий о юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских, Иоанне Самсоновиче, преподобных Лонгине Коряжемском, Христофоре с Малой Коряжемки, Симоне Воломском, Леониде Устьнедумском, сказаний о чудотворных богородичных иконах, иконах Нерукотворному Спасу, Николаю Чудотворцу, Святой Троице и др.

Теоретически можно предполагать, что все повествования/наррации должны находиться в одном дискурсивном поле и представлять местную сакральную историю, связанную административно-территориальными (в том числе церковными), экономическо-хозяйственными отношениями. Насколько глубоки взаимные проникновения этих нарраций и на каких уровнях они проявляются в процессе их реализации на диахроническом уровне в историческом дискурсе региона?

Внешний уровень – это признание культа святынь местным сообществом и вера в их чудодейственную силу. Важнейшим обстоятельством этого признания является наличие текстов в письменной и устной форме. Это обстоятельство в нашем случае вполне реально.

Внутренний уровень – это возможные взаимопроникновения известных повествовательных структур. Владение этими текстами со стороны реципиентов не является всеобщим знанием. (Исключение составляет разве что культ св. Прокопия Устюжского, признание которого имеет общерусский характер).

Типичным является сохранение нарратива о местночтимых святых и святынях в форме фольклорных «слухов и толков» (Chroniknotizen / Sagenbericht), относящихся к общедоступному знанию или «частичному» знанию. Они представлены и основаны на памяти или событии, которое имеет конкретную привязку к месту действия (проявлению «чуда») и носят обрядово-ритуальный характер (крестный ход и др.), или магическую практику (брать с собой целительный песок с могилы, кору с дерева, воду из святого источника, бросать деньги, оставлять на святом месте полотенца или предметы одежды и т.п.), в сообщениях могут появляться «чудесные природные объекты»: вечнозеленая береза, кедровая роща, сосновый бор, горячий/ целебный источник, рукотворная река Недума, выкопанный святым колодец и т.п.

Обязательным системным признаком такова нарратива является и наличие запрета, когда вследствие его нарушения чудодейственные свойства святыни исчезают. Например, по сообщению местного населения, о речке Недуме:

...сейчас эта речка так стемнела, черная, черная вода бежит. А видно нечистыми руками воду брали. Так если у женщин менструация есть, она в этом не должна подходить к речке. [А она святая, речка эта?] Да. Она не должна к

этой речке подходить. В Лалеске икона есть, говорят. И каждая прикладывается и, видно, нечистая прикладывается, и она начинает темнеть (ФА СыктГУ 2034 - 33).

Типичным маркирующим признаком в сообщениях о местной святыне является народное толкование имени собственного или названия места, реки, источника. Например,

Он решил эту Недуму выкопать речушку, и там поставили юту церковь. Он все, говорят, копал - молчал, ни с кем не разговаривал. Не думал, ее так и назвали - Недума. А сейчас ее считают эту речку святой… (ФА СыктГУ 2081 -31). Или, *Когда копал канавы, его ужалила змея. Думал, что умрет, заболеет. Попросил Господа, помолясь на икону Божьей Матери, и вся болячка зажила. Когда деревянную церковь затопило, перенесли церковь к озеру и построили в каменном исполнении. 26 июня на речку Думу ходят много народу, берут воду, служба идет. Этой водой умываются те, которые сильно думают о женихе ли о чем еще таком, думка и уходит* (ФА СыктГУ РФ 20 - 1 - 16).

Суммарно из всех этих сообщений (или поверий) можно составить некий инвариант единого или типового фольклорного сюжета предания, иначе говоря, можно выявить инвентарь сюжета церковного предания. Однако подчеркнем, что текст предания представляет собой преимущественно письменную авторскую (концептуальную) фиксацию сюжета, дополняемую записями фольклорных сообщений. Из них складывается сюжет, получивший жанровое определение предания. Так, можно классифицировать некоторые из зафиксированных сольвычегодским бытописателем конца XVIII – начала XIX вв. А.И. Соскиным устные сообщения, дополняющие исторические сведения Сказания о Христофорвой пустыне, продолжая во времени его жизнь в местной традиции.

Ныне же того чудного камня не обретается от небрежения бо церковных священнослужителей. В нынетекущем столетии приходящие богомольцы честьми сломан для здравия и достойного памятствования и оставшая в кладезе того камня большая часть, как многие из народа сказывают, что аки бы взята была к сохранению в ту пустынскую церковь. А прочие повествуют, что будто бы от обмывания во оном источнике скверной жены блудницы неведомыми судьбами последняя часть потонула в том источнике, и обратившись в землю. Которое же повествование верное знать не можно,ибо в церковном летописце об оном не упомянуто. (Соскин 1997: 158).

В равной степени, следы церковного письменного Предания можно обнаружить в устной традиции в форме напоминания, например, о событии из Повести об огненной туче – посещение на день памяти св. Прокопия 8 (21) июля крестным ходом места падения каменного дождя в Котовальскую весь. Или, сидение на камне около храма Прокопия на берегу Сухоны в память о поведенческом жесте святого, который при жизни сидел на камне и молился за тех, кто находился на воде:

Часто приходил блаженный Прокопий на берег реки Сухоны, и там сидел на камне. И смотрел на плывущих людей в аленьких лодочках через Сухону реку и молился за них Господу о том, чтобы им Господь даровал спокойное плавание. И полюбил он то место и камень, на котором блаженный сидел при жизни свой (Власов 2010: 95).

Или, шествие с иконой Божией Матери Одигитрии из Христофоровой пустыни от г. Сольвычегодска до Николо-Коряжемского монастыря Правда, крестный ход от Сольвычегодска до Николо-Коряжемского монастыря с иконой Одигитрии из Христофоровой пустыни только напоминает отраженный в Сказании эпизод возврата чудотворной иконы из Николо-Коряжемского монастыря на ее прежнее место в Христофорову пустынь, т.к. поменялись со временем пункты ее постоянного пребывания и место назначения (Власов 2011: 76 – 132, 723 -732). Крестный ход в день памяти о посещении Богородицей Туровецкой обители и явления чудотворной иконы, затем купание в источнике, сбор песка у поминального креста или на месте захоронения святого, забор целебной воды из источника, бросание денег в него, оставление личных вещей (из устных рассказов о Туровецкой пустыни, Христофоровой пустыни, Устьнедумской пустыни); обдирание коры с деревьев (от зубной боли) на месте гибели Симона Воломского или отщепление кусочков от пня дерева, на котором оставила Богородица чудотворную икону и подобное.

Фольклорные сообщения редко носят характер целостного сюжетного повествования. Эти короткие и типические фольклорные мемораты являются, скорее, напоминанием о культе, которое представляет собой возможность для развития сюжетного повествования, часто без конкретной привязки к сюжетам письменных сказаний и за редким исключением - с отсылкой на письменный текст самого информанта (например, *Это я читал только в книге*).

Поэтому Предание, воссозданное «по слухам», и письменное Сказание почти не совпадают в сюжетном плане и представляют собой, по сути, разные жанры повествований. И все же Предание в виде синкретического фольклорного нарратива присутствует во всех проявлениях культа святыни (в вербальных, обрядовых, изобразительных и др. практиках его признания).

В каждом из этих проявлений отражена определенная историческая концепция. Поэтому текст, с которым нам приходится иметь дело, - это интерпретированный текст исторического предания. В свою очередь, историческое предание характеризуется своей принадлежностью к церковной традиции и представляет собой особый жанр исторической памяти, в котором выражено современное отношения к прошлому.

Зачастую «естественное отношение к прошлому», о котором говорит Х.-Г. Гадамер:

> *При всех обстоятельствах основным моментом нашего отношения к прошлому – отношения, которое мы постоянно актуализируем, - является вовсе не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее мы всегда находимся внутри предания и это пребывание – внутри не есть опредмечивающее отношение, когда-то, что говорит предание, воспринимается как нечто иное и чуждое, но, напротив, оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором для наших последующих исторических суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием. Поэтому вопреки господствующему теоретико-познавательному методологизму мы должны спросить себя, действительно ли возникновение исторического сознания оторвало наши научные установки от подобного естественного отношения к прошлому* (Гадамер Х.-Г. 1988: 335) -

игнорируется исследователями, и историческая концепция обретает не свойственную ей функцию поучения и образцового текста. Как нам представляется,

такую тенденцию сплошь и рядом можно усмотреть в попытках реконструкции прошлого Севера России.

Понятно, подобная современная реконструкция церковного предания и манифестация его в исторических трудах и устной фольклорной традиции не совсем соответствует тому, что понимали под апостольским преданием веры Отцы церкви:

> *Апостольское предание [греч. 'Apostolike paradosis], предполагаемое ядро целого ряда литургико-канонических памятников, которое дает подробную картину устройства церковной жизни III в., являясь важным источником по истории раннехристианского богослужения* (Пономарев 2001: 350).

В реконструкции типичной для Севера России модели народного мировоззрения этнологи в основном опираются на тексты устных повествований носителей традиции. При этом, как правило, они не рассматривают подобные речевые акты как дискурс. Поэтому создаваемый ими текст мифа («пра-текст» исторического предания) буквально комбинируется из многих элементов в единое целое по принципу аппликации, который можно классифицировать как один из приемов художественной техники письма.

Первой нарративной моделью в большинстве случаев становится литературный миф о первопредках (или первооснователях), который выражается в жанровой форме летописного сказания, т.е. в письменном виде. При этом летописец как будто опирается на устные рассказы «памятух» и очевидцев событий. На самом деле он реконструирует событийный ряд сюжета церковного предания из типически схожих мотивов, сюжетных архетипов и местных деталей, отличающих эти летописные сказания друг от друга.

Так, в устюжских нарративах типологически сходны обстоятельства появления святого: он приходит неизвестно откуда (ранняя редакция Житий Прокопия, Лонгина, Христофора) или проделывает долгий путь к месту основания монастыря (Леонид, Симон Воломский) (Власов 2010; Власов 2011).

По логике мифопоэтического мышления дальнейшее развертывание событий должно быть связано с поиском в исторических источниках (письменных текстах) доказательств героического прошлого предков. Прежде всего, это поиск героев, достойных для подражания в последующих поколениях.

Столь же типичны повторяющиеся сюжетные ситуации, в основе которых лежат «традиционные идеи», в духе теории С.Бейарда:

> *Традиционные идеи существуют в любом обществе, составляя всеобщее его достояние, так называемые традиционные идеи: они частью вообще непреходящи, всегда актуальны, частью просто долго живущие; они мощно воздействуют на общество, обнаруживая свою эффективность в виде разнообразных социальных проявлений, которые способны к адаптации в самых различных обстоятельствах, к саморазвитию и к аккумуляции вокруг себя возникающих путем наращивания новых результатов* (Бейард 1953: 9).

Так, в раннем письменном сюжете о нападении на Туровец казанцев и поражении стрелой чудотворной иконы мы находим явную литературную параллель с летописным сказанием о нападении суздальцев на Новгород (Власов 2011: 208 – 235, 741 – 744).

В мифопоэтическом плане с помощью известных архетипов и явных авторских аллюзий, цитирования «чужого текста» конструируется модель местного церковного

предания, которое к собственно фольклорной местной традиции имеет весьма опосредованное отношение. Такое сконструированное церковное предание становится источником местного фонда фольклорных сюжетов. Но реализация сюжета церковного предания в фольклорных текстах или других формах и видах народной культуры и исторической памяти места в свою очередь теряет четкие границы. Поэтому жанровая форма предания (в т.ч. церковного) не имеет адекватных своему предназначению форм выражения. Оно иллюзорно, тем не менее, за ним прочно закреплена власть авторитетного источника, как в письменной, так и в устной традициях.

Не становится ли в данном случае восстанавливаемый текст исторического предания одной из повествовательных форм беллетристики? И кого можно считать perfomer (хранитель/сказитель) исторической памяти места?

БИБЛИОГРАФИЯ

Бейард, С. (1953). «The materials of folklore». *AF.* 259: 9.

Булгаков, С. (1991). *Православие. Очерки учения о православной церкви.* М.

Василий Великий (1864). *Книга о Святом Духе*. Послание к Амфилохию Епископу Иконийскому. Глава. 27. Правило 91.

Власов А.Н. (2010). *Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских.* СПб.

Власов А.Н. (2011). *Сказания и повести о местночтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско- Северодвинского края XVI – XVIII вв. Тексты и исследования*. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом».

Гадамер Х.-Г. (1988). *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М.

Гарнак, А. (2001). «История догматов». *Раннее христианство*. М. 2: 251-252.

Соскин А. (1997). *История города Соли Вычегодской*. Сыктывкар.

Пономарев, А.В. (2001). «Апостольское предание». *Православная Энциклопедия*. 3: 350.

ФА СыктГУ РФ 20 - 1 – 16 Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета.

Чельцов, И.В. (1869). «Собрание символов и вероизложений Православной Церкви от времен апостольских до наших дней». № 5 (май), № 6 (июнь), № 10 (октябрь): 161-176, 177-184. (S. Vincentii Lirinensis Commonitoria I et II. PL 50, 637-686).

Andrej Vlasov

WRITTEN AND ORAL NARRATIVES ABOUT THE LOCAL SAINTS AND THAUMATURGIC ICONS: THE TYPICAL AND THE SPECIAL

SUMMARY

This paper concerns the problem of narrative dealing with saints and thaumaturgic icons in oral and written traditions. The interpenetration of the oral and written legends about saints is caused by the peculiarities of the region's historical memory, folklore,pragmatics of literary texts, the methods of stylistic inversion. Characteristics of oral narratives in the written text along with the author's text characteristics in the oral stories and legends are also dealt with.

This research is based on written and oral texts of lives ("zhitie") and legends of the 16th-20th centuries from the Ustyug region about the Fools-for-Christ Procopius and John, St. Longin, Christopher, Simon, Leonid, the thaumaturgic icon of the Holy Mandylion, the icon of Mary Mother of God, St. Nicholas, etc.

Boris Stojkovski
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
stbs@ptt.rs

THE IDENTITY OF SAINT DEMETRIUS[1]

ABSTRACT

Nowadays it is believed that Saint Demetrius was a consul and military officer who was persecuted in his alleged hometown of Thessalonica. There is a very famous great basilica there dedicated to the glory of his martyrdom. However, there is also another live, but not so well-known tradition of Saint Martyr Demetrius. He was, according to this tradition, a deacon in Sirmium, killed alongside the bishop Irinaeus and other believers during the persecutions of Christians under Diocletian and Maximian in the years 303 or 304. The main aim of this paper is to show how the tradition of Demetrius' Sirmium origin persisted even during the Middle Ages. The other, Thessalonian tradition, was much stronger, though. In the end, that legend was the one that has survived in the official Church documents, as well as in the calendar.

Key words: Saint Demetrius, Sirmium, hagiography, The Middle Ages

* * *

The term *legend* can be understood and defined in several different ways. One of them considers a legend to be a narration on the basis of apocryphal writings and hagiography. The main character in hagiographical texts is a saint. The aim of a legend about a saint is not only to celebrate God and his divine miracles, but also to venerate the saint himself, often even for patriotic reasons. Over time, oral tradition also adds folkloric elements to hagiographic writings, which is also one of the most important properties of a legend as a type of prose (Milošević-Đorđević 2006: 179).

This last explanation is of particular significance to the topic of this paper which will try to explain how the metamorphosis of the legend of Saint Demetrius came about. This saint is one of the most respected and highly venerated saints in Christendom. However, it appears that, according to some sources, he was not what he has been claimed to be. Saint Demetrius is well-known as a martyr, soldier, and consul from Thessalonica, but it seems that he was actually a deacon from Sirmium and that his legend and even his identity have been transformed over time. On the other hand, even during the Middle Ages, some sources preserved the story on Sirmian origin of Demetrius, as a deacon from this city (today's Sremska Mitrovica), which was one of the most significant imperial and Christian centers in the 4th century.

[1] The paper represents parts of the results on the research for two projects: the first one, *The space of Vojvodina in the context of the European history-Војвођански простор у контексту европске историје* (no. 177002), finances by the Ministry of education and science of the Republic of Serbia. The second one is entitled *Medieval settlements in Vojvodina. Historical processes and events-Средњовековна насеља на тлу Војводине. Историјски процеси и догађаји,* no. 114-451-2216/2011, and is financed by the Secretariat for science and technological development of the Government of the Autonomous province of Vojvodina.

There are several groups of texts, i. e. corpuses, of hagiographical writings concerning the life, passion and legend of Saint Demetrius. Most of the manuscripts were collected by the great Bollandist researcher and prominent scholar F. Halkin (1957: 153-164). All of these collections depict the well-known legend of a Thessalonian martyr named Demetrius.

The first source is the *Synaxarion* of the church of Constantinople. According to this text, Thessalonica was the home of Demetrius, a dedicated Christian, who had helped spread the Christian faith. At the same time, a gladiator named Lius lived in the city and was well-loved by the emperor Maximian. Once, when the emperor was in Thessalonica, he invited others to confront Lius in the gladiatorial games. One of the opponents was a young man named Nestorius. With of the help of Demetrius' prayers, Nestorius defeated and slew Lius. The emperor punished Lius by executing him. Before his execution, Lius stated that he had won with the assistance of God and Demetrius. The latter was executed the following day, too, probably in 303 or 304, but certainly after the February 303, occurred at his tomb (Delehaye 1902: 163; Tóth 2007a: 11-13). There is also an opinion that the martyrdom took place on April 9th 303 (Papp 1949: 53).

The *Passio prima* is the first, but shorter version of the life and martyrdom of Saint Demetrius. In this passion, Demetrius can be considered as having more of a supporting role, and that Lius and Nestorius are the main characters. Demetrius was executed by the emperor, who had been angered by Lius` death. This corpus introduces Leontius, the prefectus of Illyricum, who built a magnificent basilica in Thessalonica dedicated to Demetrius (Delehaye 1975: 103-105; Zeler 2005: 99-100). There is another version of this passion, written by the patriarch Photius in the *Bibliotheca* where he provides more details about the life of Demetrius as an introduction to the passion (Photius 1896: 104-105).

The third corpus of hagiographic legends concerning Demetrius is the *Passio altera.* In this text, Demetrius was first a soldier of the emperor, then a consul and governor of the province of *Graecia.* He was, of course, a Christian. In this passion, the story of Lius and Nestorius can also be found, and Nestorius is said to have won with the help of Demetrius` prayers to God. Demetrius was then executed because he had helped Nestorius. The aforementioned prefect Leontius built a basilica in the 5th century and discovered Demetrius' body. He wanted to express gratitude towards the saint because he believed he had been miraculously cured by him. This *Passio* mentions the city of Sirmium twice. Lius, before coming to Thessalonica, had killed many people in Sirmium. Moreover the next the city was mentioned was in the text about Leonitus, who also built a church in Sirmium after the one in Thessalonica, which was also dedicated to Saint Demetrius (Acta sanctorum octobris 1780: 90-95; Delehaye 1975: 105-106; Zeler 2005: 100-101; Tóth 2007a: 13-15).

Around 980, Simeon Metaphrastes translated the second passion of Demetrius, but with many more lyrical motifs and more stress on the miracles that had occurred at the tomb of this saint (*Acta sanctorum octobris* 1780: 96-104).

This version can also in a way be considered a kind of official Life and Passion of Saint Demetrius which has entered both the Orthodox and Roman Catholic calendars. The Serbian Orthodox Church also venerates Saint Demetrius according to this version of his passion, and a Serbian translation of Metaphrastes' writing by father Justin Popović is the only complete Serbian version of the Passion of Demetrius (Popović 1994). The Orthodox world celebrates him on the 26th October/8th November, while the Catholics have the feast of this saint on the 8th of October. During the medieval times this cult spread particularly to Paris and Speier (Tóth 2010: 349).

Therefore, this is the Demetrius that many believers, scholars and other people know and are familiar with. However, it appears that the connections with Sirmium are much deeper, and that *Passio altera* revised his place of origin.

Additionally, the appearance of some new sources which emerged in the 18th and 19th century in particular, shed new light on Demetrius and his origin. Two contemporary sources were written in the 4th or 5th century, but were discovered much later. The *Breviarium Syriacum, seu Martyrologium Syriacum* **o**r the Syrian Martyrologue is the first source, which comes from 360 or 411, and was written in Bithynia near Nicomedia. This martyrologue mentions *Ἐν Σιρμίῳ Δημήτριος* on April 9th (*Acta sanctorum Novembris* 1931: LV; Vickers 1974: 344; Zeler 2005: 100) which is the Greek excerpt provided by the Bollandists. There is also a Latin translation from the Syriac original **(***Breviarium Syriacum* 1956).

The second source is the *Martyrologium Hieronimyianum,* also an important contemporary source, which has well preserved the data on the saint from the 4th century and is attributed to Jerome. This source, i.e. the manuscript from Reichenau, also mentions *Syrmia Dimitri diaconi* on April 9th. Therefore, another contemporary manuscript confirms the Sirmian origin of Saint Demetrius **(***Acta sanctorum Novembris* 1931: 41; Delehaye 1975: 108; Zeler 2005: 100; Tóth 2007a: 24**).**

Both of these martyrologues are quite reliable, especially since they are chronologically closest to the actual date of martyrdom (Aigrain 2000: 23-26; Leemans 2006: 73). They are certainly hard to study thoroughly, but they are authentic and provide valuable information on the 4th and early 5th century cults of Christian saints and martyrs (Delehaye 1934: 52-58).

Lytaniae sanctorum Syrmiensium twice mentions deacon Demetrius as a patron of and saint from Sirmium. One manuscript of these *Lytaniae* was provided by an 18th century Roman Catholic bishop of Srem called Ladislaus Szórényi de Kis Szörény in his work *Vindiciae Sirmiense seu descriptio Sirmii cum suo episcopatu* (1746: 246). Jacques Zeiller found another copy of these *Lytaniae* where the same lines were written about Demetrius: *Sancte Demetri diacone martyr* and *Sancte Demetri Dioecesos patrone martyr* **(**Szórényi de Kis Szörény 1746: 246; Zeler 2005: 101). Almost nothing is known about this deacon Demetrius. Most probably, he was the deacon of Irinaeus, the first historical bishop of Sirmium, also executed in 304 during the persecutions of the Christians (Barišić 1953: 16; Ferjančić 1969: 36; Petrović 1974: 5; Delehaye 1975: 108; Györffy 2002: 8; Zeler 2005: 102).

So, how did a humble deacon become a consul, soldier and one of the most venerated saints in all of Christendom? After the Huns fled the city of Sirmium and destroyed it, the prefect Leontuis mostly likely removed the relics of Saint Demetrius and built a new basilica somewhere after 441, while the frescos were painted between 475 and 500. At the same time, the Praetorian prefecture of Illyricum was transferred from Sirmium, which had been destroyed, to Thessalonica. There are graves in Thessalonica dating from this period which also confirm the existence of a church (Diehl 1911: 26-27, 32; Vickers 1974: 337-339; Jeremić 2005: 196-198). The day of Demetrius' new veneration, October 26th, is most likely the day when the relics were transferred to Thessalonica and when the new basilica was built. This basilica still stands today and is one of the most important attractions of the city and place of pilgrimage for all Christians (Alföldi 1926: 96; Vickers 1974: 346-350; Tóth 2010b: 150-151).

However, the memory of the Sirmian origin of Saint Demetrius was preserved during the Middle Ages. Since the ancient city of Sirmium and the whole region of Srem were a part

of the medieval Hungarian realm during the later Middle Ages, Hungarian sources provide primary information on the well-maintained legend of Saint Demetrius, also known as the Hungarian Legend. These are the lives of Hungarian saints added to the *Golden Legend* or *Legenda aurea.* This collection of legends is entitled *Legende sanctorum Regni Hungariae in Lombardica Historia non contente* and several editions were produced. One was printed in Strasbourg in 1486, while in 1498 and 1512 two other editions were printed in Venice (Tóth 2007b: 45). This Hungarian legend has only been translated into modern Hungarian and some useful remarks were added by a prominent scholar from Budapest, Tóth Péter, but there are no other editions in any other language.

This legend states that *natus est infra Pannoniam beatissimus puer Demetrius, nobilis geenre, sed nobilior fide, in civitate Syrmio.* It is stated that Demetrius' parents were also from Sirmium Hadrianus and Theogno, that he was taught *artes liberales* and that he was a Christian. As someone of senatorial origin, he went to Sirmium where he became a consul. The rest of the legend again mentions the story of two fighters, Nestorius and Lius, and the heroic martyrdom of Demetrius. According to the legend, the prefect Leonitus returned to Sirmium, his hometown, and built a magnificent temple dedicated to Demetrius (Tóth 2007c: 222-223; Tóth 2010a: 350-351).

Érdy-kódex is the next Hungarian source. This name was given to this codex by the man who discovered it in 1834. It was written in 1527, and it compiled the parts of the Bible and the Lives of the saints read at services. The codex tells the story of Demetrius in the Hungarian language of the time. According to the *Érdy-kódex*, Demetrius was born in Sirmium, but left for Thessalonica. The largest part of the legend deals with the assistance he gave to Nestorius. One notable detail is that Leontius is not mentioned in this version (Tóth 2007c: 245-247; Tóth 2007d: 125-129).

Pelbartus from Temesvar (modern day Timisoara) was a Franciscan who lived from 1438 to 1514. He wrote one book that was meant to be used by priests for assistance during services and was one of the most respected intellectuals of Europe. In the book *Pomerium Sermonum* Pelbartus wrote about lives of the saints and orations for every day of the year. In the oration on the feast of Saint Demetrius he stated that Demetrius was born *infra Pannoniam,* he was *nobilis genere, sed nobilior fide,* and the place of his birth was *Syrmia.* He even states that he was *dux Belgradensis ac dux Lacedomoniensis et consul.* This last observation is merely a legend or actualization of toponyms by Pelbartus. However, the legend of Sirmium was preserved here as well (Pelbarthus of Temeswar 1500: 222-223).

The Hungarian legend was integrated into the work of Pelbartus and also into an edition of a well-known work by Jan Dlugosz, one of the most important Polish medieval historians. In one edition of the *Vita S Stanislai* **(***Life of Saint Stanislas, the bishop of Cracow),* there is the following sentence concerning Demetrius: *natus est infra Pannoniam beatissimus puer Demetrius, nobilis genere, sed nobilior fide, in civitate Syrmio.* Here Demetrius is considered to be a Hungarian saint and is preceded by Saint Stephen, the first Hungarian Christian king. Another significant point is that this legend is a part of an appendix which tells of the lives of saints from Prussia, Bohemia, Silesia, Hungary and. This is only found in an edition from 1516 where the legend of Demetrius is also mentioned (Dlugossus 1516: 121), and cannot be found in any edition of the *Vita S. Stanislai*.

This legend also entered the *breviarium* of the Paulines, an eremitic monastic order. This book is from 1454 and was edited by Tatai Antal, the general vicarious of the order. The

book was published in Basel in 1486, and then again in Venice in 1537 and 1540. It contains the famous *Hungarian Legend* and mentions Saint Demetrius' Sirmian (Tóth 2007b: 42).

Bishop Peter Ransanus, a prominent humanist and a renaissance figure in medieval Hungary, also mention Demetrius. Around 1488, and under the large and strong influence of Thuroczy and his chronicle, Peter Ransanus wrote a work entitled *Epithome rerum Hungaricarum*, which provides a great deal of interesting information about the region of Srem and the city of Sirmium. He said that Sirmium was in the county of Srem, that it was an old and famous town and the birthplace of the Roman emperor Probus and Saint Demetrius the martyr. Ransanus also writes that there are a vast number of remains which confirm the glorious past of the town (Ransanus 1999: 31).

Furthermore, this tradition did not disappear in modern history, but since this question is not the main focus of this paper only a few significant writings which continue to preserve the tradition of Pannonian, i. e. Sirmian, origin of Saint Demetrius will be provided here. In addition to the bishop Ladislaus Szörényi de Kis Szörény, who has already been mentioned, other authors from the 18th century also upheld the Sirmian, or Hungarian legend of Demetrius. Gregorius Hidi work from 1701 entitled *Celebriorum Hungariae Urbium Celebriora* mentions Saint Demetrius and states that he *Ornavit Syrmium.* In 1744 Nicolaus Benger, a historian of the Paulines, wrote that Demetrius was not from Thessalonica, as was indicated in the Roman *martyrologium*, but was from Sirmium, citing Dlugosy, Ransanus and the bishop Ladislaus, who wrote the *Vindiciae* 10 years before Benger compiled his history (Tóth 2001: 5-19).

As has been demonstrated, the late Middle Ages provided many Hungarian sources (and one Polish), which confirm that the legend of Saint Demetrius is considerably different from what is known in the present day. Prefect Leontius was a father and a founder of the Cult of Demetrius in Thessalonica, after the Huns' raid of Sirmium. Demetrius went from being a humble unknown deacon to becoming a local saint, a patron of Thessalonica, a soldier and a consul who defended his beloved city from enemies and miraculously cured many believers. He also became one of the most respected saints among Christians of both the Eastern Orthodox and Roman Catholic rites. However, the Sirmian legend has been preserved, particularly in Hungarian sources, and shows that, during the medieval as well as the modern period, two parallel life stories of one saint existed. The Thessalonian version was perhaps more widely accepted, but historiography has shed light on the Sirmian legend as well**.**

Translated into English by the author

BIBLIOGRAPHY

Acta sanctorum octobris (1780)*.* Tomus quartus*,* Bruxelles: Société des Bollandistes.

Acta sanctorum Novembris, tomus secundus (1931). Bruxelles: Société des Bollandistes.

Aigrain René (2000). *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire.* Paris: Bloud and Gay.

Alföldi, Andreas (1926). *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien, II.* Berlin-Leipzig: W. De Gruyter&co.

Barišić, Franjo (1953). *Čuda Svetog Dimitrija kao istoriski izvori*. Beograd: Vizantološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti.

Breviarium Syriacum, seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. SM. Musaei Britannici Add. 12150 (1956). Ex syriaco in latinum transtulit, notisque atque introd. illustravit Bonaventura Mariani, Roma: Herder.

Delehaye, Hyppolite (1902). *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae.* Bruxellis: Société des Bollandistes.

Delehaye, Hyppolite (1975). *Les légendes grecques des saints militaires.* New York: Arno Press.

Diehl, Charles (1912). "Les mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique". *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 55e année, N. 1: 25-32.

Györffy, Gy (2002). "Pregled dobara grčkog manastira u Svetom Dimitriju na Savi (Sremska Mitrovica) iz XII veka". *Споменица Историјског архива Срем,* 1: 7-64.

Ferjančić Božidar (1969). "Sirmijum u doba Vizantije" u Radomir Prica (ur.) Sremska Mitrovica. (Sremska Mitrovica: Skupština opštine i Muzej Srema Sremska Mitrovica): 33-58.

Halkin, François (1957). *Bibliotheca hagiographica Graeca.* Bruxelles: Société des Bollandistes.

Jeremić, Miroslav (2005). "*Sirmium-l'organisation urbaine à la lumière de nouvelles recherches*``. In: László Borhy (hrsg.) *Die norisch-pannonischen Städte und das römische Heer im Lichte der neuesten archäologischen Forschungen, II. International Konferenz über norisch-pannonische Städte Budapest-Aquincum 11-14. September 2002*. Budapest: Pro Aquinco Stiftung: 179-200.

Dlugossus (1516). *Vita beatissimi Stanislai Cracoviensis Episcopi. Nec non Legendae Sanctorum Poloniae, Hungariae, Bohemiae, Moraviae, Prussiae et Slessiae patronorum, in Lombardica historia non contentae*. Cracoviae.

Ladislaus Szörényi de Kis Szörény (1746). *Vindiciae Sirmienses seu descriptio Sirmii cum suo episcopatu.* Budae: Typis Veronicae Nottensteinin.

Leemans Johan (2006). "The Cult of Mars in Late Antique Caesarea". *Studia Patristica. Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*. Leuven-Paris-Dudley, MA: 71-76.

Milošević-Đorđević, Nada (2006). *Od bajke do izreke (oblikovanje i oblici srpske usmene proze)*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.

Papp, G (1949). "I monaci dell'ordine di S. Basilio in Ungheria nel secolo XIII". *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. Series II, Sectio II, Vol I (VII)-fasc. 1: 39-56.

Pelbartus de Temeswar (1500). *Pomerium Sermonum de Sanctis. Par aestivalis II,* Hagenau.

Petrović Dušan K. (1970). *Istorija Eparhije sremske*. Sremski Karlovci: Izdanje Eparhije sremske.

Petrus Ransanus (1999). *A magyarok történetének rövid foglalása.* ford. Blazovich László és Sz. Galántai Erzsébet. Budapest: Akadémiai.

Photius (1896). *Myriobiblon sive Bibliotheca,* Patrologia Graeca, ed. J-P. Migne. tomus CIV, Paris: J-P. Migne.

Popović, Justin (1994). *Žitija svetih za mesec oktobar*. Valjevo:Manastir Ćelije.

Tóth Péter (2001). "Egy bizánci szent Magyarországon, egy magyar szent Bizáncban. Szent Demeter magyarországi kultuszáról". *Magyar Könyvszemle* 117. évf. 1. szám: 3-19.

Tóth Péter (2007a). "Szent Demeter és tisztelete" in: *Szent Demeter. Magyarország elfeledett védőszentje,* szerkesztette Tóth Péter, (Budapest: Balassi): 11-39.

Tóth Péter (2007b). "Szent Demeter Magyarországi legendája'' in: *Szent Demeter. Magyarország elfeledett védőszentje,* szerkesztette Tóth Péter, (Budapest: Balassi): 40-93.
Tóth Péter (2007c). "Legendák'' in: *Szent Demeter. Magyarország elfeledett védőszentje,* szerkesztette Tóth Péter, Budapest: Balassi: 217-275.
Tóth Péter (2007d). "Szent Demeter hazai tiszteletének középkori és újkori emlékei''. *Magyarország elfeledett védőszentje,* szerkesztette Tóth Péter, (Budapest: Balassi): 109-137.
Tóth Péter (2010a). "Die sirmische Legende des Heiligen Demetrius von Thessalonike. Eine lateinische Passionfassung aus dem mittelalterlichen Ungarn (BHL 2127) ''. *Analecta Bollandiana* 128: 348-392.
Tóth, Péter (2010b). "Sirmian martyrs in exile. Pannonian case-studies and a re-evaluation of the St. Demetrius problem''*, Byzantinische Zeitschrift*, 103. Band, 1. Heft, 2010, 145-170.
Vickers, M (1974). "Sirmium or Thessaloniki? The critical examination of the St. Demetrius legend'' *Byzantinische Zeitschrift,* 67. Band, 2. Heft: 337-350.
Zeler, Žak (2005). *Počeci hrišćanstva na Balkanu*. Podgorica: CID.

Copy and edited by Maja Bjelica and Elizabeth Salmore

Борис Стојковски

ИДЕНТИТЕТ СВЕТОГ ДИМИТРИЈА

ЗАКЉУЧЦИ

У раду се анализира порекло култа Светог Димитрија. Иако је данас уврежено мишљење да је Свети Димитрије био из Солуна, тамошњи војник, конзул, чак и сенатор, бројни извори демантују то веровање. Овај мученик је, наиме, био, према другој традицији, из Сирмијума и био је највероватније ђакон Светог Иринеја, још једног сирмијског свеца, и првог историјски потврђеног епископа Сирмијума.

Откривање хијеронимског и сиријског мартиролога бацило је ново светло на порекло овог свеца и његов култ. Сирмијска традиција настављена је и у средњем веку, кроз тзв. *Мађарску легенду.* Бројни угарски средњовековни извори, као и чувени пољски хроничар Јан Длугош сачували су традицију о сирмијском пореклу Димитријевом.

И у новом веку ова легенда је сачувана. Највероватније је до преобраажаја дошло тако што је после хунског разарања Сирмијума 441. Леонтије, префект Илирика, пренео мошти у Солун, саградио базилику посвећену овом мученику, легенда је примила доста усмених, фолклорних и локалних мотива и Свети Димитрије је постао солунски мученик и војник, иако је изгледа био сирмијски ђакон.

Zoja Karanović,
Faculty of Philosophy, Novi Sad
zoja@ff.uns.ac.rs

STORIES ABOUT ST. SAVA IN SERBIAN FOLK TRADITION (FROM MYTH TO LOCAL LEGENDS: MEANINGS, FUNCTIONS, ADAPTATIONS)[1]

ABSTRACT

This paper discusses folk stories about St. Sava which are told, or used to be told, in the Serbian cultural and demographic space. The historical prototype of St. Sava is Prince Rastko Nemanjić, whose monastic name was Sava. The earliest records of these folktales date from the 18th century, but are still told today. Traces of them, however, have been found as early as the medieval period in annotations of various authors who travelled through Serbian lands. In terms of topic and motif, these folktales are very diverse and speak about various endeavours of the main character. They describe the miracles Sava performed and how he assisted people, so in this sense, these are saints' legends. They are related to his deeds as a demiurge who changes culture. He also possesses some ancestral attributes, so these narratives are mythical as well. However, as true mythical folktales "demand" a dogmatic approach, these are not really myths, but rather etiological, cultural, historical, and even demonological legends. Furthermore, since many of these legends are related to specific locations as well, they could also be considered local legends. The focus of this paper is these different genre dimensions of legends about St. Sava as well as their functions and applications.

Key words: St. Sava, history, saint's legend, myth, legend, functions

* * *

Belief tales in Serbian folk tradition belong to a widespread category of folk prose which contains narratives about biblical and national Christian saints (St. Elijah, the Mother of God, Christ, Petca Parascheva, St. Vasilije Ostroški) and heroes, both historical and pseudohistorical, who lived sometime between the Middle Ages (Prince Marko, Miloš Obilić, Tsar Lazar, Tsarina Milica, Despot Stefan, Herzeg Stjepan, Zmaj Despot Vuk, Cursed Jerina etc.) and modern times (Stojan Janković, Bajo Pivljanin, Karađorđe, Miloš Obrenović, King Petar and others).[2] Belief tales can also deal with local heroes and events. One of these, St. Sava, who is in fact the most popular character of Serbian folk prose and legendary tradition, is the focus of this paper.[3]

[1] This paper is based on research conducted as part of the project "Aspekti identiteta i njihovo oblikovanje u srpskoj književnosti" (No.178005), which is financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

[2] For narrative material, see: Караџић 1852; Палавестра 2003: 58-59; Милошевић-Ђорђевић 1998: 197-204; Марковић 2004: 292-298 and their sources.

[3] For the purposes of this research, about 500 stories have been consulted. They have been recorded from the 18th century up to the present day, especially in the 19th and 20th centuries and in the areas where Serbs live today or lived at the time when the stories were recorded (see: Димитријевић 1926; Ћоровић 1927; Филиповић 1939; Павловић 1965; Бован 1980). Elements of legends can be found in the notes of the travellers who passed by the Mileševa monastery where Sava's relics were placed from 15th century onward (see Ћоровић 1927: 7-14; Палавестра 2003: 58-59; Милошевић-

Stories about events in Sava's life tell of Rastko Nemanjić (1174-1236), whose historical prototype was a prince and the son of the great zupan Stefan Nemanja (founder of the Serbian medieval dynasty) and brother of the first Serbian king, Stefan I, who was crowned in 1217. Rastko became a monk (Sava) at Mount Athos, founded the Serbian autocephalous church in 1219 and was posthumously canonised (Ћоровић 1989: 146-148, 151-152; Павловић 1965: 56-71; Ферјанчић 1994: 301-302, 310-314). These events are most likely the most important reasons for his ongoing popularity in Serbian folk tradition even up to the present day.

According to folk tales, Sava performed various feats, most of which are also performed by other international heroes.[4] In particular, he performed miracles[5], just as any other Christian holy man. He turned sea water into snow (Ћоровић 1927: II No. 23) and divided the sea so that his people could cross it (Ћоровић 1927: II No. 24). He also revived a girl (Ћоровић 1927: III No. 39) and made a blind man see (Ћоровић 1927: II No. 15). On one occasion he turned worms into gold coins in order to help a poor, sick man (Ћоровић 1927: II No. 16). In this respect these folktales are both sacred and saint's legends.[6]

It has also been noted that in a series of conflicts Sava had some characteristics of a mythical hero (Димитријевић 1926: 90-112; Чајкановић 1973: 309-323; Бајић 1995: 7-26; Милошевић-Ђорђевић 2011: 38-40). This has not been further explored, except in the work of Veselin Čajkanović, who regarded him as an heir of an old Serbian deity.[7]

When Sava travelled he changed nature and people and influenced the appearance of celestial bodies, the Earth and society. He accomplished this through touch, striking, and making a cross with his staff. He prayed, gave blessings and curses, and also stole (Ћоровић 1927: II No. 21-26, 30, 32, 33, 35, 42; Тројановић 1930: 24). So even if he is not a true

Ђорђевић 2011: 57-58). At the beginning of the 18th century Marin Kaboga, an emissary from Dubrovnik, spoke in Constantinople about a rock between Pljevlja and Prijepolje where, as it is *believed Sava made a dent when he leaned on it* (Димитријевић 1926: 118). There are also songs about St. Sava (see: Милошевић-Ђорђевић 2011: 35-37).

[4] This can be seen in the annotations to the stories from Vladimir Ćorović's collection (Ћоровић 1927: II No. 4, 21, 22, 24, 27, 29, 32-34, 36, 37, 43, 44, 48, 49, 57, 58, 71, 73, 74, 76, 78, 79, 82, 84-86, 90, 95, 99, 101, 102, 112, 116, 121, 126, 127; III, No. 1-5, 6, 12, 24, 38, 49, 55, 56, 57, 69, 73, 96, 97, 98).

[5] A miracle is: *An isolated act of change in the order of nature brought about by the sacred power; though its results may be permanent, this act has no consequences for the order of a nature and society in the future* (Jason 1975: 38).

[6] Heda Jason defines saint's legends as: *A sacred legend recounting miracles performed by a holy man or for his sake by the sacred power* (Jason 1975: 41).

[7] Although St. Sava's nature remains largely unexplored, Veselin Čajkanović devoted a special place in his study of a supreme god of the pagan Slavs to St. Sava of Serbian folk tradition (Чајкановић 1973: 309-323). In this work, Čajkanović attempted to reconstruct a hypothetical supreme god out of various elements of traditional culture including beliefs, customs and folk poetry. In addition, Čajkanović analysed the nature of Sava's relationship with wolves. For all these reasons, as well as on the basis of comparison with archaic Indo-European religions with similar elements, Čajkanović concluded that in Serbian oral tradition St. Sava has absorbed many characteristics of a hypothetical supreme Slavic deity of chthonic nature. Although the facts assembled by Čajkanovic are fragmentary and it is thus impossible to firmly establish the existence of faith in a specific god or of a specific set of beliefs, his efforts were not in vain. Čajkanovic's work pointed toward new avenues of investigation and interpretation regarding St. Sava (and perhaps to other figures in Serbian oral prose) by placing him in the context of a specific mythical worldview.

mythical character since myths fall into the domain of a dogma[8], he behaves in these stories as a demiurge, an ancient ancestor or a cultural hero. He performs these acts just as any other mythical hero would (see Meletinski 1983: 196-202). By their essence, his deeds belong to acts of mythical agents (see Meletinski 1983: 180-196), and motifs in these stories are internationally present.[9] In this sense, folk tales about St. Sava are variants of some very archaic ideas about the world in general.

A few examples illustrate this: the stories describe how Sava fought with the devil for the sun, or how he stole it from him (Ћоровић 1927: II No. 84, 85) and he fought against an ancient dragon (Ћоровић 1927: II No. 43), as is customary in cosmogonic myths about the creation of celestial bodies that emanate light (see Meletinski: 196-197). Such struggles between a man and the evil forces are also typical of demonological legends.[10]

Since Sava is not just a kind of a mythical hero, but a historical figure as well, these stories are also cultural and historical legends.[11] By driving a fiery poker into the ground, Sava also regulated the change of seasons (Ћоровић 1927: II No. 96), which is usually a deed performed by a mythical hero (see Meletinski 194 and 201). Regardless of the fact that he is a character from a legend, this gesture also brings him back to a myth. St. Sava also behaved as a cultural hero when he stole fire from demonic forces, the anathemas, its original guardians, hid it in his staff and gave it to humans (Тројановић 1990: 24, 31-32; see Meletinski 1983: 186, 197). This worldview is also reflected in the structure and meaning of such folk tales about Sava which distinguish them from sacred legends and saint's legends and makes them more similar to myths.[12]

As other mythical heroes, St. Sava rules the waters (see Meletinski 1983: 188, 193). He created them everywhere he went. According to the stories, in this process Sava brought forth springs by striking the ground with his staff, by giving a blessing, saying a prayer or placing a cross (Ћоровић III 1927: No. 1 [I, II], 2, 4, 40, 50, 51, 69). He also created lakes in a similar way (Ћоровић 1927: II No. 25, 26; III No. 1 [V], 43. Rivers formed in his footsteps (Ћоровић 1927: II No. 4) or followed him. He could also divide a river in two when he stood in its path (Ћоровић 1927 III: No. 56). In addition, according to Гиљфердинг, who travelled through this region in the 19th century, people told stories about Sava striking the ground with his sceptre and creating a spring in the vicinity of Mileševa where *Muslim men and women came to be healed* (Гиљфердинг 1857 in Димитријевић 1926: 68). Thus, this otherwise mythical story becomes an etiological legend.[13] Regardless of the universal nature of this motif, the story speaks of a certain locale, which gives it attributes of a local legend as well.[14] This is the case with the majority of tales about Sava's deeds.

---

[8] Myths are holy stories, related to religion and ritual, which are told as an undeniable truth (Bascom 1965: 3-20).

[9] See footnote No.3

[10] Demonological legend is: *Legend in which man confronts the world of demons, the latter being part of folk belief* (Jason 1975: 44).

[11] Historical legend is a legend of any kind localised to a certain historical event or figure (Jason 1975: 58).

[12] Since myths are stories which are: *set in creative mode, in the mythic and eschatological epochs and mythic space, and tell of the creation of the primary entities and the principles of nature and human society* (Jason 1975: 41).

[13] Etiological legends here are understood as: *Legend explaining the origin of certain secondary properties in nature or human society* (Jason 1975: 45).

[14] Local legend is: *Legend of any kind, localized in a certain place* (Jason 1975: 58).

St. Sava also played a part in topography — he created caves, hills and mountains (Ћоровић 1927: III No. 8, 9, 14, 15, 16, 17…). According to what people believe, he stopped, sat down, leaned and lay down at particular places, and changed the topography by leaving an impression on it (see Meletinski 1983: 181, 185). In this respect, these narrations are myths, but they could also be viewed as etiological or local legends.

Similarly to other mythical heroes, Sava also invented plants or influenced their characteristics (Димитријевић 1926: 130; Ћоровић 1927: II No. 87, 98, 115, 124; see: Meletinski: 1983: 185). He created animals or their characteristics and gave them to humans (Ћоровић 1927: II No. 53, 91, 92, 93, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 116, 119, 124, 126; III No. 72), or is a protector of animals, especially wolves (Ћоровић 1927: II No. 103-109), which classical creation myths also mention (see Meletinski 1983: 185-186, 201). What wolves do often reflects on St. Sava, who is by his nature primarily human, then a saint and finally a myth; i.e. he is a hybrid character. The same could be said of the legends about him also belonging to a hybrid genre.[15]

Furthermore, St. Sava is credited with creating different ethnic groups or their features: Gypsies, Jews, Bulgarians, Greeks, Montenegrins (Ћоровић 1927: II No. 100, 101, 102, 113), just as other mythical characters have (see Meletinski 1983: 185). According to narratives, he created cultural artefacts, like the watermill (Ћоровић 1927: II No. 88, 89) or the flute (Ћоровић 1927: II No. 89), which also falls within the domain of a mythical character (see: Meletinski 1983: 185).

Moreover, according to folk tales, Sava was the first teacher and a civiliser of people because he performed acts that are among the primary activities of a cultural hero (see Meletinski 1983: 187-188). As a true mythical hero, he taught them agricultural skills (see Meletinski 1983: 193) such as how to plough (Димитријевић 1926: 127-128; Ћоровић 1927: II No. 68; Филиповић 1939: 18-19) or sow (Димитријевић 1926: 128). He also taught a weaver how to weave (Димитријевић 1926: 127-128; Ћоровић 1927: II No. 67, 68; Филиповић 1939: 18-19) and how to forge iron (Ћоровић 1927: II No. 71), which relates him to mythical blacksmiths (see Meletinski 1983: 188, 194). Sava also showed people how to make windows (Ћоровић 1927: II No. 67, 76), i.e. he actively took part in the construction of the "first house", which is also a relic of a complex of actions carried out by a cultural hero (see Meletinski 1983: 185, 194) and a very archaic element of these stories.

He was the first teacher and a patron of handicrafts (Димитријевић 1926: 17-20) and the protector of sailors (Ћоровић 1927: II No. 18). He taught people to make ropes (Ћоровић II 1927: No. 18, 95; III, No. 101) and packsaddles (Ћоровић 1927: III, No. 102), as well as the makers of blankets how to prepare wool (Ћоровић 1927: III, No. 103). St Sava also blessed furriers and their craft (Ћоровић 1927: II No. 114). He showed people how to use different types of food, such as fish (Ћоровић 1927: III No. 37) and taught them to make cheese and curd (Ћоровић II 1927: No. 73 and 74; III No. 19, 48). All of these actions make him a mythical hero (see Meletinski 1983: 184-186, 194, 201), and therefore the stories about him are mythical as well.

Sava was also the first medicine man (Ћоровић 1927: II No. l7, 20, 23, 58). According to one of the stories he asked for a meal and a bed from a good man and an evil woman. When the woman offered him a stone both for his bed and his meal, he punished her by making

[15] And this fact, which of course does not apply just to the stories about St. Sava, indicates a necessity to revisit the definition of legend as a genre category.

her navel untangle. When she began to feel pain, St. Sava felt sorry for her and healed her. Even today, as the story goes, if this happens to somebody who is sick, magical acts are performed above him with the words: *St. Sava, tie the navel! Not because of the bad woman, but because of the good man! Stone for meal, stone for bed, stone under the head* (Ђоровић 1927: II No. l7). Thus, he certainly plays the role of a mythical healer (see Eliade 1980: 37), whose acts, just like Sava's, have far reaching consequences. What Sava did once, has been practiced until recently. As can be seen in this case, the ritual of healing in pre-modern communities consisted of narrating stories (myths) about the origin and history of an illness. This was followed by reminiscing about a moment when a deity or saint succeeded in healing an ill person (Eliade 1980: 37- 38). All this is contained in the story, as well as in the magical healing practice[16] (for a variant of a story and a charm, see Раденковић 1982: 37, 387-388).

There are other elements to be considered as well. He was also a giver of justice (Ђоровић 1927: II No. 10, 12) and the supreme judge (Ђоровић 1927: II No. 11). He was the first to introduce some culturally significant items to people (Ђоровић 1927 II No. 53) and performed all of this during his travels, as would any mythical hero (Ђоровић II 1927: No. 22, 23, 26, 25, 32, 33, 40, 46, 49, 55, 62, 72, 73, 74, 75, 76 78, 80, 81, 86, 87, 98, 99, 100, 102, 103, 106, 115). As a consequence of his deeds, nature and culture underwent changes and these are monuments to his actions (see Eliade 1980: 38, see Meletinski 1983: 181). This is another dimension of narratives about St. Sava which makes them both mythical and etiological. Furthermore, many stories about St. Sava's deeds took place at undefined locations, somewhere *on the road*, *in the olden days, when St. Sava was alive and walked the Earth* (Ђоровић 1927 II No. 20), i.e. when he travelled the world (Ђоровић 1927: II No. 6, 7, 8, 9, 10, 14, 16, 17, 22, III: No. 72), as mythical characters do.

However, there are events in the stories which are situated in a specific area and are related to real locations and micro locations, which are familiar even today in the community where the actions described took place. The locales in question were named after the hero, who, as people believe, influenced the shape of this space. These places have the shape of Sava's body parts or the things he used most, and are named accordingly: Sava's elbow, foot, hip, rib, rest, chair and table (Димитријевић 1926: 117-123; Ђоровић 1927: III No. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 14, 15, 16, 17, 18).

How alive these legends or the memory of them are can be verified by a significant number of locales from the stories about Sava's actions which are still used as official geographical notations, and not only by the local inhabitants. The locale *Savin Kuk* (Sava's hip) was thus created when Sava hit a stone on Durmitor (Ђоровић 1927: III No. 1 IV), and is still called this today.[17] The locale Sava's Elbow, which was created when Sava leaned on it, exists in a place between Prijepolje and Pljevlja (Ђоровић 1927: III No. 15) as an official name of the place at these coordinates[18]. Many of Sava's springs from the stories are actually existing contemporary toponyms, such as a spring on Mt. Durmitor.[19] People say that Sava created it by marking a stone with a cross (Ђоровић 1927: III No. 1IV). In the same way, in Savina isposnica, near the monastery of Studenica there is still a spring which is

[16] In the pre-scientific era illness was placed in the domain of magic.

[17] http://www.montenegroclimbing.net/index.php?option=com_content&view=article&id=194&Itemid=22&lang=en (all internet sources were last retrieved in December 2012).

[18] http://mapcarta.com/19030000.

[19] http://www.panoramio.com/photo/28729998.

called Savina voda (Sava's Water).[20] The folk tale says that the saint bathed in it, which gave it healing powers (Ђоровић 1927: III No. 1 I). Near Kolašin, in Sinjajevina, there is still a locale named Savina voda[21] where he struck a stone and brought forth a spring (Ђоровић 1927: III No. 1 III). In Hisardžik, near the monastery of Mileševa, there is the same toponym with an analogous story about healing water (Ђоровић 1927: III No. 1 II).

All these narratives about St. Sava, some of which are still alive today, exist not only in places which are associated with his real life and death[22], but in a much wider space which encompasses everywhere the Serbs used to live or live today. They have spread to and been collected in Herecegovina, up to the Neretva river, in Montenegro and Boka Kotorska, in Bosnia, in present day Serbia, including Kosovo and Metohia, up to Prizren, in North Dalmatia, Lika and Bania, FYROM, up to Stip and Kratovo.[23] Therefore, regardless of the fact that the stories about Sava's deeds can be found in multiple countries[24], legends about him are related to Serbian tradition and are tied to Serbian cultural and demographic space. And in this sense, legends about St. Sava have, or used to have, the function of preserving the cultural identity of the people who created them.

This dimension of the folk tales is especially present in the beliefs and narrations about St. Sava building or consecrating churches (Ђоровић 1927: III, No. 69, 72, 78, 80, 83, 84, 89). Endeavours like these are attributes of a mythical creator of the world and its guardian, because the temple is an *imago mundi* for pre-modern man, where the world is continuously sacralised, because the temple represents the world and is one (see Eliade 1980: 27). It may be that this is the exact reason why particular places which Sava allegedly created formulate a sacred geography and a specific historical and demographic map of the Serbian people.

At this time of globalisation and a general crisis of values worldwide as well as in Serbia some individuals and groups who consider themselves different from the people who preserve this tradition question these facts or blatantly treat these stories with derision. As

[20] http://www.panoramio.com/photo/20646510.

[21] http://www.pobjeda.me/2012/07/26/pomoc-stocarima-na-sinjajevini-dobija-i-medunarodnu-podrsku

[22] One such example is the region of Studenica monastery where Sava moved the relics of his father, St. Simeon and another is Mileševa, where Sava himself was buried (1237). Under Sava's authority, Studenica was a political, cultural and spiritual centre of medieval Serbia (*Историја српског народа I* 1994: 264, 270-271, 290). In the portico which was structurally added to the church by king Vladislav in 1235, he laid the relics of his uncle, St. Sava, which Turks burnt in Belgrade in 1594 (Ђоровић 1989: 425; Ферјанчић 1994: 312-313). Mileševa was the seat of the Herzegovinian metropolitanate. The cult of St. Sava was strong among the Muslims who lived in this region in the 16th century as well. Catarino Zeno (1550) and Benedetto Ramberti (1534) mention that the Turks respected St. Sava and donated the monastery (Ђоровић 1927: 12). Tvrtko Kotromanić was crowned as a king of the *Serbs and of the Coast* in this church in 1377. Stefan Vukčić Kosača proclaimed himself *Herzog of St. Sava* in 1446 in the same church. All this could explain the popularity of stories about St. Sava not only in the vicinity of Mileševa, but in Bosnia and Herzegovina as well.

[23] In Ђоровић 1927: 15-16, Палавеста 2003: 58-59. This is also confirmed by the fact that the name of St. Sava was or is still celebrated in these areas (Димтријевић 1926: Филиповић 1939: 16-25). In some of these regions few Serbs live today. They were relocated after the Second World War and after the fallout of Yugoslavia and the civil war in the 1990's. Because of such circumstances some of them have been renamed, leading to a situation where they are erased them from the collective memory of the local people.

[24] Cf. footnote 3.

part of the process of acculturation, they distance themselves not only from their own, allegedly, false and primitive past, but from the present time as well. In their interpretations, the St. Sava who taught people how to make windows[25] (Ђоровић 1927: II No. 67, 76) becomes a glass cutter.[26] There are other examples as well. Sometimes the very existence of stories is negated and they are considered falsifications. The toponyms *Савин кук* and *Савин извор* are considered to be false. The name of a rock which is described in stories as having the imprint of Sava's body (Ђоровић 1927: III No. 43), *Savino kamenje*, is also considered false by one author, who claims that this location is called *Bijelo kamenje*, or as of late, *Ibrahimovo/Zekino kamenje*[27]. Other inhabitants of this area, trying to appease all sides, and remembering, as they say, "happier times", think that toponyms such as *Savino kamenje* date from ancient times and should remain as they are.[28] Then, there is a third, more pragmatic approach to the legends about St. Sava, once the keepers of spiritual identity: medical tourism. It is believed that water in the village Odmenje near Kraljevo has healing powers because it was created by St. Sava.[29] Those with a more entrepreneurial spirit have even managed to achieve material benefit by bottling the water from these springs.[30] Finally, there are those who still believe in these stories. Looking for a cure for body and soul which cannot be found anywhere else, they go to Sava's water ... maybe it will help.

At Odmenj spring: Mehidija Gicić collects water for her husband who lives in Germany.[31]

Mt. Mučanj, Ivanjica, At Sava's Water.[32]

[25] This motif is also present internationally (see Ђоровић 1927: II No. 67, 76).

[26] http://www.slobodnavojvodina.org/index.php?option=com_content&view=article&id=935:sveti-sava-staklorezac&catid=36:drustvo&Itemid=56

[27] http://www.plav.net/zavicaj/oaza/v01.htm

[28] http://www.tvojportal.com/index.php/rs/vesti/exyu/item/16325-kome-u-plavu-smeta-sveti-sava?.html

[29] http://www.politika.rs/ilustro/2225/6.htm

[30] http://www.kraljevo.com/ibarskenovosti/2006/in20060421.htm

[31] https://www.google.com/search?q=mehidija%20gicic%20uzima%20vodu&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:en-US:official&client=firefox-a&source=hp&channel=np

[32] http://www.panoramio.com/user/1711321

BIBLIOGRAPHY

Бајић, Јово (1995). ”Предање о Светом Сави забележено на просторима где је некада деловала црква босанска“. У: Ј. Бајић (ур.). *Перунов траг на Лупоглавском језеру*. Нови Сад: Светови.

Bascom, William (1965). *The forms of folklore: Prose narratives*. Journal of American folklore 78. No. 307, Austin, 3-20.

Бован, Владимир (1980). *Српске народне приповетке I*. Приштина: Јединство.

Чајкановић, Веселин (1973). *Мит и религија у Срба.* Београд: СКЗ.

Ћоровић, Владимир (1927). *Свети Сава у народном предању.* Београд: Задужбина Р. Ј. Ђурића.

Ћоровић, Владимир (2004). *Историја Срба.* Земун: Публик-Практикум.

Eliade, Mirča (1980). *Sveto i profano.* Vrnjačka Banja: Zamak kulture.

Ферјанчић, Божидар (1994) *Одбрана Немањиног наслеђа – Србија постаје краљевина*, у *Историја српског народа I.* Београд: СКЗ.

Филиповић, Миленко (1939). ”Свети Сава у култу и предању у североисточној Босни“. *Браство XXX*. 16-25.

Димитријевић (1926). *Свети Сава у народном предању и веровању.* Београд: Штампарија Св. Сава.

Jason (1975). *Ethnopoetics.* Israel Ethnographic Society: Jerusalem.

Караџић, Стефановић Вук (1852). *Српски рјечник.* Беч: Штампарија јерменскога манастира.

Марковић, Снежана (2004). *Приповетке и предања из Левча. Новији записи*. Београд – Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу.

Meletinski (1983). *Poetika mita*. Beograd: Nolit.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (1998). ”Народна предања о деспоту Стефану“. У: *Српска књижевност у доба Деспотовине*. Деспотовац, 197-204.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2011). ”Народна предања о светом Сави и српска средњовековна писана реч“. У: *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска.

Павловић, Леонтије (1965). *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј Смедерево.

Палавестра, Влајко (2003). *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Студија – *Зборник* – *Коментари.* Београд: Српски генеалошки центар.

Раденковић, Љубинко (1982). *Народне басме и бајања.* Ниш, Приштина, Крагујевац: Градина, Јединство, Светлост.

Тројановић Сима (1990). *Ватра у обичајима и животу српског народа.* Београд: Просвета.

Зоја Карановић

ПРИЧЕ-ВЕРОВАЊА О СВЕТОМ САВИ У СРПСКОЈ НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ (ОД МИТА ДО ЛОКАЛНОГ ПРЕДАЊА – ЗНАЧЕЊА, ФУНКЦИЈЕ, АДАПТАЦИЈЕ)

ЗАКЉУЧЦИ

Предања о постанку одређених локалитета у српској народној традицији везују се за различите јунаке, неименоване и именоване, измишљене и оне који имају своје историјске прототипове. Јунаци тих предања могу бити припадници одређених полних, старосних и социјалних група: владари, ратници, свеци, обични или наоко обични људи. И сви они, без обзира на порекло и особине, у предањима о настанку локалитета задобијају атрибуте митских стваралаца, будући да учествују у обликовању елемената простора, пошто је за традиционалног човека ово равно космогонији. Поменута причања су, истовремено, својеврсно сведочанство о физичком и духовном присуству српског народа на просторима које ти локалитети маркирају, односно део су сакралне географије, и, такође, представљају неку врсту његове Историје.

Међу ликовима, актерима предања српске народне традиције, најпопуларнији је Свети Сава, чији је историјски портотип био Растко Немањић (1174-1236), син великог жупана Стефана Немање и брат првог српског краља, Стефана Првовенчаног, који је и сам био оснивач српске аутокефалне цркве (1219), што му је и обезбедило повлашћено место и у фолклорној традицији. Свети Сава, у оквиру прича на задану тему, ствара воде, пећине, стене, удубљења и испупчења у стенама, која и данас носе његово име (Савин лакат, Савина стопица, Савина трпеза). А он, такође према тим причама, гради цркве и манастире, који су до данас сачувани у целини, постоје у решевинама или само у сећању људи.

Пропитивање тих прича с тачке гледишта њихових жанровских карактеристика и функција везаних за питање идентитета предмет је овог рада.

Nedeljko V. Radosavljević
Institute of History, Belgrade
nedjo.radosavljevic@gmail.com

WHERE DID VLATKO VUKOVIĆ'S ARMY TAKE COMMUNION? (HISTORICAL ROOTS OF A LEGEND) [1]

ABSTRACT

The paper identifies and describes a legend about Vlatko Vuković, a duke of the Kingdom of Bosnia, and his army taking Communion on their way to the field of Kosovo in 1389. The legend is preserved in Užička Crna Gora, a region in West Serbia which is located north-east of the town of Užice. The relationship between this legend and certain archaeological locations which have still not been completely researched is explained. In addition to this, we analyse the fact that, regardless of legend's historical underpinnings, it was recorded in an area through which Vlatko Vuković's army probably did not pass on its way to Kosovo Polje in 1389.

Key words: Vlatko Vuković, Kosovo Polje, Užička Crna Gora, Communion, legend.

* * *

In Užička Crna Gora (a region in western Serbia north of the town of Užice, near the slopes of the mountains Povlen, Maljen and Jelova Gora)[2] there is a legend saying that Vlatko Vuković took Communion with his army in a local church on his way to Kosovo 1389 (Radosavljević 1997:76, Mihaljčić 2006: 267). [3] This short legend contains no other

[1] This paper originated as a result of research undertaken as part of a project of the Ministry of Science and Education of the Republic of Serbia, entitled *Европа и Срби 1804–1918, подстицаји и искушења европске Модерне* (Ев. бр. 177031), (*Europe and the Serbs 1804-1918, stimuli and trials of the European Moderna*, file number 177031), under the leadership of Slavenko Terzić, Senior Research Fellow, undertaken at the Institute of History in Belgrade.

[2] Crna Gora was one of the two duchies of the nahi of Užice under Ottoman rule, and after 1830 was a district in the county of Užice. This region is not geographically related to the state of Montenegro. It should be emphasised that several Serbian regions bore that name under Ottoman rule. In this particular case, it is believed that this appellation was given to this region due to the dark aspect of the northern slopes of the Crnokosa Mountain, which is covered with dense beech forests.

[3] Vlatko Vuković (? - 1392), duke of the Kingdom of Bosnia, founder of the Kosača noble family. The core of the region controlled by the Kosača family lay in the Upper Drina valley. He was mentioned as a duke for the first time in 1378. In August 1388, Duke Vlatko Vuković defeated a powerful Ottoman detachment near Bileća. Afterwards, in 1389, he lead a detachment sent by the Bosnian king Tvrtko I Kotromanić to Kosovo to help Prince Lazar Hrebeljanović struggle against the Ottoman army of the Sultan Murat I. After the battle of Kosovo, Vuković retreated with the remaining Bosnian army. He died in 1392 of old wounds. In accounts contemporary to the battle of Kosovo, as well as in later ones, Duke Vlatko Vuković is in several places regarded as identical to a duke Vlatko Vlađević who held lands in Vlađevina (present-day Lađevina) in the surroundings of Rogatica. This identification has, however, been rejected as false, because the names of both Vlatko Vuković and Vlatko Vlađević appear in one particular document (Ćirković 2006:267). In addition to this, the year of Vlatko Vlađević's death (1407) does not correspond with the year of Vlatko Vuković's death.

elements[4].

Geographically it is associated with several archaeological sites situated near Kosjerić[5] (Kuzmanska stjena, Zlostup, Dusko polje, Paramun, etc) where the local people believe that there had once been churches. Most of these locations have only been identified as such by archaeologists, so it is not even possible to claim with certainty whether these were sacral buildings, i.e. churches, or whether they were of some other type that could not have been used for such purposes.[6]

The legend about the army of Vlatko Vuković is not limited to the region of Užička Crna Gora. It is also found in a wider area including the entire Užice region, as well as in other locations in western Serbia, which were at the time not ruled by Vlatko Vuković, but by Lazar Hrebljanović.[7]

After the death of Tsar Uroš, the last Serbian ruler from the Nemanjić dynasty, in 1371, Prince Lazar, who led the army to Kosovo, managed to unite the regions of the former Serbian state, and then consolidate them in terms of their economic and military potential. By 1373, he had managed to break the resistance of the local lord of Užice, Nikola Altomanović, and to conquer the region. He was killed on Vidovdan, 15 June 1389, in a battle against the Ottoman army (Mihaljčić 2011: 472-474), so one would expect the legends about Lazar's army taking Communion to be more present in these places, rather than legends about Vlatko Vuković. This, however, is not the case.

At a first glance, it is perplexing that there is no mention of the Serbian armies in the oral tradition of the people in Užička Crna Gora travelling from Užice to Kosovo, which certainly must have happened, as all military resources of the Serbian state had been mobilised in this clash. On the contrary, the legends from this area speak only about Vlatko Vuković, who also took part in the Battle of Kosovo.

The duke Vlatko Vuković was one of the most respected people in the Kingdom of Bosnia. The army he led to Kosovo at the time represented the entire Bosnian state. The legend, however, does not speak of Bosnian army, but about the *army of Vlatko Vuković*, which makes identification of possible historical strongholds more complex. The veracity of this oral tradition cannot be confirmed by historical geography either. Neither the main nor the shortest road leading to Kosovo Polje passed through Užička Crna Gora[8], hence again the question of how Vlatko Vuković entered the legends in Užička Crna Gora.

As mentioned previously, Duke Vlatko Vuković took part in the Battle of Kosovo and also survived it (Mihaljčić 1989:116). Upon his return from Kosovo Polje, the duke continued to rule over the lands that his successors of the Kosača dynasty later named *Herzegovina,*

[4] Some informants who told this legend to the author are still alive, such as Radovan Obrenović from Seča Reka and Sava Marjanović from Subjelo (Radosavljević 1997, 78-79).

[5] A town situated in western Serbia, in the center of Užička Crna Gora.

[6] Numerous archaeological sites were identified in the 1950's. It is also possible that there are several archeological layers in these locations (Bošković 1953: passim).

[7] The author heard these same legends related to some localities on Mt. Zlatibor and in Old Herzegovina..

[8] This particular road passed through the medieval district of Dabar and the region of Raška.

[9] whereas the other Serbian states fell under Ottoman rule soon after the battle.[10]

In the search for the historical basis of this legend and its presence in Užička Crna Gora, several historical facts must first be taken into account:

- Vlatko Vuković was a historical character who took part in the Battle of Kosovo in 1389.
- A legend about him exists and is well preserved in the oral tradition of the inhabitants of Užička Crna Gora. Topographically, it is related to several specific locales.
- These locations have not been explored; nevertheless, according to the oral tradition, they are sites of one time churches and monasteries, which may or may not be correct.
- Judging by the routes that were not significantly altered in the period afterwards, the army of Vlatko Vuković in all likelihood could not have passed through Užička Crna Gora.

The legend about Vlatko Vuković, which is preserved in Užička Crna Gora seems to be firmly rooted. It does not contain any signs of uncertainty regarding his identity or the direction he took with his army. In addition to this, the memory of this man, preserved in the oral tradition of Užička Crna Gora, has not become embellished over time by features like the disproportional glorification of his importance or heroic acts he performed, as was the case, for example, with Marko Kraljević. Also, his name does not vary, which would indicate that fictionalisation has occurred only to a certain extent. Furthermore, the central motif of the legend, taking Communion before the battle but on the way to the battlefield, was something expected among Orthodox Christians. In addition to this, the figure of Vlatko Vuković has been preserved only in Serbian oral tradition and not in that of others. More precisely, it is present in one specific Serbian region where legends about him are very widespread, although Užice and its surroundings belonged to Duke Lazar Hrebljanović at the time, and not to the Kingdom of Bosnia.

Legends about the duke Vlatko Vuković are also very much alive in the areas that had once been under his rule within the historical boundaries of Herzegovina which now encompasses several modern-day states (Serbia, Montenegro and Bosnia and Herzegovina). What is more, this region is ethnically homogenous, but not religiously.

The origin of this legend should therefore be associated with Herzegovina, the homeland of Vlatko Vuković, where the participation of his army in the enormous battle against the Ottoman Empire on Kosovo Polje has been engraved in the memories of his and his successors' subjects. Regardless of the disappearance of Medieval Christian nobility, the legend continued to live on in the oral chronicles of ordinary people.[11] Although this does not fully answer

[9] One of his successors, Stjepan Vukčić Kosača, obtained the title *herceg of St. Sava* in 1448, which gave a new appellation to the lands subject to his rule. The monastery of Mileševa where the relics of St. Sava were originally interred was situated in one of these.

[10] The consequences of this battle, however, were farreaching for all medieval Serbian states – they lost their indepence. The fall of the Serbian Despotate under the Osmanic rule (1459) was followed by the greatest part of Bosnia (1461) as well as Herzegovina, which fell under the Osmanic domination in 1482.

[11] In the area of Bileća municipality, there is the church of St. Archangel Michael (in Trnovo Dol near Meka Gruda), which is believed to be one of the oldest in Herzegovina. The legend states that this is where duke Vlatko Vuković, on his way to the battle with the Turks, took Communion with his army

the question regarding the origin of the legend in Užička Crna Gora, this is an important fact which might lead to the answer. Research into the past of Užice and its surroundings in the period afterward provides a clarifying approach that might explain the existence of this legend in the context of the demographic migrations of its people over space and time.

During the Great Turkish War (1683–1699), the military operations of the Habsburg Monarchy spread to Serbian soil as well. The Habsburg army repossessed Užice from the Ottoman army in 1688, and a depopulation trend soon weakened this area. The local inhabitants, whose mentality was similar to that of the inhabitants of Kosovo and Metohija, began to migrate to the western parts of Slavonia. After the Ottoman counterattack undertaken in 1690 the west of Serbia became almost entirely deserted, due to the Great Serb Migration (Bojanić, 1989: 212–226). After the Second Serb Migration that occurred during the Austro-Turkish War of 1737-1739, this depopulation trend was completed (Radosavljević, 2000: 25), and this region became almost completely uninhabited.

The demographic recovery of this area began soon after the Treaty of Belgrade in 1739 and lasted until the early 20th century. Užička Crna Gora, being *the region most devoid of old Serbian families*, according to Ljubomir Pavlović, one of the most eminent Serbian anthropogeographers (Pavlović, 1925:32), was gradually repopulated by Serbs from Herzegovina after 1739. These people brought with them not only their possessions, but their material and spiritual culture, and their specific form of family organization (cooperatives). Apart from different elements of their spiritual heritage (ijekavica dialect, proverbs and customs), which is a visible heritage of the people in Užička Crna Gora from their motherland, their oral popular tradition has also been preserved to the present day.[12]

As the legends about Duke Vlatko Vuković were closer and more important to the population from Herzegovina than legends about other personalities, and because the duke was an important historical figure from their old country who did exactly what he was remembered for (participating in the battle of Kosovo), the content of this oral tradition underlines another significant feature typical for legends originating from the area surrounded by the Dinaric Mountains. They generally do not contain elements that enhance the supernatural power of their principle characters, nor do these individuals oppose an imaginary enemy. Instead, the main characters always struggle against their true invader – the Ottoman Turks.

Upon their arrival to the new region, Užička Crna Gora, the people of Herzegovina found a significant number of archaeological sites, some of which were the actual remains of churches and monasteries. The settlers from Herzegovina, who generally came from the same region as the Kosača family, used these remains which were not a part of their original tradition as a foundation for their collective memory. This might be the main reason that would explain why the memory on Vlatko Vuković was preserved instead of the memory on another local lord from this area. Furthermore, Vlatko Vuković, who participated in the battle of Kosovo, undoubtedly took Communion with his army prior to the ominous battle of Kosovo Polje in 1389.

in 1388 (http://arhiva.eparhija-zahumskohercegovacka.com/node/1424, http://telefonski-imenik.com/bileca/index.htm)

[12] Cf. Radosavljević 1997.

CONCLUSION

Taking all of this into consideration, it can be concluded that legends about localities which are very diverse in terms of their motifs and content sometimes can be based on a real historical event, but also digress from it. Legends about the duke Vlatko Vujović, which have been preserved in the oral chronicles of the people of Užička Crna Gora, are just a case in point. They are related to an actual historical event, in this case, the departure of the Bosnian army under the command of Vlatko Vuković for Kosovo Polje in 1389 in order to help Prince Lazar Hrebeljanović oppose the forces of the Ottoman Sultan Murat I. And even if Duke Vlatko Vuković, in all likelihood, did not pass through Užička Crna Gora on his way to Kosovo Polje, the existence of the legend about him in various localities of this region indicates real migrations and aids in their better understanding. In this case, they speak about the settlement process of the Užice district brought about by the population from Herzegovina after the Treaty of Belgrade, signed in 1739.

Translated from Serbian into English by Bojana Radovanović

BIBLIOGRAPHY

Oral narration of Radovan Obrenovič from Seča Reka

Oral narration of Sava Marjanović from Subjel

Bošković, Đorđe (1953). *Arheološki spomenici i nalazišta u Srbiji I, zapadna Srbija.* Beograd: Naučna knjiga Beograd.

Bojanić, Dušanka (1989). "Zapadna Srbija u austro-turskom ratu". In: Danica Milić (ed) *Istorija Titovog Užica I.* Titovo Užice: Dimitrije Tucović, 212–226.

Mihaljčić, Rade (1989). *Lazar Hrebeljanović.* Belgrade: BIGZ.

Mihaljčić, Rade (2006). "Vlatko Vuković". *Srpski biografski rečnik Matice srpske 2*. Novi Sad: Budućnost, 267.

Mihaljčić, Rade (2011). "Lazar Hrebeljanović". *Srpski biografski rečnik Matice srpske 5*, Novi Sad: Budućnost: 472–474.

Pavlović, Ljubomir (1925). "Užička Crna Gora". *Naselja i poreklo stanovništva 19*. Beograd: SKA.

Radosavljević, Nedeljko (1997). "Usmena hronika Seče Reke i istorijska realnost, prilog proučavanju naseljavanja Užičke Crne Gore". *Godišnjak za društvenou istoriju IV/1*: 75–85.

Radosavljević, Nedeljko (2000). *Užičko – valjevska mitropolija 1739–1804*. Valjevo – Mekić.

Ćirković, Sima (2006). "Vlatko Vlađević". *Srpski biografski rečnik Matice srpske 2*. Novi Sad: Budućnost, 267.

Радосављевић Недељко

ГДЕ ЈЕ ВЛАТКО ВУКОВИЋ ПРИЧЕСТИО ВОЈСКУ? (ИСТОРИЈСКИ КОРЕНИ ЈЕДНОГ ПРЕДАЊА)

ЗАКЉУЧЦИ

У Ужичкој Црној Гори, области северно од града Ужица према Повлену, Маљену и Јеловој Гори, сачувано је предање о томе да је, на путу ка Косову пољу 1389, војвода Босанског краљевства Влатко Вуковић причестио војску. Предање је везано за тачно убициране археолошке локалитете. У њему нема садржаја који главном актеру, војводи Вуковићу, дају надприродну снагу, док је његово учешће у Косовском бој историјска чињеница. Осим тога, непријатељ са којим се он бори је стварни, тада актуелни освајач, војска Османског царства. Предање је кратко, и није распрострањено на целокупном српском етничком простору, већ само на једном његовом делу. Код локалног становништва, међутим, нису сачувана слична предања која се односе на локалну војску из Ужица или и њене старешине, који су такође узели учешће у Косовском бој. Објашњење за то налази се у чињеници да је, након периода ратова Османског царства и Хабзбуршке монархије и њених савезника (1683–1699), простор западне Србије демографски испражњен сеобама, а након тога насељен херцеговачким српскмим елементом, највише из области коју је, све до 1482. контролисала породица Косача, којој је припадао и Влатко Вуковић. Зато се сматра да су нови досељеници на затечене археолошке локалитете надоградили своју усмену традицију.

Јелка Ређеп
Нови Сад

СУДБИНА МУРАТОВОГ УБИЦЕ (ИСТОРИЈСКИ ИЗВОРИ И ПРЕДАЊЕ)

АПСТРАКТ

У овом раду прати се процес развитка и трансформација косовског предања, посебно настанак и развитак појединих мотива: мотив издаје и мотив јунаштва, који се везују за Вука Бранковића и Милоша Обилића, као и мотив свађе Лазаревих кћери и зетова, кнежеве вечере, ухођење турске војске, који су се јављали током векова. Питање смрти Муратовог убице свакако је једно од важних питања у изворима и усменом предању. И док старији извори кратко бележе Милошево убиство, у појединим делима и у предању детаљније је описан трагичан крај Муратовог убице. Анализирајући изворе у којима се говори о «невернику» који је убио турског султана, настојаћемо да покажемо како је предање о њему прешло из усменог вида у домен писаног и како су, временом, детаљи о том убиству били забележени у историографским и књижевним списима.

Кључне речи: предање, историја. Косовски бој, Муратов убица

* * *

Косовско предање стварало се дуго, а њен постепени развитак може се у писаном облику пратити од краја XIV па све до XVII века, када је у завршном и целовитом облику забележено у *Житију кнеза Лазара (Прича о бој косовском)* крајем XVII, или почетком XVIII века. Косовска битка одиграла се 15(28) јуна 1389. године између Срба и Турака. Српску војски предводио је кнез Лазар и уз њега су били његов зет Вук Бранковић и они обласни господари кроз чију територију су пролазили Турци. Краљ Твртко је послао одред војске на челу са Влатком Вуковићем. Турску војску је водио султан Мурат I, а са њим су у бој били његови синови Илдирим Бајазит и Јакуб Челебија. Мурат је био *по среди*, Бајазит са његове десне, а Јакуб са леве стране. Битка није дуго трајала и завршила се у преподневним часовима. Сукоб две војске је био жесток, жртава је било много са обе стране, само што су губици били судбоноснији за српску државу, но за моћну турску царевину.

У науци је много писано о исходу битке, поготово због тога што извори из године боја не говоре о победи Турака, што се доцније испоставило, већ се истиче победа хришћана или нерешен исход битке. Сматра се да је битка имала један исход, а другачије последице, да се чак може говорити о победи хришћана, а тек се временом видело да је победила економски и бројно јача страна, Турци, на шта утицало и убиство султана Мурата. Осим тога, Бајазит је одмах после битке напустио бојиште и отишао у Једрене, да за себе обезбеди избор Муратовог наследника. Писце турских хроника највише занима на коме је одгворност за Муратову смрт: да ли је султан напуштен, или је сам наредио чаушима да припусте неверника.

Пратећи развитак косовске легенде, бавили смо се настанком појединих мотива, посебно мотивим издаје и мотивом јунаштва. Мотив издаје везан је за Вука Бранковића, а мотив јунаштва за Милоша Обилића. Бавили смо се, такође, и мотивом

сваће Лазаревих кћери и зетова, мотивом кнежеве вечере, ухођењем турске војске, као и другим мотивима, који су се јављали током векова.

Питање смрти Муратовог убице свакако је једно од важних питања у изворима и усменом предању. И док старији извори кратко бележе Милошево убиство, у појединим делима и у предању детаљније је описан трагичан крај Муратовог убице. По међународној класификацији предање о смрти Муратовог убице спада у историјска и културно-историјска предања. Анализирајући изворе у којима се говори о невернику који је убио турског султана, настојаћемо да покажемо како је предање о њему прешло из усменог вида у домен писаног и како су, временом, детаљи о том убиству били забележени у историографским и књижевним списима.

Дуго времена после Косовске битке не помиње се име Муратовог убице. Он је безимени јунак који је у бици убио турског султана, Његово име не помињу ни извори из 1389.; не помиње његово име ни Димитрије Кидон, ни ђакон Игњатије, ни Филип Мезијер, ни краљ Тврtко у писму трогирској општини, од 1. августа 1389. Колуче Салутати, канцелар фирентинске општине, у одговору краљу Тврtку од 1. Октобра исте године, честитајући на славној победи над Турцима, изражава дивљење дванаесторици који су дошли до Муратовог шатора, а помиње и велича *срећног ратника* који је убио Мурата. По њему, султан је убијен у току битке.

Стихови турског песника Ахмедија најстарија су до сада позната верзија о убиству Мурата. Ахмеди пише да је један неверник, који је лежао огрезао у крви, скочио и ханџаром ударио султана. Ахмеди истиче да је Мурат погинуо као шехит (мученик).

Деспот Стефан Лазаревић у *Натпису на мраморном стубу на Косову* из 1404. први помиње и Лазареве војнике: *мужеви добри, мужеви храбри, мужеви заиста у речи и на делу*, али нема имена Муратовог убице. У *Животу деспота Стефана Лазаревића* (1433-1439), Константина Филозофа, он је *неко веома благородан кога облагаху завидљивци своме господину и осумњичише као неверна*. Да би доказао своју верност, зариче се да ће убити султана и, као пребеглица, нађе згодно време и зари мач у тога гордога и страшнога самодршца. *А ту и сам паде од њих* (Филозоф 1936: 59). Безимен је и у *Бугарској хроници* из XV века. Сматра се да је Милошево име накнадно додато (в. Ређеп 1976: 180).

Анализирајући најраније косовске списе, па и тзв. *култне списе* о кнезу Лазару, указали смо на чињеницу да је он био оличење свих који су се на Косову храбро борили и јуначком смрћу изгинули. Једино кнез Лазар добија култ и само његово име се помиње (в. Ређеп 1976: 180; Ређеп 2007: 47). Несумњива је чињеница да ненавођење Милошевог имена показује да он није припадао највишим феудалним круговима. Живео је на двору, био близак породици Лазаревић, морало се знати његово име, али су га *спутавала стара окоштала друштвена начела* (Михаљчић 1989: 15). Имена људи из нижих, потчињених кругова помињу се у повељама, дипломатичкој грађи, али не и у књижевним делима каква су житија. У Богишићевом рукопису Константиновог *Живота* из XVI века са стране је написано Милошево име. По Радету Михаљчићу, са Константином Филозофом, за којег је још Иларион Руварац приметио да се његово излагање подудара с излагањем византијског историчара XV века, Јована Дуке, завршава се историја безименог косовског јунака и почиње легенда о Милошу Обилићу.

У историографским и књижевним делима Милош Обилић приказан је као оклеветани јунак, а тек касније, када се мотив издаје везује за Вука Бранковића, ове две личности се повезују.

О свађи Лазаревих зетова пише нирнбершки пушкар Јерг у другој половини XV века, што потврђује тезу да се мотив свађе Лазаревих кћери и зетова формирао постепено. Јерг не помиње имена зетова. Пушкар Јерг био је у служби херцега Стјепана од 1456. У својој књизи он прича о два догађаја из српске историје: о Лазаревим зетовима и о паду Босне под Турке. Јерг пише да су Лазареви зетови били у завади, говорили да ће један од њих двојице прићи султану и убити га. После је, каже се, дошло до битке у којој су Срби побеђени, а кнез Лазар у бекству ухваћен и убијен.

Име Муратовог убице поменуће страни извори пре наших: Ашик паша Заде (XV век), Лаоник Халкокондил, византијски историчар XV века, па тек онда Константин Михаиловић из Островице, у *Турској хроници* (1496-1501)[1], дакле сто година после битке. Аутор овога дела везује мотив издаје за групу људи – једни су били одани кнезу Лазару и верно се борили, а други су битку кроз прсте гледали, дивили се, али у њој нису учествовали. У *Турској хроници* наводи се и име убице – Милош Кобила. Пошто је убио султана, Милош је убијен, а јаничари су Бајазиту донели његову и главу кнеза Лазара, рекавши: *Царе, то су главе твојих најжешћих непријатеља* (Михаиловић: 1954: 56-57).

Византијски историчар, Јован Дука, не наводи Милошево име, али прича о његовом јуначком подвигу и пребегу у турску војску. Лаоник Халкокондил опширније пише о Милошевом подвигу. Он доноси и турску и грчку верзију о Муратовој смрти. Каже да Грци приповедају да се Милош хтео изложити борби, најлепшој од свију каквих је игда било. Зарекао се владару да ће као пребеглица отићи Мурату и убити га.

Уруџ бин Адил (XV век) пише о проклетом невернику који се заверио као жртва, рекавши да хоће да пољуби Мурату руку. Био је један од неверничких бегова. Слично Уруџу пише и анонимни једренски дервиш у XV веку. Он прича о невернику и неваљалцу, који је, лежећи, пришао султану и убио га. Припадао је групи неверничких бегова и био чувен по јунаштву и лукавству. Пришао му је под изговором да хоће да султану пољуби руку. У оба поменута извора тврди се да је Мурат био сам, односно остављен. Ови извори припадају тзв. *народној верзији* о Муратовој смрти, док су остали историчари, припадници духовно-дворске верзије, по којој је Мурат наредио чаушима да се склоне. Тако Шукрулах пише о невернику који је у крви лежао међу лешевима, с намером да убије Мурата. Ашикпашић (око 1484) говори о Билиш Кобили, невернику кога су чауши спречавали да дође до султана, али их је Мурат уклонио. Овај *стиже до хана, обрну копље, прободе хана*.

Најопширније је излагање Мехмед Муле Нешрија (почетак XVI века). Мурат се уочи битке заветовао Алаху да жртвује свој живот за победу Турака. И док битка траје, султан очекује свог убицу. Каже се како је проклети неверник сакрио ханџар у рукаву па, правећи се да тобоже љуби узенгије, одједном прободе султана. Нешри помиње неверника *поимену Југа*. Сад-уд-дин хоџа (XVI век) пише по Нешрију, а Мехед Солак Заде (XVII век) такође говори о Муратовом убиству. Алексеј Олесници указује на чињеницу да старији турски извори не говоре, прећуткују и изостављају опис погибије Муратовог убице и пита се није ли то због тога што савременицима није била позната његова даља судбина, попто убиство султана није имало сведоке. Већина турских извора говори о убиству ханџаром, па мачем или копљем (в. Ређеп 1976: 185-193).

[1] Види изд. САНУ 1954.

Крајем XV и почетком XVI века, непознати Далматинац, Дубровчанин или Пераштанин, преводи на италијански казивање Јована Дуке, али у свој превод уноси и елементе усменог предања. Описује кнежеву вечеру, Чазарев прекор Милошу и Милошев одговор и обећање да ће убити Мурата. Детаљно је описан Милошев долазак у турски табор. Дукин италијански преводилац прича како Милош хвата султана за ногу, свлачи га на земљу, извлачи нож и убија га, а потом нагне у бег кроз запрепашћене великаше и стражаре. Турци разапињу шатор над Муратом. Дукин преводилац први везује мотив издаје за једну личност. То је Драгосав Припчић (Dragosavo Probiscio), а са Косова је заправо побегао Тврtков војвода Влатко Влађевић.

Опис кнежеве вечере, Лазарев прекор Милошу да ће га издати турском цару и Милошев одговор налазимо и код Лудвига Туберона Цријевића, у *Коментарима* (1499-1522). И ту је описан Милошев подвиг. Са обрнутим копљем, што је знак да је пребеглица, Милош ујутро узјаши коња, обрну копље наопако и одлази у турски табор. Каже се да је његово име било чувено код Турака. Кад га изведу пред султана, он га *два пута удари мачем у трбух, али и сам погине ту од његових чувара*.

У *Путопису кроз Босну, Србију, Бугарску и Румелију 1530. године,* Бенедикта Курипешића, налазимо исте детаље предања, само што је овде Милош стари, али заслужан витез. Кнез га понижава и он и не седи за вечером, већ се после обраћа Лазару и заклиње на верност. Као и у претходним делима, и у овом *Путопису* помиње се одлазак у турски табор, убиство Мурата, а кад султан уз врисак испусти душу, *наста стрка, а витез потрча к своме коњу и узјаха га. На то га ипак на коњу убише* (в. Ређеп 2007: 68).

У спису Теодора Спандуџина Кантакузина (1535) тврди се да, пошто је ножем пробо султана, Милош, излазећи из шатора, бива посечен. И у родослову Константина Мусаћа (половина XVI века) Милош мачем убија Мурата, али и сам буде погубљен.

Убиство султана бележе и летописи и родослови (в. Ређеп 1976: 200-202).

У *Краљевству Словена* (Пезаро, 1601), Мавра Орбина, присутни су готово сви елементи предања. Писали смо о слојевитости овога извора. Наиме, Орбин је користио казивања историчара Лаоника, Леунклавија и др.); често је елементе предања преносио из ранијих писаних извора (Дукин преводилац, Туберон), али и директно. Орбин први помиње Вука Бранковића као издајника, а за Влатка Вуковића каже да је побегао са Косова. И прича о кнежевој вечери, Лазаревом прекору и Милошевом одговору, као и о одласку у турски табор, одговара излагањима из поменутих дела. Пошто је бодежом, скривеним у недрима, ранио Мурата у трбух, *из петиних жила* настојао је да побегне из шатора, али га је ранила царева стража и ту је погинуо (Ређеп 1976: 204).

Од времена Мавра Орбина. у свим делима насталим под његовим утицајем: *Књига историографија*, превод Саве Владиславића на словенски, код Јакова Лукаревића у *Дубровачким аналима* (1605), код Андрије Змајевића, перашком зборнику с краја XVII века, у народним песмама, о Вуку Бранковићу говори се као о издајнику.

У делу непознатог Пераштанина, *Бој кнеза Лазара,* такође се говори о убиству султана Мурата, о Милошу који *на коњу узиде и војску обрати Косово обсиде и већ се не врати* (Ређеп 1976: 214). У овом делу, с краја XVII века, убиству Милоша претходи разговор ухваћеног кнеза Лазара, султана Мурата и Милоша Ковиљића. Иза драме налази се бугарштица, слична рукописној *Причи*.

У *Житију кнеза Лазара,* с краја XVII или почетка XVIII века, сачуван је завршни и целовит облик косовске легенде. Ту су два главна мотива – издаје и јунаштва, спојени

у логичну целину. С обзиром да се у *Житију* на основу легенде говори о Косовском бој, дело у науци има адекватнији назив *Прича о бој косовском*. До сада је познато 36 варијаната рукописне *Приче*. У излагању о Милошевом одласку код Турака и претходно на вечери код кнеза, њега прате побратими Иван Косанчић и Милан Топличанин. Свечано одевени, они долазе у турски табор. Турци их дочекују ко да ће цар проћи и Милош, као и у перашкој драми, води дуг разговор са чаушима. После убиства, њих тројица побију силне Турке, излазе из војске, али се Милош сети да није стао султану ногом за врат (на грло). Враћају се и Милош то учини, поново се бију са Турцима. Иван и Милан гину, али Милоша не могу да ухвате. Тек по савету гласа из облака сасецају коњу ноге, а плаше га се и ухваћеног. Доводе га под шатор у којем лежи смртно рањен Мурат. Хватају и кнеза Лазара. Опширно је описан разговор ове тројице: Лазар прекорева Милоша што је почео бој без договора, али је свестан да га је Вук издао. Разговарају и томе како ће бити сахрањени. Султан предлаже да Милош и он леже упоредо, а Лазар испод њихових ногу. Одани вазал, Милош Обилић, сматра да два владара треба да леже напордо, а он испод Лазаревих ногу, у знак оданости. После Муратове смрти, Турци убију Милоша и кнеза Лазара и сахрањују их како је Милош рекао.

Под утицајем *Приче* и Владиславићевог превода Орбина казивање о Косовском бој, засновано на предању, преноси се у *Троношки родослов* и каснија историографска дела.[2]

У песми *Кад је погинуо Лазар и Милош Обилић на Косову* детаљно се говори о Милошевом подвигу, дешавањима пре битке, о његовој намери да цару пољуби колено десне ноге и убије га ханџаром. Кад је покушао да побегне на коњу и кад је побио много Турака, као и у *Причи*, јавља се глас из облака и саветује Турке. И овде се води разговор између Лазара, Милоша и султана. Бугарштицу је забележио Јозо Бетондић, а налазила се међу дубровачким бугарштицама у збирци *Попијевке словинске*.[3]

Повређен и оклеветан, Обилић је најчешће као пребеглица отишао у турски табор да убије султана. У изворима се каже да Милош бива убијен, исечен, или убијен на коњу, да гине ухваћен у бекству, када бежи *из петиних жила*. О Милошевој погибији опширније се говори у каснијим текстовима, кад се детаљно пише о начину хватања и разговору Лазара, Милоша и султана у његовом шатору. Већина извора, нарочито турски, говори о убиству султана ханџаром, мачем или копљем, што значи да није било сведока.

---

[2] И у народним песмама, бугарштицама и десетерачкој епици, опевана је судбина Муратовог убице. Састављајући антологију народних песама о Косовској бици (в. Ређеп, Михаљчић 1997), настојали смо да редослед песама буде хронолошки. О овој бици сачуване су четири бугарштице, две десетерачке песме из зборника Аврама Милетића и Тимотија Недељковића и песме из вуковог косовског циклуса, које су у антологији и најмлађе у односу на остале. У песми из збирке Валтазара Богишића *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа* (Богишић 1878: 9-12, бр. 2), коју је записао Ђуро Матијашевић, помиње се Милош Драгиловић и његов разговор са кнегињом Милицом. У *Бугаршшици о Косовском бој* сачувана је прича о разговору кнеза Лазара, султана Мурата и Милоша Ковиљића, коју налазимо и у перашкој драми *Прича*. У перашком зборнику с краја XVII века ова песма налази се иза драме.

[3] У десетерачкој песми цар Лазар и царица Милица из Вуковог косовског циклуса каже се да је Милош погинуо код *Ситнице воде студене*, где су и многи Турци изгинули. Милош *згуби цар Мурата* и дванест хиљада Турака.

У млађим списима, поготово у *Причи о бoју косовском,* Милош Обилић је јунак с митским обележјима. Не само да чини несварна чудеса, већ на свом коњу лети, у три скока долази до шатора, неухватљив је и делује готово несварно. *Историјска чињеница о Милошевој погибији и снага косовског предања које је маштовито, али се кретало у разумним, могућим оквирима, деловали су на стара веровања и митску свест* (Михаљчић 1995: 59). Морални лик Милоша Обилића, било у епским песмама с митском подлогом или у предању које се кретало у сфери могућег и разумног, за Михаљчића је *остао ненатрупљен*.

Занимљиво је и прихватљиво тумачење Радмиле Маринковић о типологији косовског подвига. То су Лазарев и Милошев подвиг. Кнез Лазар је владар, представник феудалног друштва и он се бори за државу, док је Милош оличење витешког морала, феудалне верности и он се бори за свог господара (в. Маринковић 1991: 107-112).

Предање о безименом јунаку, потом о Милошу Кобилићу/Кобиловићу/Обилићу настајало је током времена. Предање се мењало, варирало, записивано је у историографска и књижевна дела, да би се из тих дела преузимало, допуњавало новим детаљима и богатило. У млађим текстовима из XVII и XVIII века предање је добијало низ нових појединости, која су употпуњавала Милошев лик националног хероја. И као што је личност Милоша Обилића у целини добијала нове квалитете, тако су се временом и казивања о судбини Муратовог убице у старијим изворима употпуњавала низом нових детаља. И док се најпре само бележило да је он убијен, исечен и гоњен, у каснијим текстовима (перашка драма, *Прича*, бугарштице), Обилић је учесник у узбудљивим драмским сценама пре самог убиства. Усмено казивање о безименом јунаку, а потом о Милошу Кобилићу (Обилићу), преплитало се са историјским и књижевним списима и добијало развијенији драмски облик. Као и косовска легенда у целини, и питање судбине Муратовог убице добијало је различите токове, мењало се, богатило и развијало.

ЛИТЕРАТУРА

Маринковић, Радмила (1991). „Типологија косовских подвига“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд: 107-112.

Михаиловић, Константин (1954). *Турска хроника.* Споменик CVII одељење друштвених наука. Београд: САНУ.

Михаљчић, Раде (1989). *Јунаци косовске легенде*. Београд: БИГЗ.

Михаљчић, Раде (1995). *Безимени јунак*. Нови Сад: Славија.

Ређеп, Јелка (1976). *Прича о бoју косовском*. Зрењанин: Филозофски факултет Нови Сад, Културни центар Зрењанин.

Ређеп, Јелка/ Михаљчић, Раде (1997). *Народне песме о Косовском бoју у бугарштицама и епским песмама кратког стиха*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Ређеп, Јелка (2007). *Косовска легенда*. Друго издање. Нови Сад: Прометеј.

Филозоф, Константин (1936). *Живот деспота Стефана Лазаревића.* У: *Старе српске биографије XV и XVII века*. Београд: СКЗ.

Jelka Ređep

THE FATE OF MURAD'S KILLER (HISTORICAL SOURCES AND LEGENDS)

SUMMARY

The Battle of Kosovo took place in Kosovo on 15th (28th) of June 1389, between the Serbs and the Turks. The Serbian army was lead by Tsar Lazar and on his side were his son in law Vuk Branković and other noblemen whose lands the Turks had passed through. King Tvrtko had sent a contingent led by Vlatko Vuković. The Turks were led by the sultan Murad I, and his two sons, Yildirim Bayezid and Yakub Celebi were with him. Murad was in the middle, Bayezid on his right, Yakub on his left. The battle did not last long; it ended before the noon. The clash was fierce and there were many casualties on both sides, but the losses were more fatal for the small Serbian state than they were for the powerful Turkish empire.

A lot has been written about the outcome of the battle, especially because the sources dating from 1389, the year of the battle, do not speak of Turkish victory but emphasise the victory of the Christians or an unresolved outcome. It is believed that the battle had one outcome but different consequences, that it is even possible to speak of a Christian victory, and that only with time it was realised that the actual winner was the economically stronger and more populous side, i.e. the Turks. The fact that Sultan Murad was killed undoubtedly contributed the impression of a Turkish defeat. Besides, Bayezid left the battlefield immediately after the battle and went to Yedrene to secure his election as Murad's heir. Turkish sources were most interested in who was responsible for Murad's death, whether the sultan had been abandoned, or it had been Murad himself who ordered the chiauses to let the infidel in.

The legend about Kosovo began early on, and was developed over years and centuries, from the end of the 14th until the end of the 17th century, when the final version was recorded in the manuscript *Priča o boju kosovskom* (*The story of the Battle of Kosovo*).

We follow the development of some of this legend's motifs. After the sultan's death, the destiny of his killer was among the important questions dealt with in historical sources and legend. And while Miloš's death was mentioned only briefly in older sources, oral legends and some manuscripts offered a more detailed description of his tragic end.

According to international classification, the legend of the death of Murad's killer, Miloš Obilić, in Kosovo in 1389, belongs to historical and cultural legends. This legend passed from the oral into the written domain, and was recorded in a drama from Perak, in a part of a *bugarštica* ballad from Perak (both from the 17th century) and in the *Story of the Battle of Kosovo* (17th-18th century).

Снежана Марковић
Универзитет у Крагујевцу, Педагошки факултет у Јагодини
ognica@yahoo.com

ТЕМАТСКО-МОТИВСКА ОСНОВА КУЛТУРНО-ИСТОРИЈСКИХ ПРЕДАЊА ИЗ ЛЕВЧА И ЊИХОВЕ ЖАНРОВСКЕ ОСОБЕНОСТИ

АПСТРАКТ

Теренско истраживање прозног народног стваралаштва спроведено пре десет година у 26 села Левча (територија централне Србије, између Груже, Белице и Темнића), реализовано је са циљем да се у непосредном контакту са становницима овога краја забележе приповетке и предања која су присутна у савременом животу. Транскрипти магнетофонских записа класификовани су на основу уочених жанровских карактеристика. Истраживање је показало доминацију културно-историјских предања. У овом раду истакнуте су особености њихових казивача, као и учешће заједнице у обликовању наратива. Посебно је указано на факторе које утичу на веровање, односно сумњу у истинитост онога о чему се казује. Јунаци културно-историјских предања из Левча имају историјске прототипе који су живели у распону од шест векова. У овим предањима приповеда се и о досељеницима и досељавању, о људима од локалног значаја који се, као и познате личности, везују за поједина места, за доживљаје и збивања, укључујући се у тематске структуре општеусвојене у традицији. У раду се анализира и утицај савременог живота на структуру сижеа културнисторијских предања.

Кључне речи: културно-историјска предања, тематско-мотивска основа, жанровске особености.

* * *

Предмет овога рада су културно-историјска предања сакупљена током теренског истраживања (2000-2002) у селима Левча.[1] Корпус грађе представљене у раду (142 предања) чини део збирке приповедака и предања (Марковић 2004).[2] Велики број казивача (79) и забележених наратива (342) у овој збирци указују да је усмено стваралаштво живо, мада првенствено у свести појединца. Нестанак колективне свести и све већа изолованост појединца од колективних ситуација и доживљаја у савременом добу, умањили су могућност појављивања прича у свакодневном животу. Савремени живот утицао је и на сажимање нарације, појаву реалија из свакодневице и коментаре казивача.

Казивачи културно-историјских предања из Левча имају велику способност имагинације којом оживљавају неугледне материјалне трагове из прошлих времена

[1] Казивања су забележена од становника села: Баре, Богалинац, Велика Крушевица, Доброселица, Драгово, Жупањевац, Калудра, Кавадар, Комаране, Лепојевић, Ломница, Малешево, Мотрић, Надрље, Опарић, Превешт, Ратковић, Слатина, Секурич, Сибница, Сиљевица, Течић, Урсуле, Цикоте, Шљивица и варошице Рековац.

[2] Ова књига, којој претходи рад под насловом: *Историјска и културно-историјска предања из Левча* (2003), исте ауторке, заједно са њим, чини основу за овај текст, који их донекле парафразира, али и проширује.

и стварају уверљиве представе о историјским догађајима и њиховим учесницима. Основа њихове приче везана је за материјалне трагове прошлости (*још гор` има темељ* (216)[3], али се они њих само дотичу, да би били уверљивији у причању о догађају и његовим учесницима. Хранислав Ракић из Жупањевца репрезентативни је пример усменог хроничара, који прича о настанку имена села и заселака које су насељавали досељеници са Косова, из Црне Горе, са Копаоника, о животу који се одвијао у селу, о кишама и бујицама после којих су настале јаруге. Казивања о најпознатијим топонимима Жупањевца: Малом и Великом Граду, Царинама, Малој и Великој Стражевици, Капији кроз коју се улазило у град, Трговишту, Малој и Великој Тамници, Говор води, надовезивала су се и стварала целовиту представу о томе како је простор данашњег села изгледао у доба жупана Николе Алтомановића. Уверљивост његовог казивања је, међутим, у супротности с неубедљивим и скромним материјалним траговима који на том простору постоје. Подземни тунел којим је књегиња Милица од Града стигла до Белеге, а онда шумом до Љубостиње, могућ је само у машти казивача који у сеоском путу види пут којим је књегиња отишла *и сад се познаје куд је пут ишао* (226). Душан Петровић (који је из истог села) у жупањевачком Граду „види“ цара Лазара и царицу Милицу. Њима су курири тамо из Крушевца доносили врућ хлеб, с оданошћу која је била равна *брзини тих људи* (233).[4]

Посебност казивача културно-историјских предања из Левча је да они ретко казују друге прозне облике. Њихова опредељеност везана је за интересовање за приче о прошлим временима (*како је то некада било*) и дружење са старијим људима који су им причали: *Од моје пете године памтим шта ми је деда причао* (Марковић 2004: 249); *више ти вреди седет` сат времена са старијим човеком...век старог човека, то ти је јаче него било који факултет и школа* (248); *и мене онај деда што је живео 95 године причао кад дотерамо ми деца свиње у Бостаниште* (234). С великом пажњом и посвећеношћу причају предања која су везана за топониме села у којем живе. Казивачи попут Јаворке Пантић, памте из детињства да између Бара и Сиљевице има *сватовско гробље* и да је *неко поставио каменчиће у шуми да се зна где то било* (314). У њеном казивању чули су се гласови распеваних сватова, звуци кола и чеза и тренутак напете тишине која је претходила узвицима, јауцима и комешању у којем су страдали сви сватови, осим младенаца.[5]

Казивања су некада сажете варијанте предања која су слушали као деца. Темељи неке грађевине, која најчешће више и не постоји, упућују на Проклету Јерину и на њену градњу. Поједини казивачи проширују предање сликама о патњи оних који су градили Јеринине градове. Борика Гајић је у предања о књегињи Милици, Граду и подземним ходницима, уплела и своје снове у којима су, у тим истим ходницима, она или њен муж, у подземним дућанима, налазили старе књиге или новчиће (228). Радашин Савић проширује предање о имену села Надрље у хронику о селу, о тројици браће Парађани, са Косова, који су се населили у дубодолини, њиховом животу у тајности, све до дана када су Турци дошли по харач (244).

Казивање културно-историјских предања одликује јасан и сугестиван глас, често испуњен поносом. Казивач будно прати поглед и реакције слушаоца, јер у њима тражи

[3] Бројем у загради обележен је редни број предања из којег потиче цитат из збирке, в. Марковић 2004.

[4] Види и Марковић 2004: 294.

[5] Види и Марковић 2003: 200; 2004: 298.

потврду да се његово казивање доживљава као истина, а не као измишљотина. Посебна атмосфера коју ствара пауза, која претходи казивању, потврђују однос казивача према садржају казивања. Истинитост онога о чему говоре казивачи потврђују напоменама да су приче слушали од својих баба и деда, очева, мајки, или калуђерица: *О томе знам толико што ми старији причали* (255) *ту баш причу људи* (253); *то ми је деда причао* (247). Ове, као и назнаке казивача да *о томе пише у књигама*, у сагласности су са одређењем самог жанра предања: „Као класично мјерило за одређивање појма народне предаје узима се вјеровање у истинитост [...], то мјерило је релативно и историјски промењљиво“ (Bošković-Stulli 1975: 127).

Уобичајени, формулативни изрази *причају људи*, *чуо сам*, *причао ми деда* и сл. могу бити проширени реминисценцијама везаним за место и прилике у којима су слушана предања. Казивачи представљају ситуације из раног детињства: *Ја сам им`о деду старог, био рођен 1856. Он мене узме на крило и онда ми прича приче ваљдар из његовог занимања или њему (била) жеља да пренесе на млађе. Ништа ми није могло промакне да га ја не запамтим, а доста ми је било само једном да ми исприча* (Марковић 2004: 249). Неки казивачи се ослањају на предања која су слушали и држе се запамћеног модела, ретко кад додајући нешто своје. Али, постоје и они који, да би створили што живописнију слику, користе садржаје из писаних извора. Млађи по годинама и образованији казивачи релативизују веродостојност предања: *Жупањевац је добио име по Жупану пошто је вероватно нешто добро учинио за овај народ* (231); *вероватно је била нека борба око нечега* (233); *она (Проклета Јерина) је саградила Град тако што су, ваљда, на платно пренесивали материјал* (236); *неко ваљда надрљао ту, ко и како, да л`је погинуо не бих знала да ти кажем* (248).

У складу с поетиком предања (уп. Милошевић-Ђорђевић 2000: 129) поједини казивачи истинитост казивања поткрепљују материјалним доказима који имају порекло у реалијама из савременог живота: *У том манастиру спаљени су калуђери, њих тринес до петнес* (226), *село имало 500 кућа и 70 оклопника* (205), *на сваки двеста метара био је курир* (233), *цар Лазар и царица Милица су добијали врућ леба из града Крушевца на тај Град жупањски...ти курири који су служили ко ово сад телефон..они имали пекару неку у Крушевцу... главни трговачки центар је било то Трговиште* (233).

У записима који су се издвајали дужином и сложеношћу, јасно се уочава искрено веровање казивача у истинитост онога о чему говори. Мноштво детаља појављује се као доказ истинитости, али и као веза између далеке прошлости и садашњег живота. Таква казивања прелазе од фабулате у меморат, или и у причу из живота, показујући колико је предање, као неодвојиви део живота, уграђено у начин мишљења.

Највећи број културно-историјских предања из Левча представљају казивања о одређеном историјском догађају или јунаку, стварном или измишљеном, и везана су за географско подручје или место на коме се догађај збио или јунак деловао.

У културно-историјским предањима забележени су трагови митских предства о језерима која су давно постојала на простору данашњих села Ратковић, Опарић, Лоћика: *Доњи део Ратковића је било језеро, па су то звани Жидови прокопали да испусте воду и успели су у томе...а онда нека сила све то затвори, па поново постане језеро* (291*), то је било затворено- два брда и то је пробивено* (301), о води *која је ишла кроз траву као поток* (318) и речици која је *пливала по трави* (227), *великим шумама* (297) *столетних храстова,* толико великих да *по три човека обухвате једно дрво* (228), *да се није могло проћи* (298). Таквим приликама у природи одговарају и митске представе

о некадашњим људима који су били снажни *и страшно крупни...*(226), о чему сведоче гробови, *његов је највећи гроб што постоји, ја већи гроб нисам видо у животу* (258) и кости које су налажене, приликом копања темеља за грађевине (*Кад смо кућу градили ископали смо гробље...* (226) и код орања (281). Снага Римљана, Жидова и неименованих старих народа који су, према предању, први живели у овим крајевима, била је толико велика да су могли да прокопају јазове у брдима, којима је вода из језера отицала, остављајући простор на коме су затим ницала насеља (291, 311, 301). Поменути мотиви не постоје као самосталне целине, већ су спорадично присутни и уткани у ткиво неког предања као тзв. *лутајући мотиви усменог стваралаштва дубље старине и шире географске распрострањености* (Палавестра 2003: 35). Они одражавају трагове митске свести, веровања у бића натприродне снаге и величине и евоцирају сећање на давно време, које би се пре могло означити као постмитолошко него као митолошко (уп. Палавестра 2003: 32).

Из тих времена су остале и представе о куги која је владала у свим селима, осим у оном у коме су *два брата близнака, са два црна вола и са једном ралицом, ноћу у глуво доба, оборали круг око села* (299). Села су у то време била велика, у предањима се помиње неколико стотина кућа: *Причају неки да је ту било толико кућа да је мачка могла да иде са куће на кућу, толико је то било насељено* (281) и велико пространство: *За време Турака Рековац је постојавао од Рековца до Лоћике, све кућа до куће...Турци су то све, за време ропства разрушили и однели све живо... После више није обнављано тако да су се села пораздвајала* (310). Оваква предања позната су и у другим крајевима (уп. Палавестра 2003: 36).

У културно-историјским предањима из Левча помињу се цркве, црквишта и манастири. Турци су их порушили, неке и запалили, затворивши у њих народ који се ту затекао на сабору (294, 307, 308). За светињу се сазнавало у сну (334), од видовитих жена (336), или су темељи проналажени случајно (339).

У предањима су сачувана сећања на селишта и збеговишта која су досељеницима била прво уточиште непосредно по доласку: *Наше је село прво постојало ту `де се зове Селиште, `де је наша црква, па за време Турака, људи се иселили, отуда побегли овамо доле, у шуму* (290). Предање о насељавању прате и сећања на прва гробља и именовање места где су она постојала: *И `де су куће правили ту су и гробља правили* (302).

Међу забележеним предањима има и оних која говоре о закопаном благу (315, 316, 317) и сватовским гробљима која су обележена *споменчићима,* бројним каменчићима (313, 314). За њих казивач каже: *То није лаж, то није нека приповетка, то је цела истина!*

Ипак, најбројнија су предања која говоре о историјским личностима, догађајима из прошлости и материјалним траговима њиховог постојања. Она представљају колективно прихваћене представе о прошлом времену којима се, најчешће, даје одговор на питање зашто или како је настао одређени топоним. Тематско-сижејну основу ове групе предања из Левча чине сећања на средњовековне владаре и чланове њихових породица: кнеза Лазара, кнегињу Милицу, деспота Стефана Лазаревића, деспота Ђурђа Бранковића и његову жену Силну Јерину, жупана Николу Алтомановића. За њихова имена везани су: Косовски бој, градња манастира Каленић, сукоб кнеза Лазара и Николе Алтомановића, заједнички живот кнежевског пара у Жипањевцу, боравак кнегиње Милице на Граду у Жупањевцу, после Косовског боја, градња градова Силне Јерине

и сл. Имена Проклете Јерине, кнеза Лазара, Великог Жупана, везују се за колективне представе и емоције. У мрежи мотива и наративних модела, кроз векове усменог преношења, епско име постајало је и *само својеврстан сигнал, који покреће скуп значења, а тиме и битну емотивну ангажованост стваралаца и публике* (Самарџија 2008: 19).

Проклета Јерина помиње се у 16 предања као градитељ градова у Левчу. Став колектива и казивача, препознаје се атрибуцијом – *Силна* (у 12 предања), *Проклета* (у 3 предања). За њено име везани су мотиви преношења материјала за изградњу града, песка или камена, на платну, с руке на руку, на леђима, од потока до врха планине (216, 230, 235, 236, 237, 275, 276, 303, 306). Због њене забране нико није смео да поједе јаје које се користило за малтер. Колективна машта је приказује и као градитељку цркве у Жупањевцу и подземних тунела у којима су људи налазили спас од Турака (231, 235). Од њене руке страдали су зет Урош (235), који је *покушао да јој завара траг тако што је потковао коња унатрашке* (мотив К 5341, уп. Палавестра 2003: 38), па и сам Ђурђе Бранковић (246). У сталним сукобима с људима око себе и Јерина је и сама страдала у Надрљу (245), али је у том истом селу од ње *надрљао* и муж, а потом и зет. У предању о Дубници (306) каже се да је *Проклета Јерина дубела* сву ноћ на киши чекајући да дође војска, па да се освети зету (Николи Алтомановићу). *Силна Јерина* је свакога ко није хтео да иде на кулук терала да *дуби* дан и ноћ у потоку (306). О присутности њеног лика у колективној свести и представама говори чињеница да је мотив Јерининог града и градње присутан у свим селима Левча.

Кнез Лазар је, по предању, у пратњи своје свите прошао кроз левачка села, с намером да сакупи што више војника (203, 204, 205, 206). Разочаран или обрадован доченом и бројем војника који су се одазвали његовом позиву, изговарао је клетве или благослове, којима се и у данашње време тумаче, карактеристичне појаве у тим селима: *Дабода навек да свирате, играте и певате! Никад музиканте да немате! Дабогда навек да зидате!* (203); *Тринес ве сад било на Косову и тринес ве увек било у Тополи!* (204); *Е, дабогда да им навек буде ово блато и сиротиња!* (206).[6] Апострофирање светитељске стране кнеза Лазара, по којој се разликује од осталих ликова у предањима из Левча, дало му је посебну димензију. Јединственост његове одлучности и непоколебљивости као владара изражена косовском клетвом, односно заветом, одуховљена је карактеристикама светитеља из легендарних прича. Појаву да село Урсуле одувек има велики број врсних музичара народно предање тумачи његовим благословом, док због Лазареве клетве села Топола и Лепојевић никада не могу да имају више од тринаест кућа. Кнез Лазар је *казао* да село Течић нема музичаре, а да се у Жупањевцу рађају врсни зидари.

У предањима из Жупањевца забележена је предање о оданости жителља овога села цару Лазару и царици Милици (једино их у тим предањима означавају царским титулама), која каже да су добијали врућ хлеб из Крушевца захваљујући брзини курира који су га из руке у руку додавали (233). Ово, као и предање о Царинама, које је добило име по томе што се на том месту цар Лазар сукобио са Николом Алтомановићем (225), потврђују значај локалних топонима за учвршћивање угледа средине казивача (Палавестра 2003: 41). Предања забележена у Жупањевцу чувају и сећање на царицу Милицу и њен боравак на Граду где је чувала круну цара Лазара и чекала да се заврши градња Љубостиње (226, 228, 232, 233): *Прича се да је она неким подземним тунелом*

[6] Види и Марковић 2004: 295.

изишла и одатле отишла, кроз шуму, за Љубостињу (226). Културно-историјско предање има задатак да у колективној свести одржава и обнавља историјско памћење и то у облицима који не морају бити опширни – довољна је само основна информација (Палавестра 2003: 113).

У културно-историјским предањима из Левча појављују се и историјске личности из новијег доба – краљ Петар Карађорђевић (252, 253, 256) и краљица Драга (257, 305) који су дали имена селима Надрље, Драгово и Доброселица, и бројне личности. Затим се јављају јунаци за које зна само локална традиција: Јован Курсула, Челик Лаза, хајдук Вулета, Белан-паша, ага Теча, Муслија, које су од велике важности за живот колектива.

Другу групу културно-историјских предања представљају породична предања која говоре о досељавању породица на простор Левча. У овим предањима се уочава заједнички структурни модел који подразумева константан број браће (три), идентични разлог исељавања (убиство Турчина) и процес њиховог насељавања (први брат се насељава у првом селу, остали одлазе даље, да би се током пута раздвојили, али међу њима остаје њихова најбитнија веза, породична слава). Често се као време насељавања помиње Велика сеоба, време Турака, а као постојбина, односно простор са кога су долазили Косово, Црна Гора, Македонија и сл. *Мене су моји причали да су се наши населили овде с Косова, од Вучитрна, кад су испред Турака избегли...а то је дошло кад су пребегли од Турака, као ови наши људи данас што пребегли отуда* (289); *Кад су Турци, окупатори, владали у Србију, сви су отуд наши побегли са Косова. Е сад, овај крај овде се раселио ... значи било пусто, нико није имао, а они су бегали и како су наилазили и било пусто, они се насељавали* (288; види и 284, 300, 302, 320, 322, 323, 325, 326). Пријатељство које је међу неким породицама постојало још на Косову наводи се као разлог заједничког доласка у Левач (320, 321, 322). У овим предањима не помињу се имена историјских личности, нема развијене фабуле, јер је њихов циљ само да сачувају сећање на рођачке везе и порекло.

Трећу групу културно-историјских предања чине она у којима се говори о догађајима и појединостима важним за живот села (318, 319, 327, 328, 329, 330, 331, 332). У овим предањима говори се о ликовима који су од локалног значаја, а њихова посебност је у томе што она чувају сећање на збеговишта, селишта, црквишта, прве досељенике, изузетне људе (хајдуке, прве докторе и сл.), односно целокупну историју једног села. Временска одредница *за време Турака, у турско доба*, *кад Турци били,* често је присутна и представља увод у предања која говоре о времену ропства и појединцима који су остали запамћени по злоделима.

У јухорским селима посебно је присутан мотив пркосне девојке која са стене скаче у смрт (269, 270, 272, 274). О Турчину Муслији сачувана су предања у селима по ободу Гледићких планина (Надрље, Доброселица, Богалинац, Сиљевица, Баре), у којима је приказан као харачлија турски намесник за левачка села, крвник, или обичан војник који је страдао (*надрљао*) у селу које је по том догађају названо Надрље (243, 244, 245, 246, 247). Његов гроб, на тромеђи села, основни је мотив предања (261, 262, 263, 264, 265).[7]

Културноисторијска предања из Левча имају форму фабулата, којима се преносе *утврђене и у народној традицији признате представе о догађају који се обликује према*

[7] Види и Марковић 2003: 198-199; 2004: 296.

захтевима тематске структуре врсте (Милошевић-Ђорђевић 2000: 253). Њихова посебна карактеристика јесте низање епизода, формираних по истом принципу, у оквиру једне целине (кумулативни облици). Од 140 културно-историјских предања из Левча, једноепозодних је 38, а кумулативних 92. Највећи број кумулативних предања могао би да се раздвоји на неколико независних целина, и у неким случајевима такве целине и постоје као посебна предања. То је често у вези са посебношћу казивача, којима многи топоними представљају подстицај за казивање низа истоврсних прича (226, 228, 233, 243, 244, 245, 278, 281, 306, 308 и сл.).

У појединим предањима доследно је сачувана веза етиолошког и етимолошког: *На Царинама је живео неки цар; Жупањевац је добио име по жупану који је ту живео; у Надрљу су надрљала два Турчина, па је село по томе названо; у сред села је извор, око кога су биле баре и по томе се село зове Баре* и сл.

Као изразите одлике културно-историјских предања из Левча уочене су тенденције сажимања које прате измене на нивоу номенклатуре ликова, сижеа и објективизације, као и учестала појава реалија из савременог живота и коментара казивача. Поступак сажимања најбоље се уочава у предањима која су забележена у више варијаната. Такав пример су предања о томе како су села Лепојевић и Превешт и манастир Каленић добили име. Најразвијенија варијанта овог предања (209) започиње намером деспота Стефана Лазаревића *да подигне лепу задужбину, на неком лепом месту у овом нашем крају*.[8] Пред њега истрчава лепа девојчица Калина и задивљено гледа лепе витезове и деспота. Деспот у наставку пута сусреће *једног старца* који је вољан да му покаже место где би могао да се сагради манастир. То место је равно, заклоњено шумом, у његовој близини је извирала лепа вода и текла река. Деспот је, задивљен лепотом предела похвалио човека и назвао га превештим (*Ти си вешт, вешт и превешт!*). У повратку, пролазећи поред Калинине колибе, деспот сазнаје да је девојка умрла. У знак сећања на њу одлучио је да *манастир који буде сазидао носи име Каленић.* Сусрети владара са превештим човеком и лепом девојком произвели су различите последице – градњу и именовање манастира и села. Описи у којима доминира појам лепог (лепа задужбина, лепо место, лепа вода, лепа девојка, лепи витезови), а који се налази и у основи имена села Лепојевић, чине да ово предање, по језичком изразу, одступа од традиционалног модела. У осталим варијанта јунак је преименован у *Лазаревића* (211), *неког од тих владара* (207), *неког човека* (213), *човека* (215), да би у последњој, најкраћој варијанти био изостављен (217). Лик лепе девојке јавља се само у варијанти 207, док се мотив градње цркве/манастира, који представља основу сижеа, сачувао у свим наведеним варијанта, осим једне, која гласи: *Превешт се зове што су наишли на човека који је био вешт, вешт, па превешт!* (217). Једина константа свих варијанти је појава превештог човека по коме је село Превешт названо. У последњој варијанти, изостављени су историјски ликови и догађаји карактеристични за културно-историјска предања, сачувана је само етимолошка основа.

Истоветан процес сажимања запажа се и у варијантама предања о настанку имена села Надрље (243-250). У варијантама овог предања присутне су измене на нивоу номенклатуре – као јунаци помињу се Турци, Проклета Јерина, Никола Алтомановић, Јеринин зет. Они су у недавно забележеној варијанти (необјављени материјал) замењени ликовима из савремене историје, двојицом немачких војника који су у овом

[8] О тиме види и Марковић 2004: 294.

селу страдали (*надрљали*) за време Другог светског рата. Измене на нивоу сижеа довеле су до губљења првобитног и појаве новог сижеа према коме су *неке девојке односно млади људи били надрли на ту страну* до етимолошког објашњења да је село Надрље добило име по томе што је терен „надрљен".

ЗАКЉУЧНЕ НАПОМЕНЕ

Нови записи предања из Левча показују да су културно-историјска предања најпродуктивнији прозни жанр. Бројност забележених варијанти предања омогућила је да се уочи присуство потребе да се успостави и оствари континуитет традиције између живота у прошлости и савремености. Једном формирани сижејни обрасци прихватају се као аутентичне, стварне културно-историјске чињенице (Bošković-Stulli 1975: 128): становници Жупањевца уверени су да су жупан Никола Алтомановић, Проклета Јерина и кнежевски пар живели у њиховом селу; иако се поуздано зна да није било тако, да деспот Стефан Лазаревић није био ктитор манастира Каленић, у предањима и у свести становника Левча, он то јесте. Колективне представе, сижеи и обрасци о појединим личностима и догађајима из историје нашли су своје место у причама које су настајале на овом простору. Такве представе нови житељи левачких села уградили су и у приче о новом крају у који су се доселили и на тај начин га учинли мање туђим и непознатим, а више својим. Кроз предање се успоставља веза између живота некад и сада, живота у постојбини и живота у новом простору. Показало се да снага предања лежи у моћи и вештини уметничког обликовања, у снази фигуративности, у живописном дочаравању „истине" сликама којима се догађај прилагођава представама које владају у традицији.

У савременим предањима карактеристична је појава реалија из свакодневног живота и коментара који указују на нижи степен веровања казивача у садржај предања. Тенденција сажимања садржаја, као и измене на нивоу номенклатуре, сижеа и објективизације указују на динамички процес транформација које одговарују савременим околностима.

ЛИТЕРАТУРА

Bošković-Stulli, Maja (1975). *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: IKP Mladost.

Марковић, Снежана (2003). „Историјска и културно-историјска предања из Левча". *Зборник радова Учитељског факултета у Јагодини*, бр. 7: 195-203.

Марковић, Снежана (2004). *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац: Центар за научна испитивања САНУ и Универзитета у Крагујевцу.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2000). *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Палавестра, Влајко (2003). *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд: Српски генеалошки центар.

Самарџија, Снежана (2008). *Биографије епских јунака.* Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Snežana Marković

CULTURAL AND HISTORICAL LEGENDS IN MODERN NARRATIONS FROM LEVAC

SUMMARY

Field research of folk oral prose that was conducted a decade ago in the territory of Levac (which is positioned in central Serbia, between Gruza, Belica and Temnic) has shown a significant domination of cultural and historical legends when compared with other oral genres. The research was conducted with the goal of recording the stories and legends as people narrate them today.

These historical and cultural legends were recorded in different villages. In addition to a synchronic method, diachronic was also used when possible. Special attention was given to the role and individuality of the storytellers, their belief in the stories they told and their community. Many historical personalities were mentioned in these historical legends, including Tsar Lazar, Tsarina Milica, the Damned Jerina, Nikola Altomanovic, King Petar Karadjordjevic and others. These legends also speak of newcomers and migrations, local people, their experiences and occurrences of the miraculous. All this was thematically shaped into traditionally acknowledged structures.

Our research shows that historical and cultural legends persevere and are passed on, with their basic characteristics preserved despite some evident etiological and demonic features.

Jelenka Pandurević
University of Banja Luka
jelenkapandurevic1@gmail.com

NARRATIVES ABOUT THE SECOND WORLD WAR BETWEEN ORAL HISTORY AND FOLKLORE TRADITION

ABSTRACT

This paper outlines personal and family narratives of present and past inhabitants of the village J. which speak about the stigmatisation, suffering and material loss of Serbian families which were on the side of the defeated at the end of the Second World War. Although they are based on individual sources, these narratives are strongly influenced by collective modes of thinking and worldviews, and traditional forms of patriarchal social relations. The analytical techniques applied were therefore influenced by anthropological categories such as memory, recollection, trauma and oral transmission of knowledge in the narratives, i.e., the process of family legends formation and their function in local tradition. Narrativisation of personal experience and narrative organisation of collective memory make use of traditional patterns which secure an acceptable interpretation (for the identity of the family and the individual) of crucial events and acts which are degraded by the official, ideologically acceptable and dominant discourse.

Key words: Second World War, oral history, women's narratives, family legends, life stories, folk fairy tales

* * *

Layered and heterogeneous material consisting of contemporary field records from the village J. in north-western Bosnia and Herzegovina, which was collected as part of a research project about traditional culture[1] and resulted in compilations of anecdotes, toasts, proverbs, sayings and swearwords, also offered an opportunity to group narratives into the categories of men's, women's, biographical, autobiographical, individual and family[2]. It was

[1] Multidisciplinary (ethnolinguistic, folkloristic, anthropological) research into traditional culture and the appraisal of the importance of some segments of it for the construction and preservation of identity of local communities, was planned as part of the project *Proučavanje i zaštita nematerijalne kulturne baštine Republike Srpske* (*Research and protection of the intangible cultural heritage of Republika Srpska* 2011-2015), with the aim to collect the necessary documentation for the inscription into the Intangible Heritage List, following the 2003 UNESCO Convention. The elementary tool for the field research (2012) was a modified classical ethnographic questionnaire and ethnolinguistic questionnaire by Ana Plotnikova (1996), which focused on traditional culture and lexemes. The methodology included unstructured or semi-structured interviews, so the choice of topics and questions were adjusted to the informant and his/her preferences, enabling spontaneous narration. The field research was conducted during April, July and August 2012 and 26 subjects were interviewed.

[2] The complete material is digitalised and archived at the Faculty of Philology, University of Banja Luka and is available according to the conditions set in *Pravilnik za korištenje Digitalnog arhiva (Instructions for the Use of the Digital Archive)*. The author of the audio material cited in this text is Jelenka Pandurević. Data next to the transcripts of interviews denote the year of birth and gender (f/m).

observed that the topics of the narratives were almost obsessively related to the Second World War, and that the informants had in mind a context very similar to the one presented by Branko Ćopić in his novels *Prolom* and *Gluvi barut.* Ćopić used a combination of fact and fiction to shed some light on the ideological, sociological and cultural complexity of the uprisings in 1941, in what was for his time a politically sensitive manner, when members of the same family and neighbourhoods went to war with one of the armies, only to come out of it as either the victors or the defeated.

Orality is a forced phenomenon in this case, and as the narrated historical events are in opposition to written history, its communication is inevitably carried out within small groups. Since the space of this research was defined during the realisation phase of the previously planned field research, the corpus was enlarged to include women's narratives which were published by the historian Veroljub Maletić, in *Put bez povratka [Way of no Return]* (2011), which is also based on classical historiographic methods and oral testimonies.

The village J. and the area it is located in came out of the Second World War with the stigma of being 'a Chetnik region' and for generations faced the consequences of making the 'wrong choice'. The war years brought with them suffering from poverty and typhus epidemics, but the post-war years were also marked by persecutions, arrests, torture and murders of those who did not surrender or tried to claim amnesty but continued their resistance by hiding in bunkers and deep holes in the mountains. Furthermore, their extended families were usually harassed and dislocated, with the purpose of breaking up networks of supporters and forcing the Chetniks onto the 'right' path.

Aesthetic function is certainly not dominant, and sometimes not even present in these narratives (cf. Karanović 1987), and since they have a simple form, the basic problem here is the indeterminacy of what can be considered a literary text. Oral testimonies as a genre of oral history[3] tell of real events. However, since they belong to an oral and a poetic genre of 'a life story', despite the hypertrophy of facts, they speak mostly about people and their experiences, disclosing sometimes a trace of a dramatic plot in the way events are remembered. The stories recorded in village J strongly emphasise this problem of recollection, i.e. memory (Assmann 200217-55; cf Jambrešić-Kirin 1995:181; Cipek 2009: 158-159). It is not always easy to conclude where a narrative presentation of a personal experience ends, and the retelling of memorised stories about an event, i.e. creation of a variant, begins. The instability of the dividing line between autobiographical discourse vs. collective tradition, or repetition vs. variation stemming from a personal repertoire of the narrator and between repetition vs. variation of a segment of a life story singled out from the family legend, as well as a certain formulaic quality bred on the intersection of oral history, narration and fiction, have revealed the vitality of the tradition existing outside the 'classical' genres of oral prose.

Narratives about complex historical events told from a personal angle speak about the past in a way that communicates experiences of fear, humiliation and suffering, as well as mercifulness and love for people. The skill as well as the art of retelling is revealed in the choice of details, characteristic fine points, and in a heightened sensitivity for the

[3] Contemporary cultural and literary theories which are close to new historicism and cultural materialism transgress imaginary boundary lines which separate history, anthropology, art, politics and literature (For an informative survey of selected bibliography see Бошковић 2011). In this sense, "life stories" can be analysed from an anthropological perspective (cf. Antonijević 2009), but also as an oral prose genre which is significant both as a piece of fiction and as a historical document (see Titon 1980:288-292), especially when there are no written records.

existentially dramatic aspects of certain historical periods. Intertextuality which is at different levels established in oral poetic tradition makes it possible to view women's narratives about the Second World War as a part of a system of oral prose genres. The storytelling gift of the narrator, especially her ability to empathise with the character she is speaking about and adopt his/her perspective also contributes to the literary character of a narration.

An example of 'testimony' about the terrorising actions of the UDBA[4] who hanged a girl and her father because they were suspected of having hidden and helped their brother/son, is typical in this regard. The woman who narrated this was six at the time the event took place. She now lives in another village and does not know the people involved. She had heard the story from her sister, a bride at the time, who was present during the event, and who told this story over and over again. The old woman was so engrossed in the past situation that she imitated voices, mimicked auditory and olfactory sensations in accompaniment with her description of how the perpetrators lit the fire under the victims who, according to her story, were hung by their arms over the fireplace: *those socks crackled, burned, the feet burst, bare...* showing on her own body where the alleged wire-scars were. Furthermore, for a moment, she revealed a transfer of trauma saying *and we hang*, expressing identification with the people with whom she shared neither ancestors, the time period, nor the roof over her head – nothing, but a collective trauma and stigma. In this way, she achieved an effect that could not have been achieved with a narration or a description, and in the artistic sense, she was no longer telling a story but 'performing' the event the way she had seen it. Rather than provide a narrative mediation, the storyteller 're-lived' the event again, transferring the traumatic experience to the listeners[5], which shows that the longevity of the narrative in the memory of the family and the local community must have been largely conditioned by the affective, expressive and imaginary storytelling, i.e. by the creation of the storyteller herself. Even if this segment is interpreted in the light of the dynamics created by the interchanging use of the 1st and the 3rd person narration instead of focusing on the trauma, the intertwined autobiographical discourse and an attempt at objective reporting about past events would still place her narration in the area usually covered by literary studies.

The narration of G. (1940.f.) prompted re-examination of the basic indeterminacy of the genre of life stories as a literary or a folkloristic text (Bošković-Stulli 1985:151). It also focused our research on the process of legend formation on the basis of personal recollection and its transfer into the area of collective memory, first within a family, then within the local community (Đorđević 2010:369-391), where historical experience becomes an awareness which in the form of proverb aspires toward universality: *He who has not experienced a war, has not prayed to God* (G. 1940.f).

The narratives analysed here are represented only in fragments due to space limitation, but apart from the narrative plan (the events that are retold), there is also a discernible metanarrative level. It is related to the judgment and the appraisal of the events and relationships between people at times which, for the narrators, possessed semantic features of the godless 'last of times', when the very foundations of patriarchal institutions of kinship, friendship, gender roles, neighbourly and human solidarity were shaken.

---

4 *Uprava državne bezbednosti*, the secret police of former Yugoslavia.

5 'Trauma' is a term which contemporary literary and cultural theories borrowed from psychoanalysis and interpret as fragmentation, i.e. absence of chronological and complete narration, but also unconscious identification where one's own experience is mixed with somebody else's, where the narrator sees himself or herself as a victim, and re-lives the event (cf. La Capra 2001).

Implicitly present in the form of 'unspoken common values', i.e. collective values, as a worldview or an experience expressed in a proverb, traditional 'worldviews' often give meaning to what is memorised and narrated through its placement in a certain social, cultural and ideological context. One such example is 'the episode about a bar of soap', which is a stable element in the narrations of M. (1938.f.) who was asked, on several occasions, how she remembered her childhood. M. described how the Partisan army occupied a village and placed the soldiers in the houses where women were alone with children whose fathers/ Chetniks were absent:

M: And in the morning we got up, you know, the late Aunt Dragana nursed, and Dragan was like a swan, he was good, handsome, fair. And as she put him in her lap to nurse him, poor woman, this one, I don't know if he was the chief, an old man, looked at him and smiled. He said: Nice djikan*.*

JP: A what did he mean by this 'djikan'?

M: Chetnik[6]*. Eh,what... I didn't know it myself, until then, and he unbuttoned his jacket, like here, and took out a small bar of soap, a bit bigger than this watch of mine, like this, all round, and gave it to my aunt. "Here Madam, here, wash this small djikan, when he is like that." This I remembered well (...).*

It was completely inappropriate and very unlikely that a Partisan would use the title form 'Madam' to address a peasant woman and it illustrates and expresses a perception of the gesture which, in spite of all ideological confrontations, shows the iconicity of a nursing mother in the patriarchal system of values. Apart from recognising and stressing the cracks in it, women's narratives are also marked with this touching need to overcome them.

Although they are primarily examples of oral history, which are significantly coloured by the narrator's understanding and interpretation of a past historical event, it is our impression that these 'life stories', expressed in the form of biographical or autobiographical discourse, were often structured according to recognisable motifs and models of oral literary tradition. Such are representations of courage and morality of 'our' hero, as opposed to the mean and lowly characteristics of the adversary, or the motif of betrayal as a traditional model for interpretation of defeat. Another motif is family solidarity, tests of loyalty in episodes about accomplices, chases and torture, as well as the concretisation of ethical norms through metanarrative comments about sin and punishment. In some narratives, this researcher[7] could not avoid associations with some motifs, plots, formulas or figures which point toward the means of oral tradition:

I went to the authorities to complain, and there was this Vlado Palikuća, he was some sort of a political officer in uniform, he was armed. There was this woman standing next to him, a woman called Rosa, I know her, she was in the fourth grade when I was in the first, in a short skirt, blouse, with a pistol on her hip – a Partisan. I told Vlada that we didn't have wheat, we had no spare crops[8] *to deliver, and Rosa said: "I'll kill you all."*

[6] 'Đikan' is the derogatory title for Draža Mihajlović's Chetniks during the Second World War (RMS: 820).

[7] "Although personal stories can speak of real events, they do not acquire their meaning in their natural context, i.e. at the moment when the stories are told, but in the context of folkloristic knowledge, when we present them and analyse them in our scholarly and scientific papers" (Velčić 1989:90, our translation).

[8] The 'spare crops' refer to the obligatory purchase of agricultural produce from the peasants on the

Then Vlado grabbed me by the hair, pulled me to the door and said: "Go home, plant, harvest and bring the wheat tomorrow!" And I said to him: "You give me this seed that grows so fast and I'll go right away to plough and plant and harvest it." And she shouted that we should all be killed. He then pushed me to the wall, took his gun, stepped away and I heard gunshots (Малетић 2011:103).

The 'stylistic intensification' (Škreb 1968: 43-46) here primarily refers to the motif of time compression, which in various folk and ritual texts of different genres reveal a magic of the life circle, its completeness and circularity and its condensed repetition in a ritually limited period of time (Tolstoy 1995:313). The task of the fairy-tale hero was to plough the land, plant wheat and harvest it, grind it, make bread out of flour and bake it, or to *plant a vineyard and in seven days bring new vines* (SNP, 12), revealing the time contraction motif in the light of the initiation ritual – as a demand to master the skill of agriculture in a way that is equal to the skill of the mythical ploughman (Propp 1946[9]). In a fairytale, this picture would belong to the sphere of the miraculous[10] and create conditions for the development of a fabula[11], but in a genre which aspires to be realistic and documentary, it only emphasizes the absurdity and hopelessness of the human situation. The horizon of expectations, provoked by an impossible condition given in answer to an impossible request, as in the story *Djevojka cara nadmudrila* (*A girl outwitted a tsar*; Караџић 1853/1988:25, AT 875), which, as a type of an 'outtalking' in lyrical poems such as *Kujundžija i hitroprelja* (*A blacksmith and a quick weaveress*; Караџић 1841/1975:, 240, 242, 243) implies a balance between a 'male' and a 'female' side, will be cruelly defeated by the reality of this 'life story'.

Analogies with classical folklore genres are much more often established on the basis of the common worldview and the common knowledge of a community which lives and thinks by means of oral tradition (Milošević-Đorđević 2002:29).

They killed Cvijeta Malić, she was a member of the SKOJ[12] who denounced them on several occasions. And they forced Đurđija Gavrić, the one who denounced Ostoja Vinčić, to climb a cherry tree; they made a loop and made her hang herself. After this, they burned the mill and passed by the spot where we were. I had often picked cherries from this tree and ate them, but after what happened, the cherry tree dried out from its root, never to turn green again (Малетић 2011:195).

In this example, the argument which emphasises the credibility of the narration belongs to a meta-narrative level of evaluation, but it has a stable position in the oral poetic repertoire of the motifs for identification and punishment of sinners. Such are instances when the righteous are supported by the supernatural powers, which is a confirmation from the other world of a sin or righteousness. Thus the comment in the cited testimony approaches ballads

basis of the post-war laws that made agrarian reform possible, but also involved rigorous measures and sanctions against the peasants who did not deliver the crops on time or in the correct amounts (J.P.).

9 Cited from the Serbian translation, which was published by Svjetlost Sarajevo in 1990, as *Historijski korijeni bajke* (476-477).

10 *Once upon a time there was a tsar who had three sons and in front of his castle, a golden apple which blossomed and ripened in a single night, and somebody always plucked it* (Караџић 1853/1988: 4).

11 *"Make a demand that cannot be met"* (Караџић 1853/1988:12).

12 Communist youth organisation

and legends and indicates the presence of traditional forms of thinking, and eventually, a mythical understanding of the world. In the oral tradition, a dry tree turns green as proof of someone's innocence or as a sign that a sinner is forgiven (Krstić 1984, B 11, 4, 6; C 3, 5) and the negative procedure referring to the ripening and fertility, i.e. the prolongation of life after death in the shape of plants (Karanović 2010:81) in this excerpt of the story problematises the relationship between sin and punishment from an ideological perspective.

Field research in north-western Bosnia at the beginning of the second decade of the 21st century have led us to conclude that life stories, personal narratives and family legends are the most present and certainly most vital genre of oral prose, and that this genre is not necessarily distanced from oral tradition, i.e. classical folklore forms (cf. Bošković-Stulli 1985: 137-164, Stahl 1977a: 9-30, 1977b:18-39). On the contrary, it has become evident that, in addition to proverbs, narratives structured along the traditional plot models and archetypal patterns of patriarchal culture are very present and influential in the process of shaping their referential and especially evaluative characteristics.

Because of her knowledge and reading experience, the narrator transfers certain fragments of conversations into literary context on the basis of the elements which connect these fragments with models, motifs and formulas of oral literary tradition. This transfer has revealed a possible role of folklore heritage in the construction of the fragments at both structural and semantic levels. Oral history from the "loser's" perspective, viewed through women's narratives about cultural and historical reality of the Second World War, reveals the hidden dynamics of interrelations between genres and a closeness to the traditional heritage of folklore narratives, but also a transfer of traumatic experience in the process of forming an individual, family or community identity.

BIBLIOGRAPHY

AT= Antti Aarne, Stith Thompson (1961)

RMS = *Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika* (1967)

Antonijević, Dragana (2009). "Okviri proučavanja ličnih i porodičnih priča o materijalnom gubitku i porazu". *Etnoantropološki problemi*. 4/1: 13-35.

Assmann, Jan (2002). *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Verlag C. H. Beck OHG

AT: Antti Aarne, Stith Thompson (1961). *The Types of the Folktale*. Helsinki: FF Communications, 184.

Бошковић, Драган (2011). "Историја, нарација, теорија и фикција", *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. LIX/1: 32-43.

Bošković-Stulli, Maja (1985). "Pričanja o životu (Iz problematike suvremenih usmenoknjiževnih vrsta)", *Književni rodovi i vrste – teorija i istorija*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 137-164.

Cipek, Tihomir (2009). "Sjećanje na 1945: Čuvanje i brisanje. O snazi obiteljskih narativa". In: Bosto, S. and Cipek, T. (eds). *Kultura sjećanja:1945. Povijesni lomovi i savladavanja prošlosti*. Zagreb: Disput, 155-167.

Ćopić, Branko (1975). *Sabrana djela Branka Ćopića.* 1-14. Belgrade, Sarajevo: Prosveta–Svetlost – Veselin Masleša.

Đorđević, Smiljana (2010). "Od biografije do folklora – porodično predanje". In: *Folklor. Poetika, književna periodika.* Belgrade: Institut za književnost i umetnost, 369-391.

Jambrešić-Kirin, Renata (1995). "Svjedočenje i povijesno pamćenje. O pripovjednom posredovanju osobnog iskustva". *Narodna umjetnost*.32/ 2: 165-185.
Karanović, Zoja (1987). "Predanja – arhaični oblici i savremena pričanja". *Polja* XXXIII, No. 340.
Karanović, Zoja (2010). *Nebeska nevesta*. Belgrade: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
Караџић, Вук С. (1841/1975). *Српске народне пјесме, књига прва. Сабрана дела IV.* ed. Владан Недић. Београд: Просвета.
Караџић, Вук С. (1853/1988). *Српске народне приповијетке. Сабрана дела III.* ed. Мирослав Пантић. Београд: Просвета.
Krstić, Branislav (1984). *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU.
La Capra, Dominik (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore and London: John Hopkins university Press.
Малетић, Верољуб (2011). *Пут без повратка*. Србац: издање аутора.
Milošević–Đorđević, Nada (2002). *Kazivati redom*. Belgrade: Rad – KPZ Srbije.
Пандуревић, Јеленка (2012). *Теренска грађа из села Ј.* Бања Лука: Дигитални архив Филолошког факултета.
Plotnikova A. A. (1996). *Materialy dla etnolingvističeskogo izučenija balkanoslavjanskogo areala*. Moskva: Institut slavjanovedenija Rossijskoj akademii nauk.
Propp, Vladimir (1946). *Istoričeskie korni volsebnoj skazki*. Leningrad: Leningradskij gosudarstvennyj universitet.
Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika (1967). Novi Sad-Zagreb: Matica srpska-Matica hrvatska.
Stahl, Sandra (1977a). "The personal narrative as folklore". *Journal of Folklore Institute*.14/1-2: 9-30.
Stahl, Sandra (1977b). "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context". *Fabula*. 18/1-2:18-39
Škreb, Zdenko (1968). "Sitni i najsitniji oblici književnosti". *Umjetnost riječi*. XII: 39-48.
Titon, Jeff Todd (1980). "The life story". *Journal of American Folklore*. 93/369: 276-292.
Tolstoy, Nikita Illych (1995). *Jezik slovenske kulture*. Niš: Prosveta.
Velčić, Mirna (1989). "Personal Narratives as a Research Method in Folklore" *Narodna umjetnost*. 26/1: 81-90.

Јеленка Пандуревић

КАЗИВАЊА О ДРУГОМ СВЈЕТСКОМ РАТУ ИЗМЕЂУ УСМЕНЕ ИСТОРИЈЕ И ФОЛКЛОРНЕ ТРАДИЦИЈЕ

ЗАКЉУЧЦИ

У породична предања уграђене животне приче садашњих и некадашњих становника села Ј. говоре и о стигматизовању, страдањима и материјалном губитку српских породица које су се, на

крају другог свјетског рата, нашле на страни поражених. Премда су им извори индивидуални, ови наративи обликовали су се под изразитим утицајем колективних модела мишљења и доживљаја свијета, и традиционалних облика патријархалних друштвених односа, па су аналитичку апаратуру у великој мјери одредиле категорије антрополошких, књижевнотеоријских и студија културе, као што су памћење, сјећање, траума, и процес приповједног посредовања знања усменим преношењем унутар породичних предања и локалне традиције. Наративизација личног искуства и наративна организација колективног сјећања посежу за традиционалним обрасцима који обезбјеђују прихватљиву интерпретацију (за породичне, а онда и личне идентитете фундирајућих) догађаја и поступака који су из аспекта званичног, идеолошки прихватљивог и потенцираног дискурса деградирани. Поновљивост структурално-наративних и семантичких образаца, тема и мотива у личним и породичним причама, присуство очекиваних културних концепата на наративном као и на евалуативном плану отварају могућност за тумачење „женских“ наратива у којима је тематизована историјска стварност Другог свјетског рата и у оквирима жанровског система усмене књижевности.

Валентина Питулић
Филозофски факултет у Косовској Митровици
valentinapit@beotel.rs

ПРЕЖИВЕЛИ ОБЛИЦИ ПРЕДАЊА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ И ЊИХОВА ФУНКЦИЈА У НОВОНАСТАЛОЈ ЖИВОТНОЈ СТВАРНОСТИ[1]

АПСТРАКТ

У богатом усменом наслеђу Косова и Метохије налазе се предања која су забележена раније, али и она која се преносе и чувају до наших дана. То су предања о настанку појединих појава и предмета, о градњи сакралних грађевина, предања о хтонским бићима, као и предања о светитељима и јунацима. У новонасталој животној стварности, после бомбардовања 1999. године и егзодуса Срба са Косова и Метохије, у свести Косоваца који су упркос свему остали да живе на вековној српској територији, оживели су архетипски модели свести који, на известан начин, као искорак из времена, функционишу као чувари националног идентитета српског живља, а манифестују се, између осталог, у предању као живој категорији фолклора.

Кључне речи: Косово и Метохија, Срби, идентитет, предање, демони, сакрални објекти, светитељи, јунаци

* * *

У богатом прозном наслеђу Косова и Метохије предања заузимају посебно место. Њихов континуитет може се пратити од записа Ивана Степановича Јастребова крајем 19. века (в. Ястребов 1886); преко записа сачињених у другој половини 20. и почетком 21. века (в. Бован 1980/1-2; Бован 2005; Бован 2006), до теренских бележења аутора овог рада, која су вршена 2008. године и у периоду од октобра 2001. до августа 2012, а који се чувају у рукописним и аудио збиркама и у ауторовом су власништву.[2]

Међу етиолошким предањима на Косову и Метохији (у збиркама које смо користили) сачувана су она о крађи сунца, о пореклу божура, постанку и особинама пчеле, вука, кртице, окамењеним овцама, о постанку ракије, гусала, рамазана итд. У поменутим збиркама постоје и демонолошака предања о вилама, суђајама, чуми. Забележана су и предања о великим јунацима (Милошу Обилићу, војводи Јанићу) и свецима: Св. Илији, Св. Луки, Св. Јоаникију, Козми и Дамјану (Бован 1980/1-2).

Етиолошка предања о *постанку гдјекојих ствари* са Косова и Метохије углавном су слична предањима која говоре о *пореклу природних и друштвених појава, о настанку света, људи, животиња, биљака и њихових особина* (Милошевић-Ђорђевић 2006:104), која су иначе забележена међу Србима и у другим крајевима, али се од њих и разликују.

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

[2] Записи са терена, архивска збирка аутора бр. 3, 2008; Записи са терена, архивска збирка студената бр. 1, 2012; Записи са терена, архивска збирка аутора бр. 2, 2012.

По народном предању, које и данас живи у свести српског народа на ширем простору, божур је био беле боје, али је постао црвен од проливене крви косовских јунака у Косовском бој у 1389. године (Софрић 1912:15; Чајкановић 1994: 32-33). Пошли смо трагом овог предања, са циљем да снимимо стање на терену и покажемо у којој мери предање о овом цвету, за које се у народу сматра да је свет, живи на територији где се одиграла Косовска битка. Маја месеца 2008. године, у северном и централном делу Косова и Метохије забележили смо следеће:

Е, божур није прави божур, оно што ми имамо по баште, али ово није. Овај божур расте по ливаде. То њега нико не сеје, он сам ниче. То је дивљи божур. То је слично као онај бео цвет онде. Онако раширено, само што је црвен. Оно бело. И онда од крви је никло, тај божур дивљи. А оно, онај божур што имамо по баште није то тај. То је по ливаде, то расте где су гинули, где се крв проливала, ту је то цвеће никло [...]. Нит га ко сеје, само никло.[3]

Он расте на Косову. Тај пренесемо овамо неће да успева. Само ту расте. Пробали смо. Сигурно. Вади се корен и неће да се прими. Пресадили смо га са Газиместана у село Свињаре. Неће. Он је ник'о из крви. А из чега ће? Зато само ту расте.[4]

Па има овако зелено лишће. Жбунасто расте и избацује горе црвене цветове. Идете путем и дођете до Газиместана. Горе право изаћете, тамо има велика ливада, високо горе изнад онога и идете према Орловићу. Овако дође Орловић тамо, а Брњица на другу страну и онда најприје има ту ледина велика, на ту ледину има обрадива земља. Он је у тој обрадивој земљи. Највише га има. Он је врло кратког века. Кад се убере неме ништа, мало, три четири листа. Црвено као крв, он одма увене. Не може да стоји у венцима.[5]

Начин казивања информатора о ономе што је *било некад, раније*, а што је неприкосновена истина и што, уосталом, за њих потврђује и само постојање божура, чињеница да он расте само око Газиместана, као и веровање да је изникао из крви косовских јунака, говори о конзервирању предања и његовом оживљавању у савременом тренутку. Непосредан сусрет казивача са цветом божура живи је контакт са посвећеним местом, на којем се одиграла Косовска битка, и то како некада, тако и данас.

Теренска истраживања која смо обавили у околини Косовске Митровице и Звечана, као и у селу Доња Брњица, показала су и да је још увек живо предање о два божура – турском и српском. Српски је имао три, а турски четири крака, на којима су биле латице, што су мештани села Доња Брњица показивали на једном божуру, који је пресађен са Газиместана у двориште основне школе (*ЗА* 3). Дакле, већ на овај начин прави се разлика међу етничким и конфесионалним непријатељима, међу *нама* и *њима,* која се у предању рефлектује у митској представи о постанку поменуте биљке.

Снимање стања на терену, у које су били укључени и студенти српске књижевности и језика Филозофског факултета у Косовској Митровици, обављено је и у периоду од 2001. до 2012. године и обухватало је територију централног и северног дела Косова и Метохије. Том приликом смо, између осталог, забележили неколико демонолошких предања и веровања о суђајама, вилама и чуми. Рекли су нам: *То је нека невидљива*

[3] Казивала Наталија Јовановић маја месеца 2008. године. Рођена 1929. у селу Исево испод Белог Брда. Удата у селу Рударе код Звечана.

[4] Казивао Владимир Савић, маја 2008. године. Рођен 1932. у селу Слатина.

[5] Казивао Радослав Јаначковић, маја 2008. Рођен 1937. у селу Слатина, ЗА 2008: бр. 3.

сила, ко зна, то је долазило на народ, има код нас чумско гробље. Оно имало много чуме. Морале су жене за ноћ да опреду, да изатку, голе, да сашију за ноћ да и' не би чуме подавиле. Сваком по неко парче да пане, то се звало чумско платно. То су носили и чуме тад неће да долазе (*ЗА* 2). Одећа је имала посебну функцију у култури јужнословенских народа и она представља границу између спољашњег света и тела *тако да се помоћ у невољи понекад тражи од натприродних сила, тако што се онај ко за њу моли свлачи, делимично или потпуно* (Карановић 2010: 177).

У свести казивача, како се показало на терену, чувају се веровања и о суђајама: *Оне дођу треће ноћи, кад се дете роди, да доделе судбину* (*ЗА* 3). Казивачи су веровали и у друге демоне и покушавали да се сете њихових имена: *Како смо оно звали, крекавац. То је било нешто, па давило, као невидљива сила* (*ЗА* 2). У традицији Срба постоји и табуисано место вилиног кола: *Виле се обично увреде кад им неко нагази на њихово коло* (*СМР* 1998: 77). У причањима казивача у северном делу Косова и Метохије, у селу Остраће, наишли смо и на веровање о вилином колу: *Има на једном месту све кругови, кажу виље коло. И то не сме да се гази* (*ЗА* 2).

Такође, казивачи су помињали и радње које су биле у служби савладавања демонских сила. Говорили су о томе да је онај ко је прекршио табу морао да умре: *Причали да то као праве свадбу, ти ђаволи, виле, чудеса. Кажу, која песма, која згода. Кажу, ноћу као жени се неки Вукоман. А оно тај што је рек'о, одма пане. После нису смели ништа о тем да говоре* (*ЗА* 2).

У уводним формулама демонска бића се не одређују јасно, већ су везана за *нешто што изађе и само кмрчи и шушкара* (*ЗА* 2), што је људима необично, непознато и што их плаши. Исто тако, натприродна бића се јављају у времену које припада демонима: *Био мрак,* кад *оно изашло нешто пред њега* (*ЗА* 2). Казивања ове врсте везана су за *преказаније* и непознато, што одговара атрибутима нечистих сила, смештених у предео ноћи, где *раније чим мрак неко кад иде неде мора да поприча да је нешто видео* (*ЗА* 2).

У предањима с Косова и Метохије често налазимо формулу *у старо време, кад су кроз народ свеци ишли* (Бован 1989: 141), што указује на древни слој у казивању и враћање у митска времена. Појављају се и нешто другачији искази: *Тако су говорили наши стари; тако су причали; тако ми отац казивао*, или: *То не знам. Знам да су стари причали, ја то и не памтим* (*ЗС* 1). Казивачи су своје причање завршавали и формулом: *Тако је то раније било.* (*ЗА* 2), а они су своје сећање на минула времена често завршавали и реченицом: *Е, беше добро*! (*ЗА* 2). Старији људи, забринути за живот своје деце, тужни и уморни, доживљавали су чудесну радост и потпуну трансформацију када су, на било који начин, долазили у контакт са причом, о ономе *како је некада било*, па чак и онда када се радило о демонолошким предањима. Дакле, у савременом историјском миљеу поједина предања су се конзервирала, тако да смо на терену затекли и казиваче који су их не само чували, већ и безусловно веровали у њих, поткрепљујући их реченицом: *Има нека невидљива сила*:

А мој отац кад је иш'о, имали смо коње, знаш, горе, и он иш'о тунаке да узне брашно, те млели, није имало ко ово сад. Кад је био ноћу, оно изашло нешто пред њега. Овај, као пас, а нешто оволико, бело на челу. И он се отми и сковрља се доле у један поток по брашно, све поцепале се оне вреће и самар и оно све се покидало, коњ отиш'о кући и у неко време он онај фењер упалио. И дошо кући, нема коња, нема брашно, ујутру кад је отишо. То је свашта раније имало. Свашта је имало (*ЗА* 2).

Овакво стање на терену показује да у свести народа још увек живе представе о демонима, али ипак више као сећање на приче које су казивачи слушали у детињству. Они су, по правилу, успостављали разлику између *некад* и *сад*, тако да је предање остајало непромењено у уводној формули типа: *Тако су причали наши стари,* или *било некад, раније* (*ЗА* 2). У неким казивањима, међутим, налазимо демистификацију древног веровања и предања. У једном примеру информатор каже: *Ма нема то везе. То је само стара приповетка. Ето, тако, народ се заноси. Ајде, бога ти! То је прича* (*ЗА* 3).

Исказ *да се раније свашта приказивало народу* такође демистификује некадашње веровање у натприродне силе у савременом, технолошком свету, што илуструје пример: *Ваљда ове фабрике, ови авиони, струја, пуцњава, отерали их. Изгубило се, сад нема то* (*ЗА* 2), који су, како се и каже, утицали да *преказаније* нестану. Међутим, занимљиво је како информатор, помињући различите „благодети“ цивилизације, у свој исказ убацује и *пуцњаву*, алудирајући не само на моћ технологије, већ и на деструктивну снагу ратне машине која може да *отера* и демона, а камоли да нашкоди људима.

Предања о крађи и прекрађи сунца, која се у српском духовном наслеђу најчешће везују за Арханђела Михаила (Милошевић-Ђорђевић 2012: 104), на Косову и Метохији везана су за светитеље Козму и Дамњана. Њихов култ врло је развијен у околини села Зочиште, где се налази средњовековни манастир посвећен овим светитељима (Бован 1980: 103), па је то сигурно утицало на промену актера. Управо мештани Велике Хоче казивали су нам на Ускрс 2009. године о чудима светих врача, Козме и Дамњана, о исцељењу болесних. Монаси су нам поред цркве показивали трагове белих свећа, које су ноћу, да их нико не види, Албанци палили испред манастира, у знак захвалности светитељима због исцељења чланова њихових породица. Светитељску култ Козме и Дамњана данас је у функцији менталне одбране преосталог српског становништва и буђења наде у опстанак.

Оживљавање предачког наслеђа, у функцији савладавања страха, показало се и у архаичном слоју у исказу: *Виле ралом заорале око Велике Хоче, па Шиптари не могу да уђу у село* (*ЗА* 3). Магијским кругом затвара се пролаз демонима, у овом случају непријатељима, што је модел чувања човека, куће, окућнице, њиве, дрвећа, животиња од демона (Толстој 1995:161-187).

За предања о светитељима са Косова и Метохије карактеристично је, такође, да у њима они учествују у важним историјским збивањима. Кроз сакралност битке, која представља и *свете службе, литургије, које се догађају једном заувек* (Павловић 2000: 120), светитељи чине чудо, побеђују демонске силе, али и непријатеље, или својим деловањем указују на предстојеће догађаје. Стога није редак случај да се у предањима са ове територије култ светитеља идентификује са култом јунака.

На терену живи предање о томе да је Милош Обилић убио цара Мурата (*ЗА* 2). У другом предању о Косовском бој казује се и о томе како је војвода Јанић, а не Милош Обилић, убио Мурата: *Јанић уби Мурата и Турци га једва ухватише, и то лукавством једне бабе. Турци су се мучили како да посеку Јанића, јер је имао оклоп, али баба им покаже како му је кључ од оклопа у брку* (Бован 1980:155). Живо је и предање о Св. Јоаникију, које говори о његовим светитељским моћима, али и о подвигу у којем он (а не Милош Обилић) убија цара Мурата (Бован 1989: 155-156).

У Великој Хочи сачувано је и предање о виноградима цара Душана:

У Великој Хочи, на три сахата северно од Призрена, налазе се виногради манастира Дечана. Међу њима је један који је по предању био својина цара Душана. Из њега се стално узима вино за причешћивање народа у манастиру Дечанима. Душан је силно грожђе сабирао одатле. Чак је био направио виновод чункове – од винограда до Призрена, па је о берби тада пуштао ширу да му тече у подруме у Призрен (Бован 1980: 133).

Цитирано предање је и данас живо: мештани овог средњовековног села радо причају о виноводу цара Душана и свом древном пореклу (*ЗА* 3) и у том смислу оно је јасно функционализовано. Локално становништво се управо на овај начин повезује и поистовећује са славним прецима и налази упориште за останак на својим вековним огњиштима.

На Косову и Метохији забележено је и предање које говори о светом Луки, а везано је за Патријаршију. Њему се, како се прича, док је пецао рибу, у води укаже Богородица с Исусом Христом, коју он и наслика:

Свети Лука је помоћу те слике, причају, још три такве насликао. Једна се икона Чудотворне матере Божије налази у манастиру Патријаршије, а донео је из Свете земље Свети Сава кад је тамо био (Бован 2006: 105).

Трагови овог предања данас су углавном сачувани у казивањима монаха и оно је веома слично старијим записима, којим локалитет Патријаршија добија двоструки смисао светог простора прве врсте, па тако је и уточиште Србима са Космета.

Материјални остаци прошлости, какво је старо гробље у Горњој Брњици, такође су утицали на обликовање и чување предања. Тамо се поред саме цркве налази девет гробова, а поред њих је и један већи. На каменим плочама су украси у виду штита, крста, или мача, а на шестој уклесана је и представа божура, што је утицало на то да се управо на овом месту оформи предање о гробовима Југовића, о чему мештани и данас причају (*ЗА* 2). Тако већ и сам поглед на гробове великих јунака, члановима заједнице који тамо живе, пружа неку врсту ослонца и уточишта. А и украси на гробовима, у функцији су њихове заштите. Неки чак сматрају да је ово предање било пресудно и да се железничка станица, на новоизграђеној прузи Приштина – Куршумлија – Ниш између села Горња Брњица и Бесиње, назове Девет Југовића (Ђукић/Ивановић 1996: 237).[6]

На основу свега може се закључити да је до оживљавања предања у тешким приликама после бомбардовања Савезне Републике Југославије 1999. године на Косову и Метохији дошло у покушају да се успостави контакт са светим и храбрим прецима, као што је то било и у време турских зулума, што се такође рефлектује у старијем слоју бележења ових предања. Разлика је у томе што демонска бића сада више нису као у класичним предањима: *преказаније, чума, ђаволи, нечастиви, крекавац, непоменица*, или њихови животињски облици: *вук, пас, дивља свиња*, као ни демони неодређених појмова: *нешто, свашта, то, неко, невидљива сила.* То више нису ни Турци или Арапи, већ Арбанаси, Кфор, Еулекс, да би у садашњости *они* поново добили

[6] Стручњаци Завода за заштиту споменика културе града Приштине дошли се до сазнања да предање о гробовима није само месно, већ су се и неки Херцеговци распитивали какво је стање гробова Југовића у Горњој Брњици (Ђукић/Ивановић 1996: 237).

обележје конкретног, што се јасно види у казивању испитаника, где су то *Кфорови* или *окупатори* (*Живот у енклави* 2005: 7-138). А кад су та бића одређивана по месту боравка, раније су то били демонски локуси као: *воденица, шума, гробље*, док је сада, код Срба на северу Космета, то по правилу постала *Јужна Митровица: Па како смете да идете у Јужну Митровицу, да ве увати неко да се не вратите* (*ЗА* 2). И на овај начин оживљавају се и опозитне релације *добро/зло, горе/доле, ми/они* и сл.

Народна традиција постала је скровиште, нека врста немог контакта с предачким знањем, које је послужило да се опстане у атмосфери очувања голог живота, при чему су неки *спремни да се жртвују, а други би да приносе жртве* (Поповић 1991: 58). Ту је индивидуално и колективно несвесно резултирало формирањем посебног начина менталне одбране. А све то десило као резултат сталног притиска и изгона Срба, посебно из градова, кад је преостало становништво, које је било спремно да по сваку цену остане на вековним огњиштима, организовало живот у селу. Да би сачувало своје биће, становништво је, *искорачивши из времена*, посегнуло за оживљавањем предачког знања као што се то дешава у време празника који је за њега постајао лековит. При томе је и свака света прича из прошлости (в. Елијаде 2003: 67-74) постала нека врста отклона и спасоносна сламка којом се успостављала веза са *рајским временом*. Архетипски обрасци, изражени симболима (в. Јунг 1996: 166-177), посебно архетип Спасиоца, постали су једино уточиште у које се, како примери показују, није сумњало и није могло сумњати.

На основу скупљене грађе на терену и њене анализе, показало се да у кризним временима оживљавају усмени облици традиционалне културе, који постају једино уточиште у атмосфери забринутости за голи опстанак. Казивање које је неретко пропраћено смехом, у смислу оживљавања нечег *што су причали наши стари,* у шта се и верује и сумња, говори о архетипским обрасцима човекове свести који оживе у таквим временима. Они се брзо функционализују, у циљу одолевања глобалним процесима који прете да уруше духовно наслеђе малих етнопсихолошких заједница. Праву слику о континуитету, или променама, у структури текста предања, а у односу на историјска збивања, добили бисмо тек путем нових истраживања дела српског становништва које је напустило територију Косова и Метохије.

ЛИТЕРАТУРА

Бован, Владимир (1980/I-II). *Народна књижевност Срба на Косову*. *Народне приповетке* I-II. Приредили Владимир Бован, Владимир Цветановић, Миленко Јевтовић, Приштина: Јединство.

Бован, Владимир (1989). *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији. Други том*. Приштина: Јединство.

Бован, Владимир (2005). *Народне приповетке и говорне умотворине са Косова и Метохије*: *студентски записи народних умотворина са Косова и Метохије*. Лепосавић: Институт за српску културу Приштина.

Бован, Владимир (2006). *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника*. Приредио Владимир Бован. Лепосавић – Хвосно:

„Исток“ – Дом културе „Свети Сава“.

Ђукић, Драган/Ивановић, Милан (1996). *Стари надгробни споменици и црква на српском гробљу у Горњој Брњици код Приштине. Народна предања о Луг Богдану и девет Луговића и њиховим гробовима у Горњој Брњици*. Приштина: Завод за заштиту споменика културе града Приштине.

Елијаде, Мирча (2003). *Свето и профано*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

ЗА 3. *Записи са терена, архивска збирка аутора*, бр. 3, 2008.

ЗА. *Записи са терена.* Архивска збирка аутора, бр. 2, 2012.

ЗС. *Записи са терена.* Архивска збирка студената, бр. 1, 2012. године.

Јунг, Карл (1996). *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига – Алфа.

Карановић, Зоја (2010). *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Живот у енклави (2005). *Живот у енклави.* Зборник. Уредник Биљана Сикимић и др. *Лицеум* 9. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2006). *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Милошевић Ђорђевић, Нада (2012). *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска.

Павловић, Миодраг (2000). *Поетика жртвеног обреда*. Београд: Просвета.

Поповић, Велимир (1991). „Психа, мит и патос“. *Етнопсихологија данас*. Приредио Бојан Јовановић. Београд: Дом културе Студентски град.

Софрић, Павле (1912). *Главније биљке у народном веровању и певању код нас Срба. По Ангелу де Губернатису*. Скупио и саставио Нишевљанин (Павле Софрић). Београд: БИГЗ.

Толстој, Н. И. (1995). „Опход и опасивање цркве“, *Језик словенске културе,* Ниш: Просвета.

Чајкановић, Веселин (1994). *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ, БИГЗ, ПРОСВЕТА, ПАРТЕНОН, М.А.М.

Ястребов, Иван Степанович (1886). *Обичаи и песни турецкихъ Сербовъ*. С. Петербург: Типографія В. С. Балашева.

Valentina Pitulic

SURVIVING LEGENDS IN KOSOVO AND METOHIJA AND THEIR FUNCTION IN NEW LIFE CIRCUMSTANCES

SUMMARY

This paper deals with legends from Kosovo and Metohija, taking into account both the existing records and the surviving forms found *in situ*. Specific poetic characteristics of these legends, as well as their versatility, provide rich material for an analytical approach, which can examine the prevailing forms of legends. Several types of legends can be singled out from the rich material which depicts historical events involving Milos Obilic, Prince Lazar, the Battle of Kosovo, Kosovo poppy, saints, as well as chthonic creatures (Chuma, devils, the unmentionables, vampires, Baba...).

It is interesting to see which forms of legends survived after the exodus of Serbs from the ancient Serbian territory. The paper deals with the surviving forms and follows their modifications within narrow ethnic groups, with a special emphasis on their psychological function in new life circumstances. The purpose of this paper is to examine the current situation with respect to the legends in Kosovo and Metohija from records made *in situ*, in the context of global politics, which is very much present in this territory.

Anastasiya Astapova
PhD student, University of Tartu
anastasiya.ast@gmail.com

BELIEF NARRATIVES AND POLITICS: THE BELARUSIAN CASE ABSTRACT

ABSTRACT

It is generally accepted that the political and economic situation in contemporary Belarus is far from perfect when compared with the rest of Europe. Many political experts recognize the country's president, Alexander Lukashenko, an ambiguous figure, as a dictator, while Belarus itself is often called the last dictatorship of Europe. Activists and oppositionists search for ways to break Lukashenko's hold on the nation, exploring different strategies for provoking a popular uprising that could ultimately upset the political system. One hope relies on the power of literature as a catalyst for change. This paper examines the belief that the third part of a nationally important novel that could not only galvanize ethnic identity, but also bring about political change, was once written even though nobody ever saw or touched it to prove it.

Key words: legend, belief, rumor, politics, non-existing novel, Korotkevich

* * *

In the 1960s, Belarusian writer Vladimir Korotkevich[1] wrote the novel *Ears Under Your Sickle (Каласы пад сярпом тваім*), which recounts events of the mid-nineteenth century, when serfdom was abolished, the traditional way of life started to change, and national self-consciousness started to grow. The book is based on actual Belarusian history and refers to one of its most prominent moments – the uprising of Kastus Kalinovsky in 1863 against tsarist Russia and Poland. In fact, Korotkevich at first intended to write a doctoral dissertation on the subject, but after a long period of archival research he decided to write a novel for which he would become the country's most famous writer and for which he would come to be known as the "Belarusian Pushkin". The book was to have been written in three parts with the first and the second parts dealing with the childhood and life of those who organized the uprising, while the third would be devoted to the uprising itself.

Officially, it is held that Korotkevich only wrote two parts, not three. However, according to popular belief, Korotkevich did in fact write the third part. It has never been found and nobody has seen the physical manuscript, but there is some evidence pointing to its existence. I encountered this belief by chance during an oral interview, and later in four written scholarly papers on the topic. Nevertheless, the evidence will be presented in chronological order.

[1] Vladimir Korotkevich (1930 – 1984), Belarusian poet, novelist, dramaturgist, translator, etc. His works have been published since 1955. K. showed special interest to historical topics, developing the idea of national revival. The history was of particular interest of K. as a kind of legend, that influenced the spiritual life of the people, its national self-conciousness. Through turning back to history he raised the questions significant for his contemporaries. The works of K. were translated into many languages and became the basis for theatre performances, and films (Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1997: 111 – 112).

First, in 1990, Adam Maldzis published the book *The Life and Ascension of Vladimir Korotkevich* (*Мальдзіс 1990*). Among the biographical facts from the life of Korotkevich mentioned, Maldzis also insisted on the probability that the third book of the trilogy had been published. He believed that the rough draft must have disappeared in 1982 when Korotkevich and his wife were in Simferopol and their flat was robbed. All of the gold and silver items were stolen as well as the cut glassware. But, as Maldzis mentioned, it was not the loss of these items that distressed the writer, but the fact that the thieves had taken his manuscript—more precisely—the third part of the book. When asked about the theft, Korotkevich lamented, "They knew what to steal! They punched me in the guts!" (*Мальдзіс 1990: 81*). This would seem to indicate that something much more important was stolen than just gold, and it made Maldzis think that this "important thing" was the manuscript of the third part of the book.

Later, other biographers of Korotkevich also turned their attention towards answering the question, although not all of them agreed that the book had been stolen or had even existed (Верабей 1997). At the same time, none of the researchers offered a hypothesis published for why the book had been stolen and who would need it, perhaps because they didn't want to articulate possible names or to mention the governmental organizations they suspected.

It seems, judging from the dearth of scholarly discourse, that the rumour was not discussed for the next decade or so. In 2005, the discussions began anew with the publication of a paper by D. Martinovich, "The Continuation of *Ears Under Your Sickle*: Myth or Reality?" (Марціновіч 2005). Relying largely on previous published research on the topic, as well as archival research, Martinovich attempted to prove that the third part of the book existed. He published the article in his blog, and an anonymous comment written in response is of particular interest:

> *The thing is that my granny was a friend of Korotkevich, and literally a month before his death his flat was robbed. He was not feeling well even without it, as his wife had just died. So when he and my granny were talking, Korotkevich said that the manuscript of his main work had been stolen and there was no sense to living anymore. When my granny asked whether he was speaking about "Ears under your sickle", his answer was vague, but it became absolutely clear that the third part had been finished but stolen by some lunatics as well as some other manuscripts. This in particular "did him in"* [Блог Дзяніса Марціновіча 2010].

Later, in 2009, there was a competition among school pupils in a Belarusian city for the best scholarly work[2]. One of the papers was about the story of how the trilogy was prepared, written, and published, and included a discussion regarding the question of the existence of a third part. The author of the paper referenced the biography of Korotkevich, as well as other material. Additionally, the pupil offered an explanation for why the book had been stolen:

> *The author of the book wanted to show the truth about the rebellion of 1863 – 1864 led by Kastus Kalinovski without the lies which were so widespread in the history of that time. The leaders of the Soviet party didn't like this freethinking. They needed the books to be published in accordance with Soviet history. However, Korotkevich didn't go along with this. That is why his book was stolen.*

[2] Ethics prevent me from giving exact details, such as the name of the city, the name of the event, or the name of the paper's author.

When I interviewed the student who wrote this paper, he explained that his ideas were independent from those of Martinovich because he was unaware that Martinovich's article existed. If this is true, these two scholarly papers on this topic appeared independently.

The oral evidence mentioned previously comes from an immigrant from Belarus now living in a European country, who was actually the first to tell me about the stolen book. It was only later that I uncovered more published material. In the interview, he stated that the book is being kept in the KGB archives, and, furthermore, that there is a reason why now the KGB does not want to now give it back to the people. As was touched upon earlier, the third part of the book was intended to be about the rebellion itself, which is considered to be one of the most memorable and important events in Belarusian history. To my interviewee's mind, the appearance and publication of the book could cause another uprising, which is why the government is afraid to give it back. Finally, he asked me to inform more scholars about this story so that the scholarly world could later put pressure on the Belarusian KGB and force the book to be returned – so that its return could cause a revolution. Clearly, because of the possibility of governmental censorship, any discourse on the topic published in Belarus would avoid the supposition about *why* the third part of the book is still in the archives, or the appeal to organize a revolution through its publication. This explanation appears only in oral testimony.

Obviously, the belief that the third part exists is mainly widespread within the environment of the intelligentsia, and it is believed that its publication could repair the current political situation. It is also important to mention that the book was twice compared to the famous second volume of *Dead Souls* by Gogol, which was burnt by the author, as both Gogol and Korotkevich were extremely important for their countries and there were great expectations both for the second volume of *Dead Souls* and the third part of *Ears Under My Sickle*, although the plots are certainly different.

There were two particular times when belief in the book's existence increased: the beginning and the middle of the 1990s and the middle to the end of 2000s. These two periods are particularly important for contemporary Belarus. The country gained independence in 1991 and elected its first president, Alexander Lukashenko, in 1994. People voting for Lukashenko in the first democratic election clearly saw him as someone who could restore the country after a long crisis. Moreover, keeping in mind that the remember that the belief exists among the intelligentsia, hopes were high about re-embracing Belarusian culture after years of Russification. Belarus, as an independent country, would now to return to its own culture, including literature that had long been suppressed, and cast aside the long-lasting Russian influence through the revival of the cultural heritage that censorship had kept under wraps. The first step towards this revival was, of course, turning to Belarus's best examples of national literature. Korotkevich is one of the most famous Belarusian writers, and it is no wonder that people turned to his works in particular. I myself read the two first parts of the book twice and each reading was inflected by the regret that the third part didn't exist (even though I had known about it when I had started to read the first part) because this wonderful trilogy needs a conclusion. In many interviews, Korotkevich declared that the third part was going to be his best work, which is why many people still cling to the hope that it exists.

The second "peak" of the belief started about five years ago and is still widespread, though it has a different purpose than the previous spark of interest. At the time of this writing, Lukashenko has been president for 18 years, and the political-economical situation in the country has been worsening. With no hope of another democratic election, people

have turned to other ways to solve the country's problems, including history and literature. Because of this, the motif of the KGB's fear of publishing the book in order not to incite civil unrest has come into being. The belief of the book's existence represents a hope for change—if the book were to surface, people would read it and rebel.

It is no wonder that my informant is one of the active members of the opposition. My other interviews show that Belarusians often consider themselves highly tolerant, and overly patient and calm. It is one of the main stereotypes about Belarusians, as well as a part of their self-identity, recurrent not only within the country, but also abroad in neighbouring countries (Poland, in particular) mostly in the form of ethnic jokes. Thus, to rouse the Belarusians, the intelligentsia, which is mostly often in the opposition, have found an unusual tactic – this book of redemption.

This kind of reference to a hidden book, as well as to a redeemer is not new to folklore.

The idea of a Savior and a Redeemer was recurrent in tsarist Russia in the 17th century with the belief that the tsar (the first and perhaps most popular hero of the legend was Dmitri) was alive and would come back to save the country. The legend was so active that several impostors managed to gain power, and people actually believed that each of these impostors were, in fact, Dmitri. Later, the plot of the legend included other heroes (the "son" of Dmitri, for example) although the main motifs of which the plot was comprised were the same. The legend held that Dmitri, who had been imprisoned, would escape, and after fighting several enemies, would take over the government and prosperity. In fact, the plot was even enacted several times by impostors claiming to be Dmitri. This plot recalls the rumour about Korotkevich's book, where the function of the redeemer is transferred from the human to the subject of the book, but the motifs are very similar: someone or something being taken away/stolen – being kept in a prison/closed archives – escape/resurfacing, and the redemption and salvation of the political situation. In the case of tsarist Russia, there are other very similar utopian legends, according to which there were magical and prosperous lands where people lived happily. These beliefs were so strong that the peasants left tilled lands, departing to find those magical places (one of the most well-known was *Belovodje*, which according to the belief, existed either in Japan or close to it (Чистов 2003).

The strength of the beliefs in redeemers recalls the contemporary Belarusian situation where the beliefs are not just rumours; they are discussed seriously in scholarly books and papers. This brings us to the question of the genre of belief narratives, and it is obvious that they gain a very unusual and powerful form by becoming part of academic work. Again, this demonstrates how strong the belief is, but at the same time underlines the fact that the belief has its own specific audience – the intelligentsia.

As far as the oral evidence is concerned, the interviewee himself defined his story as a legend, although this definition lacked a colloquial connotation; here he referred to it as to a true story. It may certainly be considered a legend, although of course it is not necessary to discuss how broad this term is.

The definition of *utopian* can be added to the term *legend* in this case for several reasons based on the peculiarities of legends, and especially utopian legends as enumerated by Kirill Chistov (Чистов 2003). First, the narrative function of a legend is informative rather than aesthetic. The special attitude towards the information is particularly expressed in the wish to spread it among other members of intelligentsia and scholarly circles. Moreover, because it is a form of protest, the utopian legend is a reflection of historical optimism, a way of comparing the existing reality with the ideal. Normally, the utopian legend appears

in circumstances of social instability, and this is especially true for the Korotkevich belief narrative, since it became popular at the height of social instability and growing expectations. As Chistov states, the utopian way of thinking is especially strong in such moments (Чистов 2003: 474). The narrative fits into one of three main types of utopian legends: stories about redeemers (the two other types are about the Golden Age and far-away lands (Шацкий 1990)), although in this case, the redeemer is not a traditional human redeemer, but a book. At the same time, a book is often the bearer of knowledge and tradition, which is why it is perfectly suited for its role in this case. Finally, the function of the subject is the same: people believe in and expect the redeemer to be the catalyst for change, bringing about an "ideal life" or in our case, revolution. However, this ideal life is never defined or described. Rather, the legend concentrates on the "prehistory" of the ideal life. Such legends are utopian not because they contradict history, but because the ideal is reached through an illogical development of history, meaning through the help of a "miracle" that the redeemer will perform. Other peculiarities of the utopian legend perfectly suit the Korotkevich case: it has a special social and political function and the belief exists in a special form, which is not an explanation of the reality but rather, is a supplement to it. The "Korotkevich case" also corresponds to the history of any utopian legend consisting of an outburst of hope.

This belief narrative may also be considered a conspiracy theory, having as its pivot the indistinct and rather depersonalized (KGB, Soviet party) indication of the antagonist responsible for the "crime" that has a certain motivation behind it. In this case there are even two types of motivation: to prevent freethinking by stealing the book and to prevent a modern revolution. It possesses the classical "antagonist" of the conspiracy theory – the secret police, no matter whether it is named the "Soviet party" or the "KGB" in the narrative. Here we can see the continuation of the tradition—under a very strong, advanced KGB system, Belarus was fertile ground for the development of this utopian legend.

The belief narrative about the third part of the book clearly has deep roots. It recalls not only the stories about black books or the classic redeemer legends, but also the old myth about the creative forces of nature falling into slumber and later being revived. Furthermore, Korotkevich is also the hero of other folklore genres, such as anecdotes.

It is evident just how many dimensions this narrative has, not only through its variations, but also in the possible explanations concerning its appearance and its genre definitions. The belief itself has obtained a rather innovative form of scholarly work, while at the same time still existing in oral variants as well. Its popularity as well as its multiple forms suggest that it has great importance to the social, cultural and political life of Belarus, while the appeal to find the book and bring it to the attention of the academic community demonstrates the strength of the belief in this book as well as the hopes pinned to its appearance.

Nevertheless, I would like to emphasise that I will not, under any circumstances, claim that the book does not exist.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research was supported by European Social Fund's Doctoral Studies and Internationalisation Programme DoRa. I would like to thank Marie Alohalani Brown for reviewing the article and offering suggestions. Any remaining errors are my own.

BIBLIOGRAPHY

Блог Дзяніса Марціновіча (2010) http://denis86.blog.tut.by/2010/10/30/pratsyag-ramana-kalasyi-pad-syarpom-tvaim-mif-abo-realnasts/#comments.

Верабей, Анатоль (1997). *Абуджаная памяць: нарыс жыцця і творчасці Уладзіміра Караткевіча*. Мінск: Мастацкая літаратура.

Мальдзіс, Адам *(*1990). *Жыццё* і *ўзнясенне Уладзіміра Караткевіча*. — Мінск: Мастацкая літаратура.

Марціновіч, Дзяніс (2005). Працяг "Каласоў…" – міф ці рэальнасць? Роздум пра існаванне працягу рамана Уладзіміра Караткевіча. *"Роднае слова"*. Верасень. №9. 96-98.

Чистов, Кирилл Васильевич (2003). *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*. Санкт-Петербург: «Дмитрий Буланин».

Шацкий, Ежи (1990). *Утопия и традиция / общ. редакция и и послесловие В. А. Чаликовой*. Москва: Прогресс.

Энцыклапедыя гісторыі Беларусі (1997). У 6 т. Т. 4. Кадэты — Ляшчэня / Беларус Энцыкл.; Рэдкал.; Г. П.Пашкоў (галоўны рэд.) і інш.; Маст. Э.Э.Жакевіч. — Мн.: БелЭн.

Анастасия Астапова

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ И ПОЛИТИКА: БЕЛОРУССКИЙ СЛУЧАЙ

РЕЗЮМЕ

Уже общепринятым стало мнение о том, что политическая и экономическая ситуация в современной Беларуси далеко не идеальна, особенно в сравнении с остальной Европой. Активисты и оппозиционеры ищут пути выхода из сложившейся ситуации, предлагая различные идеи, которые могут поспособствовать народному восстанию и изменить политическую систему. Одна из идей основана на мысли о том, что помочь может литература.

В 1960-х годах белорусский писатель Владимир Короткевич написал роман «Колосья под серпом твоим», повествующий о событиях XIX века, когда былоотменено крепостное право и традиционный образ жизни начал меняться, а национальное самосознание — расти. В этих обстоятельствах и было подготовлено народное восстание. Изначально планировалось, что книга будет состоять из трех частей: первая и вторая рассказывали о детстве и жизни тех, кто затем готовил восстание, тогда как третья должна была быть посвящена непосредственно восстанию. Традиционно считается, что Короткевич умер, не успев написать третью часть. В то же время есть люди, утверждающие, что третья часть была все же написана Короткевичем, но сейчас хранится в архивах КГБ, так как в современных обстоятельствах ее обнаружение и публикация могут спровоцировать еще одно восстание.

Доклад основывается на материале, подчерпнутом из полевых работ среди белорусских иммигрантов, проживающих в Эстонии, а также среди белорусов, по-прежнему проживающих на территории Беларуси, и рассматривает аргументы, которые люди выдвигают за и против изложенной теории, возможные причины ее появления, а также жанровые рамки и особенности подобных рассказов.

Ambrož Kvartič
Faculty of Arts, University of Ljubljana
Ambroz.Kvartic@ff.uni-lj.si

LEGENDS ARE FALSE: POPULAR PSEUDO-SCIENTIFIC (IN)VALIDATION OF THE VERACITY OF BELIEF NARRATIVES

ABSTRACT

In past decades, popular pseudo-scientific interest in narrative folklore has increased with the well articulated goal of examining and assessing whether the motives and events described in legends and other reality-oriented genres are inherently true or untrue, and to do so unambiguously (*once and for all*). This is achieved through various practices, facilitated by changes in technology of communication, by exploitation of folklore in mass media and in popular culture industries, and by democratization of knowledge-creation. These practices, which unconsciously tackle the question of belief in folklore, are often presented as scientific and utilize ideas of (logical) positivism, despite the fact that they are drawn primarily from the world of the speculative, the mystic, or even the invented.

Key words: Belief, legends, debunking, popular positivism, pseudo-science

* * *

When researchers of narrative folklore, primarily those of us who deal with legends and other reality-oriented genres, tackle questions of belief, it is the reactions that narratives evoke that interest us most. In the context of narration, this reaction is often manifested through a collective, dialogue-based assessment of the content, which also triggers new narrations. Following these reactions with our informants, it seems that an ambivalent attitude towards reality-oriented narratives is close to non-existent. This is because when it comes to appropriating (dis)belief, narratives become statements of truth that need verification through diverse means of assessment.

In contemporary (western) society, the necessity of unambiguous assessment of the reality of stories has been further strongly endorsed by: 1) journalistic discourse defined by fast-thinking production of 'truth'; and 2) positivism that has broken away from the philosophical-scientific paradigm and taken root in pseudo and para-scientific realms of internet, media and popular culture. Between the two, they have forged a paradigm of 'popular positivism'[1]. I use the term to describe the urge, expressed by narrative-bearers, to determine *empirically* whether these narratives (belief statements) are true or not, and a collection of various practices (methodology and techniques) that are utilized to articulate the judgment of veracity.

Practices facilitated by popular positivism are various and numerous, but they share one common feature: they are represented as being scientific, endorsing an allegedly 'objective' value of their final assessment in the process. But even a superficial examination reveals that

[1] The term 'popular positivism' is of my proposition [I propose the use of 'popular positivism in this context]. Its other uses are rare and mostly appear in the context of religious criticism of contemporary metaphysics-renouncing society.

they are breaking or omitting at least one of the acknowledged criteria of 'being scientific', which are: objectivity, consensus, rationality, transsubjectivity, and necessity for re-examination, proof and repetition (Strnad 1996: 17). With this paper I am presenting some starting points to answer these questions: Why is the urge for 'scientific' examination of narratives so much exposed, even required, and what are the influences of popular positivism on transmission and functions of narrative folklore in contemporary society? These ideas are illustrated by some examples of popular culture and narrative material I have gathered during my research of contemporary legendry in Slovenia.

Most folkloristic definitions of legends and other belief-centered narrative genres contain components that emphasize their realism (For example, Brunvand 1981: 194) and the fact that they deal with questions of reality and truth, presenting untrue events as true (Dégh 2001: 45-46). But any belief that these narratives evoke is never consistent and absolute – it constantly changes, even with the same narrator (Mencej 2006: 29). Folklorists dealing with belief, however, seldom deal with questions of believability of the content of the narratives. This, on the other hand, is a core question when legends and other narratives are being scrutinized within emic discourse. And in this aspect of legend analysis, the relationship between scientific (folkloristic) and popular interest in narrative folklore is redefined and reshaped.

The variety of practices invented to examine believability of legends is best described by a collective term: 'debunking' (For example: Roeper 2008). This term simply signifies the *act* of examining and assessment of a legend's veracity and it has many manifestations. Debunking has not only an epistemological dimension but also a political one. It is often presented as 'noble', an enlightening act of eradicating 'false knowledge' conveyed through legends – a mission that some professional folklorists have also undertaken (For example: Whatley and Henken 2000).

This specific, pragmatically-driven attitude towards folklore narratives is rooted in the philosophical epistemological paradigm of *positivism*. Positivism is a theory about knowledge, which claims that everything must be confirmed by modes of observation – a standard set by science proper (nature sciences). One can only know what is perceivable and thus measurable by one's senses. Scientific criticism of 20th Century has dismissed positivism as being overtly generalizing (Horkheimer 1989; Popper 1998).

Positivism has, however, successfully materialized outside of the scientific domain in the realm of popular culture. The reason lays primarily in the fact that this paradigm entails sensory exaggeration (Boon 2000: 437), providing a fertile ground for blatant and uncritical emphasis on methodology of exact sciences. But this shift is nothing but an empty shell, since once it enters 'the popular', positivism only leans on over-hyped pseudo-science, speculation, mysticism or that which is simply invented with its analysis, despite the general image of being scientific.

In the first half of 20th Century a new direction began to form within scientific paradigm of positivism called logical positivism. Its core idea is that every statement has a characteristic of being either correct, incorrect or without meaning. This implies that if a statement does not claim something, which can be verified or dismissed by strategies of scientific examination, it holds no meaning whatsoever. The basic model of logical-positivistic analysis is the so called *rule of inference*: Statement A is examined by introducing a following statement B (Hanfling 1989: 53). The goal of this strategy is to create criteria (statements B), by which one can assess the validity or veracity of a given claim/story (statements A).

A researcher of contemporary narrative folklore can observe a direct shift of this analytical model into situations where folklore is being transmitted and examined. Stories are thus being attributed the role of 'scientific' statements in the discourse of 'transferred' logical positivism. This attribution evokes examination (creation of sentences B by the rule of inference), by which a final judgment about whether the story is true or not can be made. This examination can be manifested through various practices, either through dialogue-based association-driven narrative reaction, or by employing various methods such as experiment or textual analysis with a goal of attributing stories with an inherent characteristic of being either true or false.

What follows is an example of ostensive action, driven by an urge to determine whether a known belief-story is true or not. It is an account of events when my informants were following a local variation of a well-known contemporary legend motif: intentional contamination of supposedly safe territory with harmful objects. In this particular case, my informants went and examined a legend about HIV-bearing needles being deliberately hidden all over local playground:

Informant 1: *In our town, Ptuj, there were allegedly needles, down by the kindergarten, on the playground. And we went looking for them. We said that we have to check this one out.*

Informant 2: *And? Did you find anything?*

Informant 1: *It was a proper expedition, we really took precautions.*

Researcher: *And the only reason you went there was to check the story?*

Informant 1: *That was the only reason we went there. /.../ and we really thought of everything. We had gloves, but nobody was really thinking that a needle can penetrate plastic gloves* (laughing), *and we had containers where we would put what we would find. And we didn't find anything. We only found one plastic bottle.*

The most prominent agents of popular positivism are the media, the cornerstone of mass culture with the ability to reach a huge number of consumers at the same time, misinforming them in the process (Muršič 2000: 63). Popular positivism in media is perpetuated within a relationship with the readers and viewers (consumers), and this relationship is shaped by journalistic, conservative models of perceiving reality (Bourdieu 2001). A journalist tends to represent all (or the majority of) opinions, his professional goal is to convey judgment, and as such he is a metaphor for anti-intellectualism (Bourdieu 2001: 51). Furthermore, a journalistic construction of reality is defined by constant search for extraordinary and exclusive (for example panics caused by alleged pandemics – Booker and North 2007), which results in rushed news, conspiracy theories and other texts, often derived from narrative folklore. In media the clash between science and pseudo-science is most visible (Goldacre 2011: 212). All these features make journalistic discourse a perfect paradigmatic frame for popular positivism to develop.

To illustrate how popular positivism has emerged in and is perpetuated by the media: On January 29th 2012 a record-breaking lotto sum was won in Slovenia. This event triggered numerous rumors and speculation about the winner, about conspiracies behind lottery, and about the reasons why the sum of money was even allowed to become so big. At one of the commercial radio stations in Slovenia, the moderators decided to examine one of these claims and broadcast the results on air:

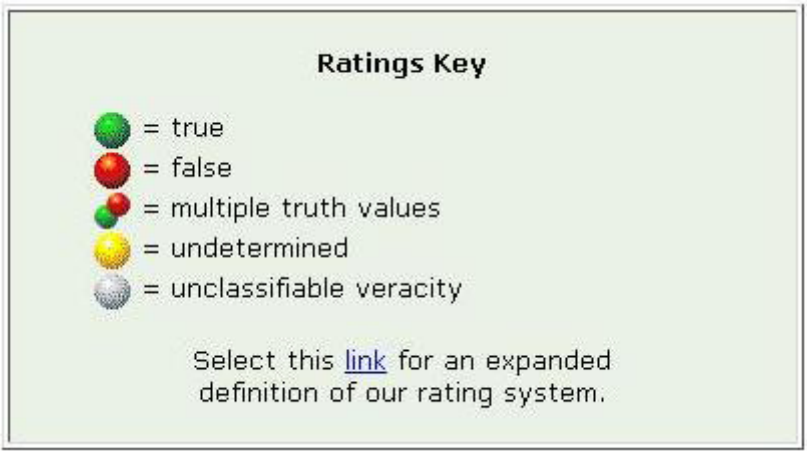
Moderator: *Many of us would like to meet a guy from Dolenjska today. Why? I wonder what was he thinking in Novo mesto*[2] *yesterday, when he went to the gas station and paid seven thousand euro to buy lotto tickets. And then he went, accompanied by security to this other place where he bought additional thousand worth of lotto tickets. Let's check if there's any truth to that.* (Phone ringing)

Moderator: *Good day! This is Viviana calling from Radio 1. Was it really that on Sunday this one guy came to your gas station, threw a briefcase full of money on the counter and bought seven thousand euro worth of lotto tickets?*

Employee at the gas station: *No, nothing like that happened* (laughing).

Moderator: *You see, dear listeners, another false story.*

The other source of (and for) popular-positivistic examination of narrative folklore are internet communities of debunkers. Popular interest in legendry boomed from the nineties onwards, as the forums where legend enthusiasts joined forces emerged (Dégh 1999). Users of these platforms exchange stories, comment on them and ultimately examine and assess them by verifying or dismissing their content. Judgment on veracity of legends and other folklore is a core category since their publishing on the forum is only possible with the 'proof' of their (in)validity. These online communities have developed unified mechanisms of marking legends as either true or false (Picture 1), which transcend their boundaries as well – for instance, a common internet colloquialism used when commenting unverified information is *PODH*; "Picture Or it Didn't Happen".



Picture 1: An online mechanism of veracity-assessment, using color symbols (SNOPES 2012).

Lastly, I should mention products of popular-culture industry that are drawn from folklore-oriented popular positivism. In 2011, an international television channel National Geographic broadcasted a popular scientific series entitled "Bite Me with Dr. Mike" (IMDB 2012a), in which the host Doctor Mike Leahy presented dangerous insects and other invertebrates from around the globe. In one episode he traveled through Mexico, where he

[2] Dolenjska is a region in the south-east of Slovenia and Novo mesto is its regional capital.

presented a common earwig (*Forficula auricularia*) among other creatures. But this animal was presented in a peculiar fashion. He caught it a jar and then leaned the jar against his head for the animal to fall into his ear. The presenter was justifying his actions to the viewer, saying that he is about to examine the truth behind a 'belief of olden days' – a belief that an earwig will puncture one's eardrum and lay eggs into one's brain. The fact that an earwig climbs out of doctor Leahy's ear is interpreted as a direct (visual) proof of how this folk belief statement is invalid.

Picture 2: A still frame of a TV presenter testing beliefs about earwigs climbing into human ears. (Source: IMDB 2012)

Once enough empirical information on a certain belief-narrative is collected – popular debunking requires very little collected data for satisfactory deliberation – and the assessment of veracity of the story is given, debunking practices often transform into an integral part of narration itself, becoming structural facilitator of a story's content (and message), enabling further transmission of folklore and belief, providing arguments for new reactions to narrations. Allusion to (un)successful actions of popular positivism can even become a sort of FOAF[3], an objective reference and a mechanism used by the narrator to convince his audience into believing content narrated (Dégh 2001: 44). This is evident even more so in the media where a published narrative (or its dismissal) is backed up by stating accurate numbers and statistics.

> Informant: *It takes around one month for fries from McDonalds to digest. That was on YouTube, look it up! This girl, American girl, had normal fries – peeled potatoes, cut it to French fries and fried it in oil, and put it in a glass jar and put fries from McDonalds against it. And, I don't know, after three weeks this one was still perfect, unchanged, without a wrinkle and the other one rotten and moldy.*

Thus, practices of popular positivism make a full circle, hidden behind a mask of being scientific reference wherever they manifest (media, internet, oral narration …). But why

[3] 'Friend of a Friend'. A structural concept proposed by Rodney Dale, describing an objective reference, source person or even an alleged witness, who knows the events, described in legends, first hand (Brunvand 1981: XI).

must we perceive them as pseudo-science? Methodologically they can fit the model of scientific examination very well, and they can also use sufficient technological equipment and use scientifically acknowledged techniques of observation, recording, and analysis – for example organized ghost hunting (Brown 2006) ...

The fact is that when they scrutinize stories in order to find the truth behind the content, debunkers follow the pattern of examination that requires determination of the result *once and for all.* The work of debunkers dismisses hypothesis and demands nothing but direct unambiguous result. The answer to this requirement is often formalized through above mentioned consensus mechanisms (such as color symbols, or "BUSTED" sign used in popular TV series Mythbusters). It is with this conviction that a single examination is enough to make a solid claim about anything, nothing less than *the truth*, that debunking practices clash with the very basic axiom of scientific work, proposed by Karl Popper: "*The claim is only scientific as long as it can be disproven*" (Taken from: Muršič 2005). This principle dictates repetition of the used method as *the* criterion of scientific work. And it is a general deviation from this principle what sets practices of popular positivism apart from scientific endeavors.

Translated into English by the author
Copy edited by Orla Clancy

BIBLIOGRAPHY

Bourdieu, Pierre (2001). *Na televiziji*. Ljubljana: Krtina.

Booker, Christopher in Richard North (2007). *Scared to death: From BSE to Global Warming: Why Scares are Costing Us the Earth*. London: The Cromwell Press.

Boon, James A. (2000). "Showbiz as a Cross-Cultural System: Circus and Song, Garland and Geertz, Rushdie, Mordden, … and More". *Cultural Anthropology* 15 (3): 424-456.

Brown, Alan (2006). *Ghost Hunters of the South.* University Press of Mississippi.

Brunvand, Jan Harold (1981). *Vanishing hitchhiker.* New York, London: W.W.Norton & Company.

Brunvand, Jan Harold (2001). *Encyclopedia of Urban Legends*. New York, London: W.W. Norton & Company.

Dégh, Linda (1999). "Collecting legends today". In: *Europäische Ethnologie und Folklore im Internationalen Kontext*, ed. Ingo Schneider . Frankfurt am Main, Berlin, Bern Bruxelles, New York: Peter Lang, 55-66.

Dégh, Linda (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre.* Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.

Goldacre, Ben (2011). *Slaba znanost.* Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.

Hanfling, Oswald, ed. (1981). *Essential readings in logical positivism*. Oxford: Basil Blackwell.

Horkheimer, Max (1989). *Pomračenje uma*. Sarajevo: Svjetlost.

IMDB (2012a). "Bite me with dr. Mike". http://www.imdb.com/title/tt1508001/

IMDB (2012b). "Sexy Urban Legends". http://www.imdb.com/title/tt0280345/

Mencej, Mirjam (2005). *Coprnice some nosile: Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na na prelomu tisočletja.* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Muršič, Rajko (2000). *Trate naše in vaše mladosti: zgodba o mladinskem rock klubu.* Ceršak: Subkulturni azil.
Muršič, Rajko (2005). "H kritiki ideologije dediščinstva in slepega enačenja znanosti in stroke", in *Dediščina v očeh znanosti*, ed. Jože Hudales and Nataša Visočnik (Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo), 7-10.
Popper, Karl (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
Roeper, Richard (2008). *Debunked!: Conspiracy theories, urban legends and evil plots of the 21st century.* Chicago: Chicago Review Press Inc.
SNOPES (2012). http://www.snopes.com/
Strnad, Janez (1996). "Raziskovanje in praznoverje". *Raziskovalec: Revija za komunikacijo v znanosti* XXVI (2), 11-15.
Whatley, Marianne H. and Eliss Henken (2000). *Did You Hear About a Girl Who ...?*. New York and London: New York University Press.

Амброж Квартич

ПРЕДАЊА СУ ЛАЖНА: ПОПУЛАРНО ПСЕУДО-НАУЧНО ИСТРАЖИВАЊЕ О ВЕРОДОСТОЈНОСТИ ПРИЧА О ВЕРОВАЊИМА

ЗАКЉУЧЦИ

Кад се фолклориста бави савременим значењем појма вјеровање, он може испитивати различите акције и дјеловања носилаца фолклора, које му помажу да провјери истинитост догађаја и ликова из приче. Активности, као што су: лов на духове, архивска истраживања, расправе по форумима, аматерска археолошка ископавања, *legend-tripping* и слично, у енглеском језику називају се *debunking.* И ове дјелатности засноване су на потреби да се утврди да ли је прича истинита или лажна, а у пракси се користе за провјеравањесадржаја приче и на крају пресуђују о њеној истинитости. У ту сврху почеле су да се користе и научне методе, као што је експеримент, што је интензивирано појавом интернета. Тако се ове дјелатности представљају као научне, иако се ослањају на спекулативно, мистично, па чак и измишљено.

Чини се да је потреба овог, научног доказивања истинитости фолклора, директна последица два велика друштвена и културна (идеолошка) дискурса. Први, новинарски дискурс, дефинише се као истинит производњом »истине«. Он користи анти-интелектуалистичке моделе стварања реалности, непрестано тражи изванредно и спектакуларно и због тога често користи садржај савременог фолклора (нпр. теорије завјере). Масовном потрошњом његових производа, овај дискурс не само да помаже ширењу фолклора, негоолакшава бављење (не)истинитошћу. Други дискурс је научна парадигма (логичног) позитивизма, која инсистира на томе да свако (научно) знање мора бити потврђено посматрањем. У току посљедње двије деценије догодила се велика промјена, кад се филозофски позитивизам изместио из (научне) сфере и укорењо се у псеудо-научним подручјима интернета и популарне културеи тако постао популарни позитивизам. То је,

на примјер, уочљиво у телевизијским емисијама, које приказују псеудо-научно раскринкавање предања, аисто тако и у интернет *debunking* групама, које стварају властите механизме потврђивања и оповргавања вјеродостојности фоклорних наратива.

Јана Поспишилова
Етнолошки институт Академије наука Чешке Републике – Одељење у Брну
jana.pospisilova@iach.cz

ХУМОРИСТИЧКИ СТИХОВИ И ХОРОРИ – НАЈВИТАЛНИЈЕ ФОРМЕ ДЕЧЈЕГ ФОЛКЛОРА[1]

АПСТРАКТ

У раду се указује на развој интересовања етнолога и фоклориста у чешкој средини, као и у ширим оквирима Централне Европе, за усмену традицију савремене деце. На основу резултата властитих истраживања усмене традиције, вршених током неколико деценија међу децом у градској и сеоској средини у Чешкој Републици, аутор у раду посебно осветљава две најважније форме усмене традиције (вербалног фолклора) савремене деце: хумористичке стихове (међу којима се посебно истичу ругалице) и нуминозне доживљаје – страшне приче (*страшилице*/*хороре*). Досадашња истраживања усмене традиције савремне деце упућују на закључак да савремена култура деце и омладине има више слојева: с једне стране негују се архаичне појаве и форме, а с друге прихватају се најновије појаве, мотиви и форме из сфере масовне и популарне културе.

Кључне речи: усмена традиција, дечја култура, дечји фолклор, хумористички стихови, хорори, Чешка

* * *

Традиционална фолклористика била је усмерена пре свега на теренска истраживања фолклорних форми код старијих носилаца фолклора. На потребу да и дечји свет буде предмет истраживањима фолклориста више пута је указивао чешки фолклориста Олџих Сироватка, на пример у својој студији *Ко преноси данашњи фолклор* из 1983. године (в. Sirovátka 2002). У бившој Чехословачкој постепено се ширио спектар интересовања фолклориста, тако да су њихова истраживања обухватала и појаве које традиционално припадају дечјем фолклору, као и неке друге појаве које су до тада биле занемариване. На другој страни, мађарски фолклориста Вилмош Воигт констатовао је да су фолклористи, који су се кретали у зачараном кругу традиционализма, заборавили да сакупљају нове, особене фолклорне форме (Voigt 1981: 102). Херман Баузингер је на 25. конгресу немачких етнолога 1985. године упозоравао на специфичну улогу етнологије и подстицао истраживаче да међу децом забележе и појаве које припадају њиховој „правој“, аутономној култури, а које представљају суштину те културе. Указао је такође на појмовну разлику између *културе за децу* и *дечје културе*. Под појмом *дечја култура* Баузингер је подразумевао слободно играње деце и њихово противљење сваком подређивању нормама понашања одраслих (Bausinger 1987: 12, 15). У данашње време етнолози приступају дечјој култури са свешћу да је она слојевита и да прима подстицаје из различитих сфера живота: из тзв. *високе*, као и из масовне културе, из медија, из света одраслих и из властитих извора. Саставни део дечје културе је и вербални фолклор и његове традиционалне и новонастале форме и варијанте.

[1] Овај рад је написан уз подршку истраживачке организације RVO: 68378076.

Тако се савремена фолклористика у Централној Европи све више усредсређује на истраживање усмене традиције код ђака и омладине, а у ширим научним оквирима рашчишћени су и кључни теоријски појмови у тој сфери. Дошло се до сазнања да појам *фолклор деце* или *дечји фолклор* обухвата најразличитије вербално, музичко, плесно, играчко и драмско изражавање деце и омладине, као и њихова веровања. Већина истраживача, пак, дели дечји фолклор на два слоја, која се узајамно преплићу: фолклор за децу (песничке творевине одраслих које су намењене деци) и стваралаштво саме деце, односно фолклор деце, властити фолклор (Leščák – Sirovátka 1982: 149). Ипак, тако схваћени фолклор не можемо једноставно оквалификовати као усмену традицију искључиво саме деце, јер он увек настаје и развија се у конфронтацији са обрасцима из света одраслих.[2] Такође, фолклор деце обухвата разне облике језичких и нејезичких активности, које круже међу децом. Како наглашава Маја Бошковић-Стули *фолклор је умјетничка комуникација у малој групи с могућношћу да се приопћене теме и облици процесом креирања и рекреирања приопћавају у низу малих група и тиме стварају традицију, проширену у времену и простору* (в. Rajković 1978: 72). У сталним контактима са својим другарима деца се социјализује, стичу „независност" од породице и побољшавају свој статус међу вршњацима. Директна усмена комуникација у другарским паровима и групама игра значајну улогу, а вербални фолклор је вероватно најживља форма данашњег фолклоре деце.

Од 70-их година 20. века чешка фолклористика посвећује све већу пажњу усменом казивању деце, и то у контексту сагледавања извора и носилаца дечје културе (Satke 1973; Hrabalová/Jelínková/Pospíšilová/Šrámková/Toncrová 1980; Šrámková 1981; Pospíšilová 1990; Janeček 2007; Bittnerová 2011 итд.). Ова истраживања налазила су инспирацију у радовима Јоне и Петера Опијеа (Opie 1957), Дороте Симонидес (Simonides 1976), Лее Виртанен (Virtanen 1978), Зорице Рајковић (Rajković 1978) и др.

Током 90-их година прошлог века на подручју Моравске[3], у оквиру пројекта *Култура данашње деце и омладине*[4], спровели смо истраживања међу младом генерацијом. Посебна пажња била је усмерена на фолклорно исказивање деце и омладине, чији је резултат публикација *Rajče na útěku* (*Парадајз у бекству)* (ed. Pospíšilová 2003). На основу ових истраживања можемо формулисати тезу да је култура деце и омладине изложена најразличитијим подстицајима споља: с једне стране негује архаичне појаве и форме, а с друге стране прихвата најновије појаве, мотиве и форме из сфере масовне и популарне културе. Управо стога култура деце и омладине је вишеслојна (Pospíšilová 2005: 138). Наша савремена истраживања потврђују да је вербални фолклор и у данашњем индустријализованом друштву виталан, а електронски медији представљају нов и врло ефикасан начин ширења традиционалних фолклорних форми (Janeček 2007: 90).

У својим разматрањима полазимо од резултата властитих истраживања која смо вршили у чешкој средини током последњих деценија, а овде посвећујемо пажњу највиталнијим формама усмене традиције савремене деце, односно данашњег

[2] Како истиче немачки фоклориста Алфред Месерли, фолклор деце полази од народних и популарних песама, шлагера, маршева, оперетских текстова, црквених песама, молитви, друштвених плесова, рекламних слогана и телевизијских серија (Messerli 1993).

[3] Територија савремене Чешке Републике обухвата три историјске области: Бохемију (*Čechy*), Моравску (*Morava*) и један део Шлеске (*Slezsko*).

[4] Грантова агентура AV ČR A 0058604.

дечјег вербалног фолклора, које у систему дечје забаве врше различите функције. То су хумористични стихови који живе у свакодневној комуникацији и нуминозни доживљаји, односно *страшне приче* (*страшилице* или *хорори*).

ХУМОРИСТИЧКИ СТИХОВИ

Једну групу живих фолклорних стихова Јона и Петер Опије назвали су *школски стихови – school rhymes* (Opie 1959). У питању је форма која је жива међу децом различитог узраста (од забавишта до средње школе) и представља специфичну комуникацију управо унутар ове средине. Те стихове можемо поделити у две групе – на стихове који су неопходни за функционисање и организацију игара: разбрајалице, уводне и завршне формуле игара, стихови који прате игру (на пример уз тапшање) и на комичне стиховане форме који изражавају дечји темперамент: ругалице које се односе на име или надимак, слогани, нонсенсни стихови, пародије или парафразе народних песама и слично (Opie 1959: 17).

Римовања и стихови о којима је овде реч саставни су део живе традиције, спадају у колективни репертоар фолклора деце већ деценијама и у многим случајевима подлежу процесу варијације само у веома ограниченој мери. Деца их шире брзо и распростиру се далеко, тако да практично исти репертоар налазимо на целој територији Чешке Републике; чак се испољава подударност са словачким, пољским и јужнословенским материјалом. Стихови деце предшколског и школског узраста нису привлачни својим носиоцима само због духовитости или довитљивости (на крају крајева, мноштво их је нонсенсних), већ и због римовања, односно ритма (Pospíšilová – Uhlíková 2011: 34). Стога их њихови носиоци и не означавају посебно, односно немају за њих посебан назив. Само смо код старијих ђака забележили неке називе као што су: пословице (*přísloví*), изреке *(rčení*), слогани, рекламе и (у сленгу) фазони (*hlody)* или форе (*zápichy)* (Pospíšilová 1994: 290). Материјал који обухвата ове римоване стиховане творевине опсежан је и разнолик. Он показује широко коришћење форми које произлазе из традиционалне народне културе, али се појављују и нови облици који реагују на савремено културно-друштвено окружење (утицај електронских медија, политичких дешавања, модних трендова итд.), а често у њима одјекују хитови и стихови певача популарне музике, или речи јунака из омиљених филмова итд. Неке форме и иновације инспирисане су, на пример, рекламом. Стога су често краткотрајне и могу нестати из репертоара фолклора деце, а да нико није стигао да их запише.

Селекција овог материјала у етнологији за сада није устаљена. Његова подела је могућа према критеријуму узраста носилаца и према жанровским обележјима или мотивима. Обе поделе су значајне јер омогућавају праћење, селекцију и класификацију материјала на различите начине, а тиме се утире и пут до различитих врста закључака. Помоћу развојне психологије можемо објаснити зашто су неке теме (излучевине, сексуалност, непристојност, вулгарност) популарне код одређеног узраста (Pospíšilová – Uhlíková 2011: 35).

Наш материјал разврстали смо према критеријуму узраста носилаца у две групе: на стихове деце предшколског и нижег школског узраста (5–10 година) и старијих ђака (10–15 година). Ове две групе даље смо разврстали према форми и садржини на уже целине: на римована питања и одговоре, разбрајалице, пригодне стихове, нонсенсне

стихове, слогане, ругалице за имена, пародије песама и ускршње пригодне песмице.

Дечије шале и ругалице представљају традицијом успостављене облике и садржаје, а усмерене су на другачије понашање или особине деце и одраслих. Многе од тих ругалица опстају у више генерација и утврђено је да су их знали и родитељи деце која их сматрају за властите творевине (Pospíšilová – Altman 2010: 110). Немачки фолклориста Петер Римкорф (Rühmkorf 1967) сматра да ругалице представљају једно од најстаријих средстава контакта међу људима. Међу ругалице спадају и *смешне питалице* - једноставне форме комуникације, чији ритуални карактер и формална постојаност омогућавају детету да се обрати другоме и да га безазлено исмеје. Притом задиркивање неког другог не укључује осећај личног непријатељства, него је у питању пре свега облик успостављања контакта (Virtanen 1987: 184).

У корпус дечјег фолклора потребно је уврстити и неке нове појаве, на пример рекламне слогане и њихове пародије, које се појављују у дечјем репертоару. Видимо да продирање масовне културе и масовних средстава забаве у дечју културу потврђује тезу да је она отворена за најразличитије подстицаје споља и да их на властити начин адаптира и трансформише (Babič 2011).

Хумористички стихови разликују се међу собом у зависности од тога ко их прича, односно зависе од узраста и пола припадника групе у којој се прича. Разлике се јављају и у репертоару сеоске и градске деце. О трајању дечјих стихова и анегдота сведочи њихова актуелизација и процеси промене којем подлежу.

НУМИНОЗНИ ДОЖИВЉАЈИ – *ХОРОРИ, СТРАШНЕ ПРИЧЕ*

Посебно омиљену врсту причања међу децом од 80-их година 20. века представљају *хорори (страшилице)*, који су популарни облици дечјег фолклора. Приликом њиховог причања битно је да се слушаоци плаше и да крај причања очекују с напетошћу. Причају се на неким тајанственим местима или међу застрашујућим кулисама. Услов за њихову успешну интерпретацију управо представља адекватна средина: деца их причају увече, по мраку, у шаторима, кад су сами код куће и у сличним ситуацијама.[5] Приликом извођења страшних прича важни су и вантекстуални елементи: ритам, мелодија, интензитет гласа, па их је стога тешко верно забележити. Интересантне су

[5] Хороре у дечјем причању детаљно су истраживали Леа Виртанен у Финској (Virtanen 1978), Дорота Симонидес у Пољској (Simonides 1984) и Маре Коива у Естонији (Koiva 1996). Маре Коива је предложила њихову типологију на основу богатог, вишегодишњег прикупљања материјала у Естонији. Она дели хороре на седам основних типова: страшне приче које произлазе из традиционалног фолклора или њихове модернизације; специфичне дечје страшне приче; савремена предања; приче које су инспирисане доживљајима из живота; страшне приче инспирисане доживљајима из књижевности, оне које су инспирисана гледањем телевизије, филма и слушањем радија; псеудотрилери; индивидуални дечји доживљаји. Такође наводи различите типове и верзије хорора укључујући и оне који спадају у корпус међународног фолклорног материјала, а испољавају везу са такозваним *модерним* или *урбаним предањима* (*urban legends*); њима до недавно у истраживању фолклора деце није била посвећена довољна пажња (Hlôšková 2001). Тренутно се у Чешкој урабним предањима и хорор причама бави Петр Јанечек, који је публиковао збирку нуминозних прича и савремених прича и предања под називом *Černá sanitka/Црна кола хитне помоћи* (Janeček 2006). Он је такође применио типологију Маре Коива на корпус дечјих прича забележених у Чешкој (Janeček 2007).

и са психолошког становишта, јер ослобађају накупљену напетост – са завршетком приче следи својеврсна катарза.

Хороре у разреду прича обично једно или двоје деце, на подстицај групе, а причају се како би се публика заплашила, или због њиховог забавног ефекта и изазивања смеха на крају. Помоћу ових прича деца савладавају негативне емоције (страх). Приликом њиховог пародирања она уче да интуитивно контролишу однос страха и смеха, мада их неки не сматрају истинитим.

Однос ђака према овим причама, међутим, није увек исти. Најомиљеније су међу старијом децом у основној школи. Могуће их је забележити и код омладине у нешто старијем узрасту, али као неактивни репертоар. Ипак, истраживања показују да их се сећају из свог детињства и неки одрасли, што потврђује постојање *хорора* у фолклору деце већ половином 60-их година 20. века. Постоје деца која ове приче никада не причају зато што их се плаше или се стиде, али и стога што се не идентификују с њиховом садржином. С друге стране, за децу која су приповедачи хорора (и који су носиоци ове форме дечјег фолклора), такво причање представља забаву и катарзу.

Неке приче су карактеристичне по томе што се дуго одржавају међу децом из различитих средина и земаља, каква је прича о колима хитне помоћи чија екипа краде децу (Panczová 2005: 49) или прича типа *The Radio Announces*, која је у Чешкој позната као *Černá ruka/ Црна рука* (Pospíšilová 1994, Јанечек 2007), као и страшна прича позната као *Јетра*[6], у којој се главни лик – мртвац који је устао из гроба (*зомби*), враћа по јетру или неки други део свог тела (Janeček 2007).

Уобичајено се деле на оне у којима се заиста настоји изазвати страх (*хорори*) и на оне које су усмерене ка изненађујућој, комичној поенти, тако да првобитни страх и ужас преокрећу у смех (*смешни хорори*).[7]

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

На основу наших проучавања можемо формулисати тезу да култура деце и омладине има више слојева. Она прима најразличитије подстицаје спољa: с једне стране је конзервативна, негује архаичне појаве и форме, а с друге стране прихвата најновије утицаје, мотиве и форме из сфере масовне и популарне културе. Истраживања потврђују да је вербални фолклор у данашњем друштву и даље виталан, а електронски медији представљају нов и врло ефикасан начин ширења традиционалних фолклорних форми (Janeček 2007: 90).

ПРИМЕРИ

Римована питања и одговори

Řekni koleje. – Bába tě poleje.
Chceš žvýkačku? – Prdni si do sáčku!

[6] Type ATU 366 - The Man From the Gallows.

[7] Сличну типологији страшних прича примењују и Марта Шрамкова (Šrámková 1981: 91) и Петр Јанечек (Janeček 2007: 99).

Máš žízeň? Dej si nohy křížem.
Máš hlad? Tak si ho hlaď!

Надимци

Ludmila týden se nemyla.
Lidka, smradlavá řitka.
Renek, prdl si do trenek.
Elka, posraná plenka.
Petřík, vypustil větřík.
Terezo, spolkla jsi železo.
Kája spadla do hnoja.

Ругалице

Ententýky, dva špalíky,
čert vyletěl z elektriky,
bez klobouku, bos,
natloukl si nos.
Boule byla veliká
jako celá Afrika.

Слогани

Ruce vzhůru, gatě dolů,
podprsenku do záchodu.

Ženich, nevěsta,
spadli do těsta.

Хорори

Vrať mi moje játra
Jednou šli lesem dva lidi a uviděli tam oběšence a měli strašný hlad, a tak mu snědli játra a šli si potom lehnout a o půlnoci za nima přišel ten oběšenec a zakřičel: vrať mi moje játra!

ЛИТЕРАТУРА

Babič, Saša (2011). „Temporary modifications of proverbs, sayings and other small folklore forms“. *Slovenský národopis*. 59: 516-525.

Bausinger, Hermann (1987). „Kultur für Kinder – Kultur der Kinder“, in *Kinderkultur*, ed. Konrad Köstlin (Bremen: Bremer Landesmuseum für Kunst- und Kulturgeschichte): 11-18.

Bittnerová, Dana (2011). „Kultura dětí a dětský folklor“, in *Folklor atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti,* ed. Petr Janeček. Praha: Národní muzeum – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze: 13- 38.

Hlôšková, Hana (2001). „Moderné povesti – k doterajším výsledkom ich studia v zahraničnej folkloristike“. *Slovenský národopis*. 49:174-184.

Hrabalová, Olga – Zdena Jelínková – Pospíšilová, Jana – Šrámková, Marta – Toncrová, Marta (1980). „Jak žije folklór mezi dětmi“. *Národopisné aktuality.* 17: 31-38.

Janeček, Petr (2006). *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice.* Praha: Plot.

Janeček, Petr (2007). „Dětský numinózní slovesný folklor a jeho mezinárodní paralely“, in *Dětský folklor dnes. Proměny funkcí*, ed. V. Ondrušová & L. Uhlíková (Strážnice: Ústav lidové kultury): 90-105.

Leščák, Milan – Oldřich, Sirovátka (1982). *Folklór a folkloristika. O ľudovej slovesnosti*. Bratislava: Smena.

Koiva, Mare (1996). „Schoolchildren›s horror stories and their supernatural experiences“, in *Folk Narrative and World View. Vorträge des 10. Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählungsforschung (ISFNR) Insbruck*, ed. L. Petzold. Frankfurt am Main: 395-402.

Messerli, Alfred (1993). „Kinderfolklore“*,* in *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin – New York: de Gruyter: 1269–1278.

Opie Iona i Peter (1959). *The Lore and Language of Schoolchildren*. Oxford: Oxford University Press.

Panczová, Zuzana (2011). „Konšpiračné teorie a ich argumentačné stratégie jako príklad ideologických diskurzov“. *Slovenský národopis.* 59: 8-27.

Pospíšilová, Jana (1990). „O hrách a zábavách dnešních dětí“, in *Národopisné studie o Brně*, ed. M. Toncrová. Brno: ÚEF ČSAV: 172-184.

Pospíšilová, Jana (1994). „Lidová slovesnost a humor ve školních lavicích“, in *Tradičná ludová kultúra a výchova v Európe.* Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky VŠPg: 87-92.

Pospíšilová, Jana (1994a). „Die Identifikationszüge der gegenwärtige Kinderfolklore“, in *Folklore in the Identifikation Processes of Society*, ed. E. Krekovičová. Bratislava: Ústav etnológie SAV: 33-36.

Pospíšilová, Jana (2003). „Co si školáci vyprávějí“, in *Rajče na útěku,* ed. J. Pospíšilová. Brno: Doplněk a Etnologický ústav AV ČR: 17-72.

Pospíšilová, Jana, ed. (2003). *Rajče na útěku. Kapitoly o kultuře a folkloru dnešních dětí a mládeže s ukázkami*. Brno: Doplněk a Etnologický ústav AV ČR.

Pospíšilová, Jana (2005). „Kultura dětí“, in *Kultura – společnost – tradice – I. Soubor statí z etnologie, folkloristiky a sociokulturní antropologie*, ed. L. Tyllner & Z. Uherek. Praha: Etnologický ústav AV ČR Praha: 115-143.

Pospíšilová, Jana – Altman, Karel (2010). „Posměšky a přezdívky jako součást komunikace dětí a mládeže“. *Etnologické rozpravy*. 17: 108-119.
Pospíšilová, Jana – Uhlíková, Lucie (2011). „Dětská folklorní komunikace v rýmech – možnosti interdisciplinárního výzkumu“. *Slovenský národopis*. 59: 29-46.
Rajković, Zorica (1978). „Današnji dječji folklor – istraživanje u Zagrebu“. *Narodna umjetnost*. 15: 37-95.
Rühmkorf, Peter (1967). *Über das Volksvermögen. Exkurse in den literarische Untergrund.* Reinbeck bei Hamburk: Rowohlt.
Satke A. (1973). „Současná žákovská anekdota ve Slezsku a na Ostravsku“. *Český lid*. 60/2: 70-85.
Simonides, Dorota (1976). *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*. Wroclaw–Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.
Sirovátka, Oldřich (2002). „Kdo udržuje současný folklor?“, in O. Sirovátka. *Folkloristické studie*. Brno Etnologický ústav AV ČR: 33-41.
Šrámková, Marta (1981). „Funkce vyprávění u školní mládeže“. *Slovenský národopis*. 29: 89-93.
Uther, Hans-Jörg (2004). *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, Relilious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. Helsinki: Suomalainen Tiede akatemia.
Virtanen, Lea (1978). *Children's Lore. Studia Fennica 22*. Helsinky.
Virtanen, Lea (1987). „Aggression und Kindertradition“, in *Kinderkultur,* ed. K. Köstlin Bremen: Bremer Landesmuseum für Kunst- und Kulturgeschichte: 183-190.
Virtanen, Lea (2000). „Children's Folklore“, in *Finnish Folklore*, ed. L. Virtanen & T. DuBois. Helsinky: Studia Fennica Folkloristica 9.
Voigt, Vilmos (1981). „Otázky folklorismu a detského folklóru v súčasnom zkúmaní folklóru“. *Slovenský národopis*. 29: 101-105.

Jana Pospíšilová

FUNNY RHYMES AND HORROR STORIES – THE MOST LIVING PART OF CHILDREN'S FOLKLORE

SUMMARY

In the world of children, direct communication is carried out through various forms different from those of adults. Forms of children's communication are humorous or mocking verses, plays on people's names, various doggerel rhymes that are part of the children's repertoire along with anecdotes, stories from life, legends, urban legends and horror stories. We see these forms as part of the oral tradition; children's folklore passed down through play, interest activities and in school.

In this article I work with my own field research and collections gathered during the 1990s. My interpretations draw on studies by Oldřich Sirovátka, Lutz Röhrich, Milan Leščák, Lea Virtanen and

others. On the basis of my research among children in both urban and rural environments in the Czech Republic, my observation is that the most [vibrant] part of children's communication are humorous or mocking verses and sayings, and horror stories. The basic question of the article is whether there is a tendency toward superstition and belief in supernatural phenomena and beings (transcendence); I also talk about how laughter and mocking depend on various factors such as gender, age or the manner/degree of a child's socialization. Folklore genres and ways of communication in the children's world are limited to a certain age group; they do not cease to exist, however, when their bearers reach adulthood, but are passed down to the next generation of children, being subject to the process of transformation.

Софија М. Кошничар
Одсек за компаративну књижевност са теоријом књижевности
Филозофски факултет у Новом Саду
grinja@neobee.net

ИНТЕРТЕКСТУАЛНИ АСПЕКТИ ПРЕДАЊА У *WICKED* – РОМАНУ ФАНТАЗИЈИ ГРЕГОРИ МЕГВАЈЕРА[1]

АПСТРАКТ

Основни предмет разматрања овога рада су облици интертекстуалне цитатности предања и њехових варијетета у роману-фантазији *Wicked,* Грегори Мегвајера. Посебно су размотрени цитатни дијалошки аспекти нарације Романа с неким предањима северноамеричких Индијанаца, те библијским предањима. Акценат је на анализи варирања етиолошких предања о настанку света и живота, као и демонолошких предања о настанку добра и зла који кључно партиципирају у обликовану основне фабуле Романа и моделовању главнога лика, Елфабе.

Кључне речи: предања о настанку света, добра и зла, поетизација предања, варирање предања, интертекстуална цитатност, цитатни дијалог

* * *

Интертекстуална цитатност[2] омогућава да се на нов начин осветле поетика романа *Wicked*[3] и функционални аспекти предања који имају важну улогу у структурирању његове нарације. Интертекстуалне облике предања и њихово варирање, Мегвајер примењује као кључни поступак приповедног моделовања. Стога је у раду размотрена дијалошка цитатна кореспонденција између нарације Романа те неких *етиолошких предања* северноамеричких Индијанаца и *библијских предања.* Акценат је на анализи варирања предања о настанку света и живота, као и демонолошких предања о добру и злу. Облици интертекстуалности у роману *Wicked* уско су везани за грађење основне фабуле, његове сижејне мреже и конституисање главног лика — Елфабе. *Цитатност,* као облик интертекстуалности *претпоставља цитатну релацију која је*

[1] Истраживање на коме је заснован овај рад спроведено је у оквиру пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (број 178005), који се, под руководством проф. др Горане Раичевић, спроводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, уз финансијску помоћ Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[2] Цитат (од лат. cito – призивам, наводим). Цитација или цитирање су цитатни интертекстуални процеси, а цитатност је својство интертекстуалне структуре. Цитација подразумева дијалог као процес комуникације цитата и текста који садржи референтни цитат. "У интертекстуалном откривању дијалога, цитат може бити све што се у теорији књижевности помиње као елеменат у грађењу литерарног дела: коришћена грађа и извори, тема, мотив, лик или тип, стилска фигура, слика, симбол […] али и фабула у целини, и то као радња, сиже или садржај итд " (Константиновић 2002: 18). У раду су курзивом истакнути сегменти референтни за цитатну корелацију.

[3] Оригинал – Gregory Maguire (1995): WICKED, The Life and Times of the Wicked of the West, Christian Tenorio, USA (Parallel novel, Fantasy novel).

постала дубинским онтолошким и семиотичким начелом, доминантом неког текста (Ораић-Толић 1990: 11), а што јесте карактеристично за Мегвајеров текст. У ту сврху, романсијер примењује *интрасемиотичку цитатност* (цитатни однос се успоставља унутар поједине уметности) и *интерсемиотичку дијалошку цитатност* (цитатни однос се успоставља међу разним уметностима). „У цитатном суодносу туђе дјело постаје по Шкловском предмет, грађа властитиога поступка" (Ораић-Толић 1990: 10). У литератури хришћанске провенијенције честа је „библијска цитатност као основни модел према којему се равнају сва друга подручја […]: знаност, умјетност, практична комуникација" (Ораић-Толић 1990: 58). Мегвајеру управо та чињеница омогућава да, вођењем интермедијског цитатног дијалога (пре свега варирањем матрице фабуле и ликова цитатних извора) с библијским текстовима који су предмет ликовног стваралаштва с тематиком о Богомајци, Христу-детету и о његовом потоњем страдању на "крижном путу", креира сопствена литерарно-поетска предања, пресудна за обликовање главних наративних функцијских језгара и фабуле Романа у целини. При томе, своје литерарне верзије предања Мегвајер обликује по *„илуминативном типу цитатности* тако што цитатни текст креира нов и неочекиван смисао, узимајући туђ текст и његове цитате, само као повод за стварање властитих непредвидивих значења" (Ораић-Толић 1990: 45-46). Мегвајеров текст поштује оно што јесте *differentia specifica* илуминативног типа цитатности да "стари културни смислови постају нови [...] док се читатељ мора равнати према аутору, учити правила његове оригиналне цитатне игре" (Ораић-Толић 1990: 45-46). Романописцу то супериорно познавање особености интертекстуалне цитатности и владање техникама цитатног дијалога, омогућава надахнуту игру нових смислова који кореспондирају како с културном баштином, тако и са савременим глобалним културним контекстом.

По обиму подударања цитираног извора и новонасталог текста, у овом контексту су занимљиве две врсте цитата које Мегвајер најчешће користи: *непотпуни цитат* у коме се „фрагменти туђега текста придружују само дјеломице" (Ораић-Толић 1990: 18) и *вакантни цитат (псеудо цитат)* који сведочи о томе да „туђи текстови и цела претходна култура за нови текст нису битни, или да су битни само као негативно исходиште. Вакантни су цитати најрадикалнији облик интертекстуалне креације *ex nihilo*" (Ораић-Толић 1990: 19). У вези с тим, укажимо и на то да је „сваки *индикат* који на неки начин подсећа на неки туђи текст већ *цитат*" (Константиновић 2002: 20). Код Мегвајера се најчешће може говорити управо о *цитатима-индикатима*.

Због ограниченог простора, анализирана су само најважнија предања и њихове варијанте везане за еволуирање лика Елфабе. У роману се преплићу паганski и монотеистички погледи на свет, па су, у складу с тим, предања у *Wickid* вишеструко варирана. Важно Мегвајерово поетско предање о настанку света, везано је за Вилинску Краљицу Лурлину, с обзиром на то да га аутоцитацијом вишеструко варира. То предање романописац представља као једно: „од изворних предања која су претходила настанку Озијада" (121) фиктивног континента. Лурлина је „била уморна од *путовања ваздухом*. Стала је и позвала [...] извор воде скривен дубоко испод сувих земаљских дина. *Вода* ју је послушала и *сукнула у таквом обиљу да је земља Оз готово тренутно избачена увис* у свој својој грозничавој разноврсности" (121). Она је, затим, заспала, а након сна „се обилно олакшала (121) од чега су настале реке и језера. "Животиње су настале од *смотаних грудви земље које су избацили бујни биљни изданци.* Када се Лурлина олакшала, животиње су помислиле од силине потока, да је *потоп* [...] па су

очајавале [...] У паници, бациле су се у бујицу и покушале да пливају кроз Лурлинин урин. Оне које су се уплашиле и окренуле назад, остале су животиње [...]. Оне које су запливале и стигле до удаљене обале, биле су обдарене свешћу и моћи говора [...]. Отуд Животиње" (122) великим словом, мислећи, метафорично, на очовечена, одуховљена бића.

У компарацији с предањима северноамеричких Индијанаца (осим разлика у хронотопији, топонимима, именима и локализмима, као иманентним обележјима културе у којој су настале) заједничка инваријанта је, свакако, идеја да је живот настао у спрези воде и земље. Тако, јасну непотпуну цитатну паралелу наведеног поетског предања о Лурлини која је очигледно живела у *етеричним просторима*, па је, поставши *уморна од путовања ваздухом, створила земљу Оз и живот на њој* – запажамо у *Cherokee Creation Story*: "When the *Earth begun there was just water*. *All the animals lived above it* and *the sky* was beginning to become crowded" (Web- 4). Или: "Well, in the beginning also, water covered everything. Though living creatures existed, their home was up there, above the rainbow, and it was crowded" (Web-5). Или: "In the beginning the earth was covered with water" (Web-2). У *How the World was made – A Cherokee Legend*" суптилна је цитатна паралела са земљом *Оз* која је *готово тренутно избачена увис,* као острво: "The Earth is a great island floating in a sea of water" (Web-6). Непотпуна цитатност, везана за териколозност животиња и њихов постанак од *смотаних грудви земље које су избацили бујни биљни изданци,* запажа се у *The Legend of the Peace Pipes – An Arikara Legend.* У њој се, кроз развијену нарацију, вели да су жива бића настала од земље и траве, а затим се јасно каже: "They cleared themselves and space of grass and weeds so they could see each other's faces" (Web-3).

Да је Мегвајер изворе идеја тражио у предањима северноамеричких Индијанаца, осим предочених директних, непотпуних цитата, сведоче и индиректне индиције по целој структури нарације, као и *цитати ваканти*, као што су имена важних ликова романа попут: Корњачино Срце (отац Елфабине сестре Несарозе), Корњачин Оклоп (Елфабин брат), Богиња Слоница (принцеза племена Скрова), Хиљадугодишњи Пашњаци, дворац Кајамо Коу и многи други. Мегвајер користи и цитате-индикате језичке матрице поменутих Индијанаца, тако што извесни ликови, попут Корњачиног Срца: уместо уобичајеног говора у првом лицу сингулара, доследно користе говор у трећем лицу једнине; у интерперсоналној комуникацији, уместо уобичајеним именом, особу ословљавају перифразичним именом, по сопственом доживљају референтне особе: "Корњачино Срце дува стакло [...], а речи оставља Добром Човеку» (63), мислећи на Елфабиног оца – Фрекса; лаконски сажимају исказе. Тако Корњачино Срце језгровито дефинише стање у својој земљи Квадлинга, употребивши за то само једну реч: "страва" (62).

Следећа Мегвајерова верзија поетског предања је изведена из цитиране претходне "паганске приповести [...] и више нагиње унионизму" (122). Моделована је по начелима аутоцитатности и дијалошке цитатности с библијским Великим потопом. "*Потоп*, који се догодио извесно време *после постанка* [...] није настао због обилног Лурлининог мокрења, већ је то било море суза које је пролио Безимени Бог када је погледао Оз. *Безимени Бог је сагледао тугу која ће уништити земљу током времена, па је болно заурлао. Читав Оз је прекрила миљу дубока плима слане воде. Животиње су се одржале на површини помоћу старих стабала*, дрвећа ишчупаног из корена. *Оне које су прогутале довољно суза Безименог Бога биле су натопљене претераним саосећањем*

према свом роду, па су почеле да граде *сплавове* од остатака својих бродова. *Оне су из самилости спасиле свој род, а због своје доброте су постале нови, осећајни сој: Животиње*" (122-123).

Више су но очигледне Мегвајерове цитатне паралеле с библијском *Књигом постања* и *Великим потопом*[4]*,* почев од креатора потопа Бога – *Безименог Бога.* Ту је непослух узрок-мотив Божје казне. Бог вели: "крај сваком тијелу дође преда ме јер напунише земљу безакоња; и ево, хоћу да их затрем са земљом" (Библија, 5). "*Безимени Бог је сагледао тугу која ће уништити земљу, па је болно заурлао."* Сам потоп: Бог рече Ноју: "ево, пустићу потоп на земљу [...]. И наваљиваше вода све већма по земљи, и покри сва највиша брда што су под цијелијем небом" (Библија, 6). Безимени Бог је *болно заурлао. Оз је прекрила миљу дубока плима слане воде* (Божјих суза). Очигледна је и цитатна алузија на Ноја, његову арку и цео концепт његове библијске функције. Ту су цитатне паралеле везане за технику спасења из потопа: "И рече господ Ноју: начини себи ковчег од дрвета" (Библија, 5). Услов и начин спасења живота из потопа, такође су у цитатној корелацији: рече Господ Ноју: "узми са собом од свијех животиња чистих по седморо, све мужјака и женку његову; а од животиња нечистих по двоје, мужјака и женку његову" (Библија, 6). Библијске "чисте животиње" непотпуном илуминативном цитацијом кореспондирају са животињама *"које су прогутале довољно суза Безименог Бога",* док са "нечистим животињама" кореспондирају остале *животиње*. Јасна је и истоврсна цитатна паралела Нојеве богопослушности и његове љубави према живим бићима које је Господ створио, са животињама *"које су прогутале довољно суза",* па су због тога *биле натопљене претераним саосећањем према свом роду.* Због тога су почеле да граде *сплавове* од остатака својих бродова (алузија на Нојеву арку и божјег завештање које му је дато). *Оне су из самилости спасиле свој род, а због своје доброте су постале нови, осећајни сој: Животиње* (у контексту романа, ваља читати: очовечене животиње, тј. људи, односно лоза Нојевих потомака).

Потоња владарка светом у *Wiced* је Кумбричка Вештица. Мегвајер наводи разлоге њене реинкарнације: "изворно зло је био вакуум настао када нас је Краљица Лурлина оставила овде саме. Када се та богиња повукла, простор који је она запремала, преображава се у зло [...]. Тако, свака зла ствар постаје знак одсуства божанства" (84). Затим додаје: "Тако о злу мисле унионистички свештеници" (88). С тим у вези, путем *интерсемиотичке дијалошке цитатност* креира своје следеће предање: "У рукопису, старом [...] пронађена је *илустрација*, на којој је представљена Кумбричка Вештица" (132), а која је, заправо, иконички синкретизован цитат-индикат мита о Постанку, Богомајци и Богочовеку-Христу. "Вештица је стајала на некој превлаци која повезује два стеновита копна, а с обе њене стране су се протезале површине као небо плавог мора, са бело обрубљеним таласима, особеним и зачуђујуће силовитим. Вештица је у *једној руци држала звер непрепознатљиве врсте* [...] Она ју је *њихала у једној руци* [...] *која је љупко обухватала* мокра, *бодљама* прекривена *леђа звери. Другом руком је ослободила дојку из своје хаљине нудећи то створење да га подоји* [...]. Била је готово *мајчинског владања са сиротим дететом*. *Поглед јој је био замишљен или тужан* [...]. *Хаљина јој је била мутно светло плава"* (132). Да је писац потпуно свестан примењене цитатности уочљиво је већ из прве следеће његове реченице: "Та слика је деловала као нека врста хибрида митова о постанку [...]. Биле су ту воде потопа било да потичу

[4] Библија, Прва књига Мојсијева, поглавља 5-9, стр.4-8

из легенди о Лурлини, или о Безименом Богу" (132). Предочена екфраза слике, дијалошким цитатним поступцима, вишеструко кореспондира с референтним библијским предањима и библијским сликарством са темом Богородице и Христа, али шокантно, готово парадоксално цинично, изврће њен изворни смисао. Јасна је готово потпуна цитатност с многобројним портретима Богородице (код Мегвајера је у алтернацији с Вештицом) у *мутно светло плавој хаљини,* која у *једној руци држи* дете (Христа) *као да га њише. Другом руком је ослободила дојку из своје хаљине нудећи то створење да га подоји.* Владање јој је *мајчинско, а поглед замишљен или тужан.* Пејоративан је пишчев однос и према Христу, кога цитатно-перифразично представља као: *звер непрепознатљиве врсте,* или као *то створење.* Истицањем *бодљи* којима су *прекривена леђа звери* – Мегвајер потврђује цитатни дијалог указивањем на Христа и то алузијом на његово потоње страдање на "крижном путу" када је, окруњен бодљикавим венцем од трња, сам понео крст до Голготе где је на њему разапет.

Мегвајерова фантазмогорична предања у функцији су еволуирања хероине романа, Елфабе у Злицу, као реинкарнацију Кумбричке Вештице. Након седмогодишњег живота у самостану као Сестра Елфаба, њене сестре-дружбенице је шаљу на пут "са жељом да успе да се врати самој себи" (232). Добила је опрему за пут "мало личних ствари које сам имала при доласку у манастир: моје дуге рукавице, тамни огртач, прслуке, мараму [...] *корпу са лековитим биљкама – травама, коровима, мелемима* […] *и метлу* која симболизује покорност послу и вери" (232). Дакле, већ се по Елфабиној опреми и реквизити која јој је додељена при поласку, јасно запажа цитатна интертекстуална кореспонденција с предањима о вештици, као реинкарнацији зла. *Иницијација* Елфабе у вештицу се одвија по класичној схеми пута јунака у мономиту, где јунак, превладавањем препрека, стиче вештину и посебност вештака. Путовање кроз Кумбричку шуму и Кумбрички теснац, где заправо столује озлоглашена вештица, траје неколико седмица, током којих се јунакиња поступно трансформише. Путујући караваном том деоницом, Елфаба се "изненада сетила Кумбричке Вештице, оне њене двосмислене слике која је пронађена у библиотеци на колеџу *Три Краљице*: како стоји [...] опкорачивши континент, док доји или дави звер" (236) – истиче писац, парафразирајуци аутоцитат. У поменутој шуми, Елфаба стиче натприродну способност: „Ја сам *разговарала са пчелама* и рекла да желим да их водим са собом. Оне су на то пристале. Одсекли смо пањ и натоварили га у моја кола" (234). Она сама констатује: "Међу путницима сам већ прихваћена као Вештица. Нисам више сестра, сада сам Вештица" (244-245). Током пута, Елфаби поново пред очи искрсава стара слика "Кумбричке Вештице, како једном руком из потопа вади онемоћалу животињу, а другом руком спрема дојку да је подоји" (241). Овај варирани аутоцитат, који се у роману поновља три пута (семантика броја три у предањима, посебно у бајкама, има добро познату функцију истицања и потврђивања) сада је и најава битног догађаја. О самом чину иницијације Елфабе у вештицу, као реинкарнацију Кумбричке Вештице, сведочи следећа екфраза: „Зима је на помолу. Зауставили смо се на обали неког језера. На средини је било мало острво величине мадраца. Пелин је скочио у воду, привучен мирисом са острва, отпливао до тамо и из траве чељустима подигао лобању неке мале звери. Нисам могла добро да видим, али је *личило на бебу* [...]. Нисам знала шта ће Пелин да уради, он је пас ловац […]. Није било начина да се пређе вода – то би значило сигурну смрт. *Али моје ноге су ипак кренуле! Вода се претварала у лед док сам ја трчала – стварала се стопа, по стопа, леда испод мојих ногу. Сребрнаста плоча се тренутачно формирала,*

истурајући се напред, стварајући безбедан ледени мост до острва! [...] *чинило се као да је туда прошао неки чаробњак или вештица.* Мислила сам да нећу стићи на време и преклињала сам Пелина да отвори чељуст да отмем то створење. Видела сам да се оно тресло од страха и зиме. Његове бистре црне очи су биле збуњене и гледале су, спремне да осуде, или воле, као било које одрасло биће. Та звер је било *мајмунче* [...] сада безбедно, у мојој заштити" (245). У тој слици леденог моста, који настаје тренутачно испод њених ногу, постаје очигледно да се моћ Елфабе претвара у чаробњаштво. Слика леденог моста под Елфабиним ногама је, дакле, тренутак рађања нове Вештице. Мегвајер непотпуном цитатном техником поновља сцену са илустрације-предања о Кумбричкој Вештици, која, такође, спасава младунче звери, те узусима хомеопатске магије (слично се из сличног рађа) Мегвајер потврђује метаморфозу Сестре Елфабе у Кумбричку Вештицу. Уједно, поменута сцена је кулминациона тачка нарације романа од које настаје бифуркација предања о Кумбричкој Вештици и његово даље варирање, вештином цитатног дијалога – према предањима о злу (бајке о вештици) и добру (предања о животу светаца).

Након иницијације, Мегвајерова хероина улази у фазу самопотврђивања у вештичарењу тако што овладава *вештинама летења на метли* и *читања истине гледањем у огледало* – као поетским симболима вештице у верзијама предања о злу, која су обликована у бајкама. Свако овладавање вештином захтева труд почетника, тако да смо сведоци комичних дуела Елфабе са њеном непослушном партнерком: "Метла се подигла и онда срушила Елфабу на тур [...]. Метла се тргла напред и назад јогунасто, довољно да јој направи модрице на унутрашњој страни бутина" (306). Међутим, упорним вежбањем Елфаба ју је дисциплиновала. Напокон "метла се покоравала њеним захтевима" (306) и док је на њој летела "осећала се као ноћни анђео" (алузија на ђавола; 306). Овладавањем *вештине гледања у огледало*, које као ментални кључ, отвара врата највећих тајни –Елфаба стиче способност да се суочи, прво, са тамним и затајеним странама истине о самој себи, својој породици и другим бићима која су постала део њене чудесне биографије, да би кроз ту визуру сопственог живота, заправо читаоцима одговорила на многобројна занимљива питања која су нарацијом романа постављена.

Бифуркацију према бајци о вештици, Мегвајер развија помоћу Сариме, која је судбински везана за Елфабу тако што су обе делиле љубав истога човека, Фајера. Сарима, Фајерова супруга, алудирајући на Елфабу, својој и Фајеровој деци прича варијанте њихове омиљене бајке, које такође цитатно кореспондирају с предањима северноамеричких Индијанаца о добру и злу: "Вештица је уловила три мале лисице, однела их у своју пећину и хтела да их скува. Морала је да оде до Сунца да украде ватру. Када се вратила, била је уморна, а лисице су је надмудриле тако што су је успавале својом песмом. Када су вештици клонуле руке, из руку јој је испала ватра и сагорела кавез у коме су лисице биле закључане. Лисице су побегле из пећине и завијањем су дозвале Месец да на пећину спусти чаробна врата која вештица неће моћи да отвори. Од тада вештица не може да изађе из своје пећине (250). „И ту је зла стара вештица остала још дуго, дуго, јако дуго. 'А да ли је икада одатле изашла?' увек поново пита Нор, а Сарима увек исто одговара**:** "Још није" (275).

Трансформација и ресемантизација предања о Кумбричкој Вештици, потпуним извртањем његовога смисла у предању о Светој Елфаби – свакако сведочи о Мегвајеровој идеји да су добро и зло манифестација "једног целог" лице и наличје живота, које неминовно, истовремено, садржи и једно и друго. Пета Саримина сестра, којој је

Елфаба била симпатична, деци је радо казивала причу о *Светој Елфаби од Водопада.* Она је била "из Манчкина, баш као и ова Елфаба [...]. Била је прелепа да су је салетали сви мушкарци. Да би сачувала своју светост, отишла је у дивљину са својом светом књигом и само једним гроздом грожђа. И тамо су је прогониле дивље животиње и дивљи мушкарци, па се сакрила у једну пећину испод водопада: свукла се гола, прошла кроз водопад и ушла у пећину. Ту је читала своју свету књигу и молила се Богу. Када је појела све грожђе, изашла је из пећине и видела да је прошло много векова. На обали је сада било село. Мештани су се запрепастили јер су сви они улазили у ту пећину, и као деца и као орасли, у њој су се састајали љубавници, криле се највеће тајне [...], али нико, никада, није видео ту голу жену. Међутим, чим је проговорила, народ је схватио да је то Света Елфаба од Водопада и на том месту су подигли црквицу. Она је благословила децу, помагала старе, лечила болесне [...], а онда је, опет, ишчезла иза водопада са једним новим гроздом грожђа. Тада су је људи видели последњи пут" (283-284). И ово предање, настало непотпуном цитатношћу, пре свега топоса пећине, кореспондира с предањима северноамеричких Индијанаца. Примерице, "When the world was new, the ancient people […] lived under Earth. There were […] three cave worlds, one below the other" (Web-7). Међутим, чини се, да је основна пишчева интенција била да се цитатно поигра с многобројним хришћанским предањима о животу светица и чудотворки, те клишеима њихове рецепције.

ЛИТЕРАТУРА

Библија (1975), Београд, Британско и иностранo библијско друштво.

Константиновић, Зоран (2002). *Интертекстуална компаратистика*. Београд: Народна књига, Алфа.

Мегвајер, Грегори (2008): *Злица - живот и време Зле Вештице Запада.* Београд: Book & Marso.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (2006). *Од бајке до изреке.* Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

Ораић Толић, Дубравка (1990). *Теорија цитатности*. Загреб: Графички завод Хрватске.

(Web-1) „Native American Indian Legends - The Creation Of the World"
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/TheCreationoftheWorld-Pima.html> Web 25. 12. 2011.

(Web-2) "The Jicarilla Genesis - A Jicarilla Apache Legend"
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/The-Jicarilla-Genesis-Apache.html> Web 25. 12. 2011.

(Web-3) "The Legend of the Peace Pipes -An Arikara Legend"
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/The_Legend_Of_The_Peace_Pipes-Arikara.html> Web 25. 12. 2011.

(Web-4) "Cherokee Creation Story"
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/CherokeeCreationStory-Cherokee.html> Web 25. 12. 2011.

(Web-5) "Earth Making - A Cherokee Legend"
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/Earth-Making-Cherokee.html> Web 25. 12. 2011.

(Web-6) “How the World was made – A Cherokee Legend”
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/HowTheWorldWasMade-Cherokee.html> Web 25. 12. 2011.
(Web-7) “How the Hopi Indians reached their World - A Hopi Legend”
<http://www.firstpeople.us/FP-Html-Legends/HowtheHopiIndiansReachedTheirWorld-Hopi.html> Web 25. 12. 2011.

Sofija M. Kosnicar

INTERTEXTUAL ASPECTS OF BELIEF IN WICKED – A FICTION NOVEL BY GREGORY MAGUIRE

Summary

The main consideration of this paper is focused on the intertextual forms of legends and their variations in fictional prose, an example of which is the novel Wicked-The Life and Times of the Wicked Witch of the West, a fantasy novel (Parallel novel) which at the same time allegorically relates to the modern-man problems in the era of a worldwide political, economic and cultural globalization.

First of all, the dialogue aspects of the narration in the novel are related to certain etiological and demonological legends which in Maguire’s prose take three basic forms: a short report, a fabulated situation, and a narrative in sequels. Special attention is paid to the analysis of varying etiological legends about the origin of the world and life as well as to demonological legends about the origin of Good and Evil, where the main actors are Fairy Queen Lurline, Time Dragon, Wizard –Dwarf, Kumbric Witch, Holly Elphaba/the Wicked-Wicked Witch of the West etc.

Taking into consideration Maguire’s skillful literary interlacing of pagan and monotheistic views of the world, some dialogic intertextual and intermedial relations (verbal text/visual art text) are also discussed, as well as variations of these stories with some biblical traditions (the Holy Scriptures; Christmas and Easter customs, etc). The dialogic influence of legends on variations of the fairy tale about the wicked witch and the good fairy is also discussed (the variant with Aristaeu’s bees).

The narratological aspect of the compositional function of the legends and their variations in the narrative structure of the novel Wicked is also discussed, as well as development of fabula and plot network, since characters from tradition and fairy tales are reincarnated in the characters of this book. It is observed that proteism of characters and variations of the fabula – whose polyphonic structure follows the classic pattern of adventure through a permanent intertextual dialog with characters and variants of narration found in legends and fairy tales – are the

key mechanisms of building and developing the prose in this fictional novel. It is basically a monomyth about the illusion of Good and Evil, about the life path of the heroine/anti-heroine and her diabolical developmental progression from Elphaba, then Saint Elphaba, and finally into the Wicked-Wicked Witch of the West. In relation to this, forms of the dialogue between the Maguire’s novel and the fictional novel The Wizard of Oz by L. Frank Bauman are also discussed. The characters in The Wizard of Oz (Dorothy, the Scarecrow, the Lion, the Tin Man, the Good and the Wicked Witches, the Wizard, etc) also actively participate in the structure of Wicked as actors in varied stories and as actors of the basic story of the mentioned monomyth and significantly influence the flow of narration and plot.

Бошко Ј. Сувајџић
Филолошки факултет Универзитета у Београду
bosko.suvajdzic@open.telekom.rs

ЂАВО У МЛИНУ[1]
ФИГУРА ЂАВОЛА У ДРАМАМА МИОДРАГА ЂУКИЋА

„А земља се поквари пред Богом, и напуни се земља безакоња“ (*Постање*, 6, 11).

„Србија у тамном вилајету, у паклу свог вековног усуда, па још и у транзицији, планета у предворју апокалипсе, под глобалним дејством лихварске интернационале – ето дивне инспирације за песника“ (М. Шеварлић).

АПСТРАКТ

Млин је црна комедија и драма апсурда, заснована на гогољевској и глишићевској фантастици, као и на поетици народног предања. Архетипска и апсурдна, иронично-гротескна и смртоносна пастирска игра пуна је асоцијација на савремени положај Србије у контексту суноврата универзалних хуманистичких вредности којима прису-ствујемо. У драми *Млин* у интертекстуалном и интержанровском ткању укрштају се потке библијских и апокрифних прича с мотивима из античке старине, народним веровањима и пословицама, историјским екскурсима и филозофским опсервацијама.

Кључне речи: млин, ђаво, демонолошко предање, вампир, метафора, савремена српска драма, апсурд, гротеска

* * *

У драмама Миодрага Ђукића[2] (*Стриптиз код Џакера*, *Сомнамбули*, *Лабудово језеро*, *Млин*, *Уговор*, *Кочијаш*) фигура ђавола се остварује у различитим контекстима – од демонске процесије у Топлицама, преко мотива продаје душе ђаволу и путовања на други свет у ђавољој режији, с Мајстором као путовођом – али са истовр-сним функцијама и смислом. Да означи слободну, бунтовну вољу индивидуе против воље Космичког законодавца, да искаже субверзивну храброст са маргине и означи размере и последице глобалног суноврата Бога.[3] Апокалиптичко поимање савремене

[1] Овај рад настао је на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

[2] МИОДРАГ ЂУКИЋ (1938-2010) писац, аутор драма *Стриптиз код Џакера, Потраживање у мотелу, Александар*, *Кисеоник*, *Крtичњак*, *Светионик*, *Млин*,*Уговор*, *Вила метаморфоза*, *Кочијаш* и др. Драме су му извођене у Народном позоришту у Београду, у Зрењанину и Нишу. Штампане су у часопису „Театрон“ и у едицији “Савремена српска драма” Удружења драмских писаца Србије. Изведене радио-драме: *Чудан стриц*; *Метална куглица која се котрља*; *Наследници*; *Др Келава*; *Превер*; *Гогољ*; *Раде Драинац*.

[3] СОФРОНИЈЕ: „Што?! Ако је Бог направио човека, ко што ти кажеш, по свом обличју, а

цивилизације у Ђукићевом драмском стваралаштву почива на метафизичкој константи зла која има у основи етнопсихолошко схватање постојања једног Архидемона који управља човековим поступцима и обликује његову трагичну судбину. Свет као гротескно царство апсурда и апсурд као метафизичко наличје света је најстабилнија константа Ђукићевог драмског стваралаштва (Илић 2010: 67).

У драми *Млин* у интертекстуалном и интержанровском ткању укрштају се потке библијских и апокрифних прича с мотивима из античке старине, етнографским детаљима, историјским екскурсима и философским опсервацијама, уз народне пословице, изрека и др. И све то у једном непојмљивом језичком пандемонијуму, лексичкој разобручености, дидаскалијама које су мали филозофски есеји и суптилне поетске студије, фразеологизмима који враћају првобитној супстанци језика, свеколикој ражагрености сунца и крви. Топлички крај је осветљен са становишта познаваоца менталитета његових житеља, изнутра, из саме основице сељачке културе и обичајности. Социокултурна мапа источне Србије рашчлањена је болно и потресно до најситнијих етнографских детаља:

„*Пред собом, дакле, имамо мрачну глобалну метафору, чије линије значења не извиру из апстрактних уопштавања, већ из митских дубина тла и етнопсихологије, али и из конкретних асоцијација везаних за тренутак у којем живимо. Та симбиоза значењских нивоа твори, у крајњем исходу, конзистентни ауторски микрокосмос што симболички одсликава поноре наше колективне судбине*“ (Шеварлић 2006: 46)

У драми *Млин* есхатолошки догађаји смештени су у контекст прослављања празника Духова (Тројица), који у Топличком крају, као и другде у Србији,[4] подразумевају активирање културног кода обичајних и обредних радњи повезаних с култом мртвих. Русалије су општесловенски празник (в. Виноградова 2000: 141-195) који је хришћанска црква повезала са слављењем Тројица, посвећен умрлим прецима, уз обичаје који су снажно везани за култ плодности (Недељковић 1990: 199). Већина тројичких обичаја везана је за воду. У склопу овог празника практиковане су обредне поворке девојака (*русалке*, са којима се код нас често поистовећују *краљице*), ритуална исхрана, опходи маскираних поворки, обичаји везани за стоку, кићење зеленилом, разноврсне забране.[5]

човек постао од мајмуна, зна се да би онда и он моро имат’ реп. Али он није вегетаријанац, но већи месождер од мене, гаји нас у генерацијама на својој фарми и кад стигнемо за косидбу све нас са апетитом прождере, ко да никад били нисмо. Ко је измислио болест, злочин, рат, концентрационе логоре, природну смрт ако није он“ (Ђукић 2006: 89).

[4] „О Духовима код Срба у Војводи најзначајније место у обичајној пракси имале су радње везане за култ мртвих. Опште је веровање да се о Духовима отварају гробови и да се са мртвима може тада разговарати. Празник са приближно истим временом празновања посвећен култу мртвих имали су и други народи. У класичној Атини с пролећа се празновао празник мртвих. Веровало се такође да тада мртви устају из гробова и иду у поворци, а тај се дан звао празник ружа.“ (Босић 1996: 321)

[5] “Празник за који је најчешће везано извођење краљичког обреда – Духови/Тројице, као и читава недеља након њега која је у традиционалној кулотури познатија под називом *Духовска/Русална недеља*, повезани су с врло комплексним религијским представама. Наиме, по мишљењу истраживача који су се бавили проучавањем ове проблематике, већ сам назив *русална* указује да је у то време прослављан стари словенски (а можда и индоевропски) празник са оваквим називом. *Русалије* су биле општесловенски празник повезан с култом пролећног биља, плодношћу поља, као и култом воде (мољењима за кишу), те је стога био кулминација народног паганског славља у периоду између завршетка пролећа и почетка лета.“ (Јокић 2012: 36-37)

У оквиру прославе Духова организоване су, под црквеним окриљем, литије, у којима је главну улогу имала млада и ритуално „чиста“ девојка, што је у *Млину* креативно употребљено у стилизацији демонске процесије јуродивој сеоској лепотици Цујки.

Већ у уводној секвенци дата је хронотопска перспектива којом се активирају основна метафизичка исходишта радње. Све се дешава у обредно време општесловенског празника за мртве и тројичких хришћанских светковина по космичкој вертикали света, оивиченој граничним тачкама на небу и на земљи (*месец* : *вир*):

Топла летња ноћ. Горе озвездано небо на којем доминира месец у облику паука са шест раскречених длакавих и црних ногица и испупченим трбухом који исијава сребрну светлост. Доле је дубок вир који стално жубори, повремено клокоће, крклја и сркће.“ (Ђукић 2006: 10)

Млин је црна комедија и драма апсурда, заснована колико на гогољевској и глишићевској фантастици, толико и на поетици народног предања.[6] Архетипска и апсурдна, иронично-гротескна и смртоносна пастирска игра пуна је асоцијација на савремени положај Србије у контексту суноврата универзалних хуманистичких вредности којима присуствујемо. Особито је иронија заступљена у мотиву америчких „усрећитеља“ који су конститутивно изједначили пред својим законима злочин и жртву, ђавола и Бога:

МР ЦОЈЛЕ: *Код нас у Америка Бог и ђаво заштићени са Конституција. Влада подржава више Бог, али Девил јавно не напада, зато што он има тамо свој бренд и своја црква са моћни свештеници. Богати*(Ђукић 2006: 12).

Може ли моћни амерички Бог да надвлада злобног и потуљеног православног Ђавола и донесе еколошки рај у Топлички крај, чист ваздух и благотворни библијски потоп, којим ће се очистити све пошасти на том простору, или ће задрти, себични, завидљиви топлички Ђаво однети јалову победу и остати целога века у Млину да самога себе изједа, џангриза, подмеће, злокоби, псује, цепидлачи и дави без реда и разбора у овим српским гудурама?!

То да је млинар ђаво, који се као такав једини може равноправно носити са својим рођацима, позната је ствар у демонолошким предањима.[7] Ђурка је странац, „извањац“

---

[6] „Односно, нашој народној наративној традицији баш као и у уметничкој нарацији, поготову у глишићевској фантастици, млин је синоним нечистог места, стециште злих сила, те стога и готово унапред задати, утврђени симболички код. Подразумева се да је млинар дослуху са тим силама као врста њиховог опслужитеља, Са истих извора проистиче кодификација сеоског попа Живојина и ђакона Нађка, врачаре Роксанде, чобанице Цујке и њеног слепог оца, хармоникаша Милоја. С друге стране, чобани и чобанице суочени с натприродним бићима пристижу из древног контекста европске и поготову медитеранске пасторале како би припомогли да Ђукићев Млин у једном аспекту буде налик на његову, што ће рећи драстично посувраћену и досувраћену, до црне комедије и драме апсурда, хорора и гран гињола доведену “верзију” Богојављенске ноћи! Да би се то постигло неопходни су лешеви што плутају у пакленом воденичном виру, убиства у стању махнитости и демонске појаве попут паука Милеуснића“ (Игњатовић 2006: 50)

[7] Тако, у једном предању о Дабиној воденици, које је забележено у околини Београда, каже се да је једино демонски млинар могао да сачува млин од нечистих сила: „Једнога дана тако дође и некакав Даба из Босне и понуди се да буде воденичар. Био је то алчак човек: храмао је на десну ногу, био сакат у леву руку, а имао разроке очи. Одвраћали га сељаци говорећи му да су многи и бољи и јачи од њега ту изгинули, али Даба навали као дим у очи да га приме, па да га приме. – Не бојте се ви за мене! – говорио је редовницима. Мене је крај воденице родила вила, а отац ми је био ђаво, па на мене сада неће ни виле ни ђаволи. Ако вам се ја не одржим као воденичар,

који има демонски педигре, испричан у локалној предању о рођењу јареће детета[8] од оца Бугарина, ратног заробљеника, и мајке млинарке:

Истина, није запамћен случај да је коза родила човјека, ал' одмах послије рата прича се овдашња млинарка родила јаре. Четири ноге, лијепо ко уписано, ал' право јаре. А очи крупне, разумне, трепавице дугачке и подвинуте, њушка само што не проговори (Ђукић 2006: 14).

С локалном предањем преплићу се асоцијације о Гвозденом пуку, из историје Топличког краја и српско-бугарским ратовима:

Није могла да прифати дијете зато јој га, изгледа, ванбрачно направио неки Бугарин, ратни заробљеник и прави ђаво. Уфатио га Гвоздени пук док је ту горе, у млину, кла' кокошку овдашњој млинарки, локалној караконџули, па се луда вјештица сажалила, био је много лијеп, и узела га за слугу иако су јој Бугари побили цијелу фамилију и све их 'нако раскомадане и крваве бачили у ова вир (Ђукић 2006: 15).

Вир је антропоморфизована утроба света, *axis mundi*, дубина зачарана, што сркће и клокоће и прелива и упија и усисава све у себе. На Духове, у раскалашној, распусној атмосфери светковина, у моћном, фелинијевском замаху радње, одвија се ритуална сцена свеопштег клања, ждрања и кркања, убијања, черечења, комадања, опсцених игара, скаредних задиркивања и шала:

ЂУРКА: *Што се љутиш, сунце? Зар нећете данас поклат' на стотине јагањаца и оваца, и говеда и свиња, и живине, данас и поп Живојин мрси, цела Топлица ће се искеребечит' од локања и ждрања... у црно ћете завит' све што гаче и кокодаче, муче и мекеће, што скичи од среће и скаче од радости због овог лепог и топлог јутра, због сунца које тако издашно жари и пали да зелену траву и без кошења у жуто сено претвара* (Ђукић 2006: 21).

Таутолошким набрајањем и нагомилавањем ономатопејских глагола сугерише се паклена грађа и вавилонско разногласје животиња које су справљене за клање:

Овце и јагањци блеје, козе и јарићи мекећу, говеда мучу, свиње грокћу и скиче под ножевима касапина, патке и гуске гачу, обезглављене кокошке лепршају крилима и високо одскачу од пода као да играју балет у модерној кореографији. Општи покољ животиња ствара поток крви која узаврео отиче у вир. Спрема се мрсна народна гозба. Мизансцен има архаично обележје жртвених ритуала и вашарску атосферу (Ђукић 2006: 38).

Људи су у овом комаду заједничари и партнери са ђаволом. Дења, Јанаћко и Танаско напаствују Цујку и терају је у вир. Паук Милеуснић, Ђуркина десна рука, коловођа је овог злокобног бестијаријума, људско-животињског колоплета зла, пример еманације демонског у човеку и људског у демону. Миодраг Ђукић воли да се иронијски и аутоиронијски поиграва именима. Тако је главни јунак можда аутоиронијски анаграм самога аутора – Ђу(р)ка; Марклен је изведеница од имена Маркса и Лењина, како је то већ одлично приметио Срба Игњатовић; ту је и Цујка, „небеска невеста", јуродива и млада траварка, сеоска лепотица, ћерка слепог хармоникаша Милоја. Посебно је упечатљив лик професора-интелектуалца Софронија, лик Великог ждерача, таманитеља стоке, пића, јарића, прасића, перади и друге живине.

нико вам се одржати неће" (Радовановић 1972: 66-68).

[8] „*Сотоња* је невидљива, али може да се појави у облику јарета или неког другог живог створа" (Ђорђевић, М. Овде према: Раденковић 1997: 20).

СОФРОНИЈЕ: *Брзо! Кољи и пеци, постављају вериге, свуда пали ватру! Не ваља се данас да се гладује; ни слепац ни клепац, ни музикант ни практикант, ни просац ни косац, ни радник ни јадник, сви морају имат' данас музике и хљеба у изобиљу, и меса и ракије, не бој се ч'а Милоје мој ти свир'оје, ди ми је бардак?! Децо, по суво грање! И ти, Кирило. Јес' обуко гаће? Трк у шуму!* (Ђукић 2006: 39).

У драмама Миодрага Ђукића присутни су неке од елементарних одлика поетике предања, као што су изломљеност композиције, асоцијативно низање догађаја, фрагментарност драмских секвенци, непостојање видљивих кулминативних тачака, прожимање субјективних доживљаја са етнопсихолошким аспектима традиције, суочавање човека са демонским, што је у драмама Миодрага Ђукића најчешће суочавање човека са самим собом: „Тиме овде долази до мешања светова односно до глобалне опозиције натприродног и свакодневног, баналног" (Karanović 1987: 222). С друге стране, у драми *Млин*, као и у другим Ђукићевим драмама (*Светионик*, *Стриптиз код Џакера*, *Кочијаш*, *Уговор*), плени фини интелектуални отклон од свакодневице, иронично-сатирични приступ друштвеним збивањима.

Демонолошко предање је супстрат веровања, обичаја и застрашујућих жеља, фантазије која продубљује стварност уместо да је учини подношљивијом (Dandes 1984). То чине и „оностране" Ђукићеве драме. Највећи „формални" недостаци Ђукићевих драма заправо су њихове највеће врлине: лексичка разобрученост, ерудитна ширина, етнопсихолошки аспекти, гротескно извртање чињеница, преувеличавање или пак изобличавање стварности и др.

У Ђукићевој драми међу људима и демонима не постоји однос амбиваленције, већ коегзистенције, међусобног прожимања. И прождирања. Силе Зла, несрећна русалка Цујка[9] и пауколики демони с вампирским створом Милеуснићем, те врховни архидемон који им даје смисао и опредељује места и функције, нису ни надређене ни подређене силама добра. Оне су им комплементарне. У драми се користе типске одлике воденог демона, који столује у воденици.[10]

Од свих табуисаних места у народним веровањима једно од најважнијих станишта демона јесте воденица, односно млин. Нечиста сила у воденицама се материјализује и као *виловско коло*, на које смртник не сме да нагази (Стојановић 1995: 39-40). „У предању *Вампȉр и воденичáр*, вампир је запосео воденицу и у селу давио све воденичаре. Осим људи, ово хтонско биће напада и стоку. Житељка села Лужнице приповедала је како јој је крава испуштала чудне звуке и није хтела ни да једе ни да пије. То се десило непосредно пошто је у селу умрла једна жена – Мара. Закључили су да се

[9] "Русалке - Водене виле за које су Стари Словени веровали да потичу од душа рано преминулих девојака и жена, махом утопљених и којима нису одате посмртне почасти, па су се појављивале о старом општесловенском празнику за мртве, Русалијама, чинећи тих дана људима разне злобе. Како је овај празник падао у време хришћанског празника *Духова* (в. Русална недеља), то се закључује да су са тим паганским празником у вези и наше краљице које су се изводиле о Духовима а које су се, поред назива краљице, називале и русалке и русаље" (Недељковић 1990: 199).

[10] „Лик и моћ воденог демона могу се допунити веровањима из других крајева Србије. У целој источној Србији између Дунава, Тимока и Мораве, било је веома развијено веровање у воденог демона. Ово митско биће замишљано је као кепец, дугог носа, изразито мађав, са брадом до појаса. Ноге су му биле налик на козје, а на глави је имао рошчић и козје уши" (Зечевић 2008: 228).

умрла повампирила и ушла у краву...” (Благојевић 2004: 239). Скоро свака воденица у Србији крије неку грозну тајну о злочину, убиствима, проливеној крви (Босиљчић 1971: 68-69)

Константа Ћукићеве драме су стални преображаји јунака.[11] У *Млину* се испољавају најразличитији модалитети вампирске трансформације: људи се претварају у животиње, птице, инсекте. Преображавање у животиње почива на веома старом анимистичком веровању о дуализму душе и тела (Буркхарт 1993: 71–72). У народним веровањима, вампир је веома близак вукодлаку, с којим се често меша (в. Раденковић 2009: 279-287).

Паук Милеуснић даје симболички обол ове драме мотиву вампиризма. Паук у српском народном веровању и предању има опречна, у потпуности амбиваленетна значења: „У нашем народу се двојако мисли о пауку. У Србији се верује да треба убити паука чим се спази. У Алексиначком Поморављу има изрека: Скин се с коња, па уби паука (то јест нека те не мрзи скинути се с коња да убијеш паука кад га где спазиш), јер он први почне мртвацу пити очи“ (Ђорђевић 1958/2: 243).

Поред библијске приче о потопу, у *Млину* су присутни и мотиви из античке митологије, пре свега култ богиње Артемиде.[12] Мит о Актеону, беотском херојy, сину Аристаја и Кадмове ћерке Аутоноје, којега је, према античком миту, расрђена Артемида претворила у јелена, а затим нахушкала његових педесет паса, који су га растргли, јер ју је видео нагу како се купа у извору (Срејовић – Цермановић-Кузмановић 1979: 15).

Гротескно-сатиричне бошовске фигуре у Ћукићевим драмама обликују живописне призоре страшног суда, пакла и смртних грехова. Исходиште фантастике је у гогољевско-глишићевској књижевној традицији, али се у њој не исцрпљује.[13]

Људи, демони, свештеници, додоле, педофили и монголоиди, озверени пастири и упастирене звери, демони, птице, животиње, гмазови, небеска тела, временске прилике, све се то комеша, ври је, расте, сркће, клокоће, хучи, пропиње се из себе,

[11] “У народним веровањима балканских Словена ђаво се различито описује. Преовладава схватање да је ово биће у људском облику, да има реп и рогове, козје ноге и да је црно. Заједничка особина је да се може претварати у разне облике, најчешће у животиње и људе“ (Раденковић 1997: 25).

[12] „Лук и стрела су Артемидини атрибути, затим буктиња и Месечев срп, атрибути азијских богиња са којима се Артемида идентификује. Њој је посвећена медведица (у Аркадији и Атици) и пчела (у Ефесу); њене најомиљеније животиње су кошута, лав и пантер. Прате је пси, а у локалним култовима и митовима важну улогу има и дивљи вепар. Од дрвећа освећена јој је палма, мирта и маслина“ (Срејовић - Цермановић-Кузмановић 1979: 55).

[13] „Мислим да нећу погрешити ако овој фантазмагоричној гротески нађем узор, осим у раније споменутом, и у деликатном подразумевању гогољевске фантастике као легитимне светске књижевно–културне баштине. Таквом се она, уосталом, указивала већ Миловану Глишићу а нема ни најмањег разлога да у Ћукићевом примеру буде другачије. Принове Ћукићевом контексту пружају сеоски функционер Марклен (изведеница од имена Маркса и Лењина) и бизнисмен, препородитељ, архитекта и “наш Американац” мистер Цојле. При томе Марклен има атрибуте олињале, бивше власти која, у недостатку квалитативно нових представника, и даље, готово по сили инерције, не одвише убедљиво и постојано, али макар повремено ипак некако функционише (по принципу: “једном власт, увек власт”). Да је другачије Маркленов глас би беспоговорно грмео; овако се и он повремено утапа у мноштво или и изостаје“ (Игњатовић 2006: 51).

стреми некуда, растаче под жеравим сунцем, под жмигавим месецом. Све презрева, расплињава се, претаче у муљ, разлива као чир, увире у Вир. Дионизијски призор свеопштег стењања и бректања, занесености еротским и путеним, макабристички је осенчен злокобном природом народних оргија и светковина. Све се започиње и завршава у злоумљењу, у крволиптању, птицелоштву, у грозним призорима насиља и аутодеструкције. Иако је оличен у Бугарину Ђурки, Ђаво не долази споља. Ђаво је унутра, у тим ситним, коштуњавим душама чворноватог сељачког накота у Топлици, којега никакав ђаво, и никаква ђаволља неподопштина не може надмашити.

У драми су вешто драматуршки обликовани споредни токови, као што су Миладинова потрага за печеном свињском главом, Кирилов лов на зеца, Ђаволља свадба Принца таме и његове утопљене изабранице, демонске Русалке, као контрапункт Небеској свадби којом се сва природа кити плодом, узрастом, благомирисима, боголикошћу и берићетом. Све је спремно за Валпургијску ноћ у Топлици.

Када је реч о ликовима, они би на први поглед могли да се сместе у постојеће обрасце. Слепи хармоникаш Милоје је тип рапсода усмене културе, Цујка је сеоска лепотица, опседнута тајанственим и егзотичним Млинарем, несрећна утопљеница; пастири који у ренесансној пастирској игри еротском разузданошћу славе природу, страст и живот, овде су сурови, гнусни силователји и убице. Издваја се тип „усрећитеља“: Марклен, локални комунистички функционер, и мр Цојле, натурализовани Американац српског порекла, који хоће да поплави Млин и Топлице и подигне нову Вавилонску кулу.

Говор ликова дијалекатски је издиференциран. Истовремено, језик Ђукићевих драма дубоко је симболички.[14] У језичко-стилску текстуру учитавају се из ризнице народне традиције бројни фразеологизми, клетве, басме, загонетке, лирске песме, пошалице. Посебно је ангажована заумна емоционалност басме:

ЦУЈКА: *Устук, устук, бедо, враг те зове на вечеру, говно ти за вечеру, дрвена ти постеља, каменом, вретом, шилом, огњилом... Устук, устук проклети, ход'те амо вештице, виле, ветрови, ђаволи...баците их у купину, у пртину, у врзину да их псето изеде, да их куја посере секиром, да сечем ватром, да горим, тамњаном да кадим...* (Ђукић 2006: 29).

Гротескни елементи се очитују и у накарадно успостављеном савезу између крста и петокраке, црквене литије и омладинског активизма, све у циљу разбаштињења ђавола и лишавања његових демонских моћи:

МАРКЛЕН: *Дошло је, дакле, врјеме, оно... боље је рећ' неврјеме да се пиша у исту тикву, и ви богомољци и ми комунисти, јер само уједињени и уз помоћ мистера Цојла можемо да се попнемо на велико брдо, удахнемо чист ваздух и из свег гласа подвикнемо* (Ђукић 2006: 57).

[14] „Ђукићев језик, такође, зазире од конвенционалности реалистичког исказа. Он је симболичан, сиров, фарсичан и гротескан, набијен разорном енергијом – он не служи стварној комуникацији, какве у овој драми и нема. Језик представља нарочиту креативну особеност овога комада. То је језик што га је аутор створио за потребе управо овога и оваквог дела. Реч је о надасве живописном конгломерату наших јужних наречја, који асоцира на вавилонско, библијско "помјатениje јазиков", до којег долази онда када је слика света замућена, па језик више не изражава сувисли координантни систем појмова, не представља, дакле, израз система вредности, нити постојани мост за међуљудску комуникацију“ (Шеварлић 2006: 48).

Ђаво Ђурка је од почетка на сцени. И поред тога што је супротстављен људима, Зло није основно обележје Ђаволовог лика.[15] За разлику од лика ђавола у народним причама, Ђукићев Ђурка није ни лукавац, ни глупак. Није ни реметилац људског реда и хармоније. Пре је установљивач вишег реда и складније хармоније. Није ни галамџија, нити обмањивач. Лојалан је својој љубави, у животу и у смрти. Није ни кушач људских врлина и слабости, јер међу топличким сељацима и поратном интелигенцијом, међу омладинским одредом и сеоским функционерима, нема он шта нити кога, нити чему да искушава. Пад човека је већ такав и толики да и сам ђаво њиме мора бити засењен и осупнут:

ЂУРКА: *Па шта ако сам Бугарин, и мене је Српкиња родила. Заборавио си да мене метак не бије и гвожђе не сече, ја сам ти чисти симбол слободе и бесмртности, рођен за мрак да светлим у њему и показујем пут залуталима и изгубљенима. Створен сам за весеље и музику, за радост да сведочим, а не тугу и жалост, лудило и глупост вашег подмуклог сељачког менталитета* (Ђукић 2006: 77).

У Ђукићевој изврсној драми *Млин* је глобална метафора Света. *Млин* је процес, стање духа. Жрвањ који у мливо празнине уткива нити смрти и пропадања, воденички камен који притиска Србију и коме нико и ништа не може наудити. Унутра се свет дезинтегрише и растапа, сељаци се претварају у инсектоиде, паукови бацају мрежу и обилно се госте њиховим узалудним месом. А млин весело тандрче. До Судњег дана.

ЛИТЕРАТУРА

Благојевић, Гордана (2004). „Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампиру“, *Гласник Етнографског института САНУ*. LII.

Босиљчић, Милан (1971). „Тајна воденице у Мачковцу“. Расковник. IV/ 13: 68-69.

Босић, Мила (1996). *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад: „Прометеј“.

Буркхарт, Дагмар (1993). „Веровања у вампире у југоисточној Европи“. *Расковник*. XIX/71-72.

Виноградова, Л. Н. (2000). *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва.

Dandes, Alan (1984). „Ka psihologiji predanja“. Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja. 30: 310.

Ђорђевић, Тихомир (1958/II). *Природа у веровању и предању нашега народа*, II књига, Београд, СКА, Српски етнографски зборник, књ. LXXII.

Ђукић, Миодраг (2006). *Млин*. Савремена српска драма, књ. 27. Београд: Удружење драмских писаца Србије, Позориште „Модерна гаража“, Културно-просветна заједница Београда.

Зечевић, Слободан (2008). *Српска етномитологија*, прир. Бојан Јовановић, Божидар Зечевић, Београд: Службени гласник.

Игњатовић, Срба (2006). „Црна комедија као пастирска игра“, *Драма*. 16.

[15] „Уместо поларизоване поделе на добар и зао ми овде желимо да уведемо и појам недобар (незао) који је различит од њих. (...) Он није само злобан, јер има и других божанстава која су злобна, он је неморалан. Увек када се наиђе на божанство које се не повинује поретку успостављеном унутар макрокосмичке и микрокосмичке хијерархије, ми откривамо ђавола“ (Јанић 1989: 222).

Илић, Миодраг (2010), „Апокалиптична визија Миодрага Ђукића“, *Драма*. 32: 67-72.
Јанић, Ђорђе Ј. (1989). „Ђаво у српским народним причама“. *Српска фантастика: натприродно и нестварно у српској књижевности*. Београд.
Јокић, Јасмина (2012). *Краљичке песме: ритуал и поезија*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
Karanović, Zoja (1987). „Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze“. *Predanja – arhaični oblici i savremena pričanja*. Polja: časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja. 33: 340. 222-224.
Недељковић, Миле (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић“.
Раденковић, Љубинко (1997). „Представе о ђаволу у веровањима и фолклору балканских Словена“. *Зборник Матице српске за славистику*, Нови Сад. 53: 15-39.
Раденковић, Љубинко (2009). „Вампир – вукодлак – вурколак*“. Моћ књижевности, In memoriam Ана Радин*, ур. М. Детелић. Београд: САНУ, Балканолошки институт, Посебна издања, 110: 279-287.
Радовановић, Бранка (1972). „Дабина воденица“, *Расковник*, Београд, пролеће 1972. V/ 15: 66-68.
Срејовић, Драгослав, Цермановић-Кузмановић, Александрина (1979). *Речник грчке и римске митологије*. Београд: СКЗ.
Стојановић, Татјана (1995): „Казивања о нечистој сили у воденицама“. *Расковник*. XXI/81-82: 39-40.
Шеварлић, Миладин (2006). „Ђаво, то смо сви ми“. *Драма*. 16.

Bosko Suvajdžić

THE DEVIL IN THE MILL: THE DEVIL IN MIODRAG ĐUKIĆ'S DRAMAS

SUMMARY

Elements of mythological legends are strongly present in the works of contemporary Serbian playwrights. The poetics of the tradition strongly resides in the well of the Serbian cultural and national memory. The paper specifically analyzes the dramatic works of Miodrag Djukic from the point of view which includes the active influence of mythological legends.

The figure of the devil in Miodrag Djukic's dramas is inherited not only from folk traditions, but also from the lexicon of Christian mythology. This figure is particularly convincing in the drama called Mill. Djurka Bulgarian is a character based on Slavic mythological representations of the devil, but he also signifies an extremely convincing psychological projection of Serbian national characters. The devil himself, as an initiator of a series of concentric circles that would lead to the disappearance of the Serbian people in the mythical Toplica, is also a collateral victim of history. The devil is an exciting biblical prophet who foretells the apocalypse of mankind. In the drama called Coachman, the devil is a guide through the eschatological aspects of a mythical city. In Miodrag Djukic's plays the devil is an initiator of action as well as its 'rationalizer'. At some moments stupid and naive, as is known from folk tales, at others seductive and beautiful, as in political marketing, the devil is always there to tempt the sinful souls of the Serbian middle-class spiritual province. As an ingenious criminal and hypocritical genius, the devil is a metaphor for life and the achievements of the intellectual elite in Serbia in the second half of the 20th century.

INTERNATIONAL SOCIETY FOR FOLK NARRATIVE RESEARCH
www. isfnr.org

Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Др Зорана Ђинђића 2
21000 Нови Сад
Tel: +38121459483
www.ff.uns.ac.rs

Translation from Serbian into English/Превод са српског на енглески *
Борислава Ераковић

*English copy editor /Лектура текстова на енглеском**
Elizabeth Salmore

Serbian copy editor/Лектура текстова на српском
Зоја Карановић, Јасмина Јокић

Russian copy editor /Лектура текстова на руском
Душанка Мирић

Cover page design / Дизајн корица:
Татјана Вујновић

* Unless otherwise specified./Сем уколико није другачије назначено.

Штампа и прелом:
Штампарија Фељтон, Нови Сад
Стражиловска 17, Тел: 021/6622-867, 424-527

Tiraž:
500

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821 - 343 . 09 : 398 (082)

BELIEF Narrative Genres = Жанрови предања = Жанры преданий / [urednici] Зоја Карановић, Willem de Blécourt.
- Novi Sad : Filozofski fakultet, ISFNR, 2012 (Novi Sad : Feljton) .
- 258 str. ; 25 cm

Radovi na engl., srp. i rus. jeziku. - Tiraž 500.

ISBN 978-86-6065-146-6
1. Karanović, Zoja
a) Народна предања - Жанрови - Зборници
COBISS.SR-ID 276107271