

Апстракт: Гроб у гори архетипски је мотив, присутан на широком словенском ареалу у различитим жанровима (бајка, усмена епика, балада и др.). Мотив укорењен у фундаменталне матрице мишљења и основни модел простора (вертикала; гора / шума) имао је истовремено свој историјски лик, што је, несумњиво, био фактор његовог упорног опстајања и виталности у свим слојевима традиције: на сличан начин осмишљава се хајдучки гроб у класичној десетерачкој епизици, гроб италијанског партизана у „култној“ песми *O bella ciao* и у лирским варијантама из НОБ-а. Потоњи слој певања пратио је у великом делу корпуса и концепт умирања с радошћу и пркосом, особене глорификације смрти која (безименог) појединца жртвује колективном добру. Иако ни старијим епским слојевима није страна смрт „за идеју“ („За крст часни и вјеру ришћанску“), у песмама о НОБ-у померен је идеолошки фокус (с вере на државу и Партију) и, много интензивније него у класичној епизици – на култ вође. Новина у певању о НОБ-у јесу, међутим, страдања великих размера без могућности отпора, злочини ван боја, масовне смрти и гробнице невиних (деца, старци, жене), страни класичном певању о епским сукобима (ратовима), што је у великој мери преосмислило и однос према смрти. У певању о јамама и логорима смрт је добила нови лик, а гроб нову форму.

Кључне речи: смрт, гроб, простор, концептуализација, усмена поезија, фолклор НОБ-а, усмена формула

Фолклорна слика гроба архетипски је структурирана и на широком словенском ареалу у разнородним жанровима фигурира као особена визуелна формула.¹ Један од најстабилнијих елемената овог мотивског комплекса јесте дрво на гробу, које фигурира као топична веза између света живих и света мртвих. У корпусу усмене бајке посредством биља изниклог на гробу јунаци и јунакиње успостављају контакт с драгим покојницима и стичу чаробне предмете, неопходне за решавање „тешких задатака“ и демаскирање антагониста (Пропп 2001).² Исто концептуално залеђе има метафорично изједна-

1 „Поред динамичког односа између метрике и идеје (а тиме и теме), постоји, дакле, и визуелни аспект формуле. Ако формулативност узмемо у ширем значењу, као својство фолклора (...) можемо говорити о визуелном карактеру формулативности уопште. Несумњиво је да поновљиви облици, без обзира на жанр, садрже у себи и могућност визуелизације“ (Радуловић 2014: 207).

2 Примера ради, у бајци *Буренушка* пасторка има краву коју чува и која је храни. Маћеха јој нареди да је закоље. Крава говори девојци да не једе њено месо, а кости да

чавање покојниковог тела с дрветом, какво се среће у тужбалицама („Јаох, порастао зелен боре / у Јокице пред бијеле дворе“, Вук V, 129³), као и метаморфозе покојника у биље, фреквентне у лирском певању (Вукмановић 2016), и у виду дословне:

Па одомо, мори нане, девет-десетет д’на,
Па дођомо, мори нане, на тој исто место,
Младожења, мори нане, гица црно гројзе,
А невеста, нане, гица дреновица гројзе
(Злат.: 550) –

и у виду хипотетичне трансформације:

„Сатвори ме, мој Боже, витом јелом у планини (...)
Од мојијех л’јепијех косах ситну траву дјетелину,
Од мојијех црнијех очих два хладјенца бистре воде!“
(Богишић, 83)

Иако детаљ који би без остатка могао фигурирати као елемент реалног пејзажа, захваљујући широј фолклорној матрици и когнитивним оквирима унутар којих функционише, мотив биља које ниче из гробова такође се перципира као особени вид метаморфозе, било стога што се између типа биљке (чиста : нечиста) и природе покојника (невин : грешан) успоставља директна веза⁴, било стога што биље симболички супституише везу међу покојницима (по правилу је реч о момку и девојци)⁵ насилно (хајдучки препад) или присилно (родитељска интервенција) раскинуту за њихова живота. У другом случају (растављени љубавници) традиција је генерисала стабилну усмену формулу:

Ту два гроба напоредо бише:
Из јунака јавор дрво расте,

закопа и да их свако јутро залива водом. Из костију никне јабука чије се гране повлаче када маћехине ћерке посегну за плодом, али не и пред пасторком, што одлучује о њеној удаји. Владимир Пропп доводи ову бајку у везу са српском *Пейлеујом*, детектујући „заборављени мотив“ (покојна мајка) у руској варијанти (Пропп 2001: 7).

3 У конкретном случају веза између света живих и света мртвих субординирана је структурно вишем нивоу – општем моделу фолклорног простора, у чијем је формалном и симболичком епицентру *Axis mundi*: „Оса света, која се у паштровској тужбалици смешта више главе, или посред двора умрлог (...) изједначава се у формулативној метафори са покојниковим телом“ (Пешикан-Љуштановић 2019: 210).

4 „Ђе је од ње [Јелице] капља крви пала, / онђе расте смиље и босиље (...) Ђе је од ње [Павловице] капља крви пала, / онђе расте грње и коприве“ (Вук II, 5).

5 „Јабука и спајање руку као свадбени симболи који упућују на посмртну свадбу и преплет бора и руже као својеврсни посмртни загрљај успостављају аналогије између живота и смрти. Особеном симбиозом бора и руже формира се пејзаж који одсликава друго обличе живота момка и девојке. Пејзаж тако постаје сећање на забрањену љубав и преноси емоције преко границе живота и смрти“ (Вукмановић 2016: 68).

Из ђевојке винова лозица.
Лозица се око бора вила,
Као свила око груде смиља.
(Бег.: 50)

На сред гробља два нова мезара
И по њима трава проницала
На Муји је винова лозица,
А на Малки румена ружица,
Све се лоза око руже вија
Ко Мујине око Малке руке.
(БВ, 204)

Svaki ajduk svoga zakopava,
A Maleta momka i djevojku (...)
On uz momka zelen borak sadi,
Uz djevojku vinovu lozicu.
Vijala se loza oko bora
Ka' djevojka oko svog junaka!
(МН VIII, 20)⁶

Последњи пример специфичан је утолико што бор и лоза не ничу сами, већ их хајдук сади на гробовима момка и девојке.⁷ То је, међутим, типична фолклорна интервенција – алтернирање делимично, али есенцијално подударних мотива. У конкретном случају постојана је веза између дрвета и гроба, док се порекло дрвета (самоникло, засађено) варира. Аналоган маневар традиције опажа се и у ситуацијама када се покојник сахрањује под дрветом, у широком жанровском луку од епике („Kad se Marku nosit dodijalo, / stavi Hrelju pod jelu zelenu, / pa tu pobri groblje iskopali, / ukopali Hrelju pobratima“, МН II, 46; „Отрова га и сарани млада / под највишом и најгранатијом / у горици а брснатом јелом, / гди сједоше јести љеба б'јела“, Вук VI, 14), преко баладе („Пак их лјепо покопасмо онди, / дјевојку и момка [на]поредо, / а сватове под јеле зелене“, ЕР, 180) и лирике („Умре Конда једини у мајке, / жао мајци Конду закопати, / закопати далеко од двора, / већ га носи у зелену башчу, / те га копа под жуту неранчу“, Вук I, 368), до дечијих игара и вербалног текста који их прати:

6 У бугарским варијантама биље се сплиће изнад цркве, која је између гробова момка и девојке (Детелић 2013а: 105), а има и примера волшебног премештања тела из гроба у гроб, како би се растављени љубавници спојили: „Насяха лози на гроба, / на гроба, на Николова, / на гроба, на Маламкина. / Мина се малко, не много, / мина се до три години. / Расли лозите, порасли, / че се през черква изплели, / тогаз са грозде родили. / Тогава са се сетили, / гробове да си одровят, / кокали да им съберат. / Де заровиха Никола, / там не најдоха Никола, / Никола го в гроба няма; / като Маламка одровиха / и двама в гроба лежаха“ (СБНУ 26, 254; Детелић 2013а: 109).

7 Слично је и када се сахрањују јунаци: „Dojde vr'jeme, da se rastajemo. / Dv'je grobnice ovdi iskopajte, / jednu meni, drugu bratu momu, / pa nas, braćo, l'jepo sahranite, / dva zelena bora usadite“ (МН I, 48).

Умре, умре Рајоле, Рајоле,
Туђој мајци на крилу, на крилу;
Зовите му сестрицу, сестрицу,
Нек донесе свећицу, свећицу;
Зовите му Дамјана, Дамјана,
Нек донесе тамјана, тамјана;
Зовите му Кузмана, Кузмана,
Нек донесе рузмана, рузмана.
Гди ћемо га закопати? –
У рупицу под врбицу.
(Вук I, 678)

С којим год комплексом веровања или обредним праксама доводили конкретне песме и мотиве у везу – у распону од анимистичких представа о настањивању душа умрлих у дрвећу (Чајкановић 1994б: 410; Чајкановић 1994в: 93–94, 172; Зечевић 1982: 12; Јовановић 2000: 174), древног обичаја сахрањивања мртвих у светим гајевима из претхришћанског периода (Детелић 1992: 76–77), сахрањивања у кући и на сопственом имању (Чајкановић 1994а: 420), профилактичких радњи у домену традиционалне „метеорологије“ (Јокић 2010), до реалне транспозиције тела у биљку (Marjanić 2011) – визуелна формула је иста, и тим виталнија што више разнородних традицијских слојева обједињује.⁸ Њена инерција је притом толико јака да у појединим случајевима певач удваја слике аналогног семантичког опсега. Несрећну невесту Милића барјактара сватови најпре сахрањују под јелом:

Ђувеглија јадан нарицао:
„Заручницу, млада Љепосава!
Ту ли тебе сућен данак нађе!
Ни код мога ни код твога двора,
Ни код моје ни код твоје мајке,
Већ у гори под јелом зеленом!“ –

а потом на гробу саде и ружу:

Посуше је грошим’ и дукатим’;
Чело главе воду изведоше,
Око воде клупе поградише,
Посадише ружу с обје стране.⁹ (Вук III, 78)

8 Натко Нодило је у овој „мултиформи“ (терминологијом Лаури Хонка (Lauri Honko)) препознавао минијатурну слику раја (Nodilo 1981: 539–540; уп. Ласек 2005: 229) – и оне јесу међусобно аналогне.

9 Сађење руже могло би бити мотивисано и чињеницом да је ружа „по превасодству девојачко цвеће“ (Софрић 1912: 190–193; Чајкановић 1985: 207–209), „једна од најчешћих метафора за девојку, вишеструко обележена еротском симболиком“ (Пешикан-Љуштановић 2014: 14). Истовремено, ружа „дуплира“ симболику дрвета јер расте на граници овог и оног света (Детелић 2013а: 108) и повезује земљу и небо (као пузавица она је такође симболичка ознака вертикале).

Таутологија ове врсте није страна митско-фолклорном мишљењу, напротив, мит је склон варирању и акумулацији слика истог значења.¹⁰ Хипертрофија означитеља једно је од основних својстава оваквог типа когнитивног и текстуалног устројства и у пуном светлу се јавља управо у типском опремању гроба у гори, где, како се види и из управо цитираног примера, формулативно фигурирају гора, вода, биљка и клупа (уп. Детелић 1992: 74–83; Детелић 2013а).¹¹ У основи, елементи дате формулативне слике универзалне су „шифре“ концептуализације простора (дрво / вертикала¹²), границе (вода) и медијације (биље¹³), јер се у чулно-конкретном мишљењу (Kasirer 1985; Frejdenberg 1987; Meletinski: s. a.), али и мишљењу уопште¹⁴, разлика између мртвих и живих просторно кодира. Трансцендентно се у том концепту просторно лоцира и осмишљава, о чему на језичком плану сведочи употреба деиктика – „овај“ vs. „онај“ (свет) – којима се указује на степен физичке (просторне) удаљености од референтне стојне тачке. Последњи елемент опремања гроба у гори – клупа – у литератури је довођен у везу с античком праксом задржавања (седења) у светим гајевима и магијским „прописима“ да гост и полагањик морају сести у кући (Чајкановић 1994в: 175; Детелић 2013а: 107), но он се и без поменутих обредних предлога као метафора одсуства кретања сасвим лако уклапа у симболичку слику смрти.¹⁵

10 „Delovi ili motivi mita su metafore. (...) Sve metafore podjednako predstavljaju sliku, ali u različitim oblicima i odredbama; one su međusobno jednake, udvostručavaju jedna drugu u bilo kojoj količini i okupljaju se, sasvim antikausalno, oko te slike koju izražavaju različitim sredstvima“ (Frejdenberg 1987: 62–63).

11 Чистију аналогију успостављају басме: „о’ш у гору, / о’ш у воду, / ’о’ш у црну земљу!“ (Бан.: 249).

12 О дрвету као просторном моделу света у српском фолклору уп. Ајдачић 2004; Радловић 2011; Самарџија 2014; Вукмановић 2018.

13 Сумирајући референтну литературу, Љиљана Пешикан-Љуштановић истиче да дрво обезбеђује обележавање гроба, нуди хладовину и за мртвог и за оне који његов гроб посећују, али нуди и плодове који су подушна храна. Истовремено, ауторка указује и да су дрво и камен оно што везује мртваца и душу за гроб, па на тај начин и штите живе. Сађење дрвета на гробу део је обредне и обичајне праксе у традицији свих Словена. Дрво, дакле, како је у студији потом истакнуто, обележава и фиксира границу, а кореном може досезати и до оног света (Пешикан-Љуштановић 2014: 14; уп. Чајкановић 1994а: 338–340; Детелић 2013а; Агапкина 2001: 161–163); о овим проблемима в. и Ласек 2005: 229–230.

14 Основни „ослонац“ у мишљењу јесте простор и он је примарни домен метафоричких транслација: путем простора човек говори о времену („дуго ишчекивање“), о звуку („високи тонови“), о социјалној хијерархији („бити на врху“), емоцијама („безгранична љубав“), о смрти („отићи на онај свет“), о животним фазама („пребродити кризу“) итд. (уп. Lakoff, Johnson 1980; Turner, Fauconnier 2002).

15 По аналогији, примера ради, са слепилом, које је као одсуство вида / гледања у миту и фолклору препознато као типична слика смрти (Ivanov 1979).

Примери показују да је у процесу заборављања примарних исходишта мотива дрвета и воде на гробу дошло до њихове ресемантизације:

Сама цура сахранила Пера,
Сахранила, па га ожалила:
До гроба му грану посадила,
А са главе косом накитила,
Да се знаде ко је ожалио.
Да је цура Пера ожалила.
Око воде јеле посадила,
Нека буде вода хладовита.
(БВ, 120)

Међутим, управо су у варијантама које су структурно ближе постфолклору (Ђорђевић Белић 2016) него фолклору – а то је случај с цитираном песмом из *Босанске виле* – архаична упоришта мотива огољенија него у класичном корпусу, јер певачи којима измиче аналошка логика у повезивању детаља модификују формуле и уводе мотивације новијег порекла. Извођење воде крај гроба, стабилно у овом мултиформном комплексу, небрањиво је, заправо, као подухват „за душу“, јер се вода не може „извести“ тамо где није „жица“. (Смер би, дакле, морао бити супротан: гроб би се морао копати тамо где је вода, уместо што се вода изводи тамо где је гроб.¹⁶) Стога се у постфолклорном бележењу вода „навраћа“¹⁷ или се уводи мотив боловања и смрти јунака крај горског извора:

Цмиље, миље, беру л' те ђевојке?
Мој дилбере, што ме брати неће!
Кад од мене сва гора мирише,
И у гори извор врело хладно,
Ђе болује Перо чобанине:
Постеља му трава и земљица,
Покрива се небом и облаком.
(БВ, 120)

16 „Више главе ружу усадите, / око гроба клупе направите, / ниже ногу бунар ископајте“ (Вук II, 7); „Svaki ajduk svoga zakopava, / a Maleta momka i djevojku, / ter oko njih vočke posadiše, / bunar-vode kod njih iskopaše“ (МН VIII, 20); „Око гроба столе пометао, / чело главе ружу усадио, / а до ногу јелу усадио. / До те јеле бунар ископао / и за јелу добра коња свез’о“ (САНУ III, 40); „Na glavu mu cviće posadili, / a na noge vodu izvodili“ (МН II, 33); „Tu su begu turbe načiniли, / viš’ glave mu ružu usadili, / ispod noga kajnak mu izvire“ (КН II, 61); „И лјепо га Јанко укопао / и код гроба посадио клупе / и код клупе извео водицу“ (ЕР, 157) итд.

17 „У једно их гробље закопаше, / над њима је цркву саградио, / око цркве воду навратио, / око воде клупе поставио, / око клупа воћке посадио“ (БВ, 92); „Лијепо је Јово укопао: / виш’ главе јој цркву начинио, / око цркве лозу посадио, / с друге стране румену ружицу, / испод нога воду навратио“ (БВ, 103).

У оба случаја актуелно сагледавање могућег и немогућег стице примат над архаичнијим слојевима традиције и структурним равнима фундираним на логици митске метафоре и таутологије. Упркос модификацијама, ова формулативна слика истрајавала је кроз све слојеве усменог певања и једна је од најстабилнијих у укупном фолклорном фонду. Пробу је издржала и у битно измењеном контексту – у певању у НОБ-у (Народноослободилачкој борби) и о НОБ-у – додуше, с неупоредиво мањом фреквенцијом и с новим варијацијама, диригованим другачијим идеолошким контекстом:

Partizani grob će da ograde,
Partizanke cveće da posade.

Vita jela njemu čini hlada,
Gusta šuma njemu pravi lada.
(Zlat.: 63)

Ja sam čuo gdje drugovi vele –
Okolo groba posadiće jele,
Drugarice plave jorgovane
(Zlat.: 73) –

што је слика у фолклору антифашистичких покрета далеко познатија по италијанској обради *O bella ciao*:

E se io muoio da partigiano,
O bella, ciao! bella, ciao! (...)
E se io muoio da partigiano,
Tu mi devi seppellir.

Mi seppellire lassù in montagna,
O bella, ciao! bella, ciao! (...)
Mi seppellire lassù in montagna
Sotto l'ombra di un bel fior.

И ако умрем као партизан,
О, лепа, ђао! Лепа, ђао! (...)
И ако умрем као партизан,
Ти ме мораш сахранити.

Сахрани ме горе у горама,
О, лепа, ђао! (...)
Сахрани ме горе у горама,
под сенком лепог цвета.¹⁸

Програмско опредељење учесника НОБ-а за крајњи реализам елиминисало је два битна елемента фолклорне слике гроба – воду и клупе – јер су они измицали историјском искуству, које је у овом слоју певања крајње миметично транспоновано у поезију.¹⁹ Осипање

18 https://sr.wikipedia.org/wiki/Бела_ђао, приступљено 8. 12. 2019.

19 Пропорционално су ретки примери који путем формула задржавају везу с „фолклорном фантастиком“, кроз разговор с гором („Jaoh, goro, sestro mila, / majka s' sinu mome bila“, Zlat.: 124), сунцем („Jarko sunce majci odgovara (...)”Tu ćeš naći tvoga mrtvog sina, / đe u travi mladi junak sprava“; Zlat.: 125), или птицама („Из облака кличе соко сиви: / ’Послушајте и мртви и живи!’“, Бан.: 300). Сразмерно је чешћи разговор палих бораца с мајком или дружином (тестаментарно завештање да се настави с борбом за слободу и да се не ламентира над мртвима): „Grobak se je otvorio, / sinak majci govorio: ’(...) Hajde, majko, domu svome, / ne dolazi grobu mome. / Hajde, majko, kaži rodu / da se bori za slobodu!’“ (Zlat.: 123).

фолклорног предлошка задржало се, али стабилно, на мотиву ницања, сађења и (поготово) остављања цвећа на гробу, по правилу љубичица, ђурђевка, јоргована и сл., што је новија супституција самониклог дрвета или сеновите пузавице (руже, лозе), који су симболички конституисали митску осу света:

Ej planine i glavice,
Iz vas rasle ljubičice!
Sve iz grudi od momaka –
Sokolova i junaka!
(Zlat.: 128)

Виш' главе ми јоргован садите
А по гробу цвијеће посипајте.
(Ђан.: 355)

Чета Јелену освети,
Гробак јој цвјећем окити,
На крст јој сабљу постави,
Јелена с' к'о јунак прослави.
(Ђан.: 7)

Сви је листом на гроб отпратише
И цв'јећем јој гробак окитише,
На крст су јој урезали цвјетак.
(Ђан.: 24)

Историјска реалност је, с друге стране, као и у случају граничарских песама²⁰, наметнула мотив незнатних гробова. У класичном корпусу присутан само по изузетку – и углавном везан за фигуру Марка Краљевића²¹ – у песамама о НОБ-у незнани гроб постао је топос. Негативне конотације одсуства гроба карактеришу, међутим, оба слоја певања подједнако, што још једном сведочи о снази и виталности представа утемељених на култу мртвих (исправно обављен ритуал којим се обезбеђује умир покојника)²², али и о виду поништења егзистенције уколико нема гроба који обезбеђује обредну и меморијалну праксу²³:

20 „Крајина је завојштила, / Бојана ђевојко, / млада Јову однијела, / Бојана ђевојко, / млада љуба туговала, / Бојана ђевојко, / ни за гроб му није знала“ (Ђан.: 1).

21 „На Марка је врло жао краљу, / те га љуто куне и проклиње: / 'Сине Марко, да те Бог убије! / Ти немао гроба ни порода! / И да би ти душа не испала, / док Турскога цара не дворио!“ (Вук II, 34).

22 Одсуство ритуалне праксе могуће је и када је гроб знан. Рефлексије овакве ситуације у фолклорном тексту детаљно је разматрала Данијела Поповић Николић на материјалу усмених тужбалица у партизанским песамама. Анализом стихова ауторка показује да умирући јунак поручује мајци да му се не нада, даје савете о уређењу сопственог гроба, али проговара и о својој трагедији која се огледа и у изостанку елемената важних у погребној обредности (тамјан, свећа, крст, венац) (Поповић Николић 2016: 147).

23 Противтежа заборава јесу и споменици, нов мотив у певању о рату: „Споменици

КЛАСИЧАН КОРПУС

„Нај, nevjero, Primorac Ilijo,
 Ја те prije испустити нећу
 Док из mesa кости не испану.
 Kad се sаспу кости на kamaru,
 Ni кости ti нећу ukopati,
 Vet ћу njihke у avanu tući,
 Miješати s mrkijem barutom,
 Ра ћу punit ubojне topove,
 Izbacivat neбу pod oblake,
 Nek ti groba ni mezara nejma,
 Nek се ne зна pogano koljeno,
 Mnogo si mi štete učinio.“
 (КН III, 4)²⁴

ФОЛКЛОР НОБ-а

Сада више ништа не чекају,
 Ни гробове драгије не знају
 Да им гроба могу походити,
 На гробове цвијеће однијети
 И завјетну свијећу запалити.
 (Бан.: 342)

Али данас о вашем лику
 Скоро више ни помена није (...)
 Сад многима није у памети
 Да се на вас покојнике сјети (...)
 Не знам, браћо, ће је ваша рака,
 Нека вам је црна земља лака.
 (Бан.: 343)

Колективне гробнице, ретке у класичном фолклору, с изузетком мотива сватовских гробаља у епици, баладама и усменом предању и с ретким реликтима ратничких посмртних ритуала („Саранише војводу Каицу, / чело главе копље ударише, / на копље му сокола метнуше, / за копље му коња привезаше, / по гробу му оружје про-страше; / Од Маџара унку начинише, / обрградише гроба Каичи-на“, Вук II, 81; уп. Детелић 2013а: 106; Пешикан-Љуштановић 2014: 12–13)²⁵ – такође су постале стабилно место певања о НОБ-у:

свједоци су сада / о злочину другог свјетског рата / крај Маљевца близу Цетинграда / ће усташе заклаше ми брата“ (Бан.: 285). Ова меморијална пракса је и иначе новијег датума и везана је за грађански миље, а у српској култури јавља се половином 19. века (Павићевић 2009: 49).

24 „Турчин дође, на мејдан зазива, / ево има три бијела дана / како чепа гроба Јованова; / Па се Турчин тврдо заклињаше / да ће сутра у неђељу доћи, / и довести до три аргатина, / раскопати кости Јованове, / наложити огањ ватру живу, / на ватру му кости сагорети, / а пепео у вјетар турити, / да му нема гроба ни мрамора“ (Вук VI, 7).

25 Нешто се чешће јављају у муслиманској епици, која је млађа по постанку од хришћанског корпуса, па и ту су често везане за отмице девојака: „Ра pl'jen vrati, a roblje prihvati. / A šehite своје pokopaše, / pokopaše, gdje i poginuše“ (КН II, 65); „Žagrovići crkvu otvoriše, / otvoriše, pa је poharaše, / pa po polju kupe ranjenike, / a lešine tude pokopaše“ (КН I, 26) и др.

Kad pogledaš poljem Zlatarevim,
 Rekao bi, plugom je orato.
 Nije pusto plugom podorato,
 Već sve taze grobljem potkopato,
 A Bakonja, zelena planina,
 Reko bi, sn'jegom je posuta;
 Nije, brate, snijegom posuto,
 Već se b'jele mnoge kosti tude,
 Mnoge kosti konjske i insanske,
 Sve nesretne Zlatije svatova.
 (КН II, 61)

Na Kordunu grob do groba,
 Traži majka sina svoga.²⁶
 (Zlat.: 123)

Ој, планино, кордунашка мати (...)
 Хиљадама ти гробова кријеш,
 А на њима имена не пишу.
 (Ђан.: 282)

Svaka čuka i glavica –
 Junačka je kosturnica!
 Svako brdo i planina –
 Okićeno grobovima!
 (Zlat.: 128)

На моменте дијакрони лук се компресује и слика задобија метаисторијске оквири, призивајући истовремено фолклорну слику смрти саме – отеловљену у господарици света мртвих и њеном граду од костију коњских и јуначких (уп. Павловић 2000: 17–23; Лома 2002: 138–147; Самарџија 2006: 41–42; Пешикан-Љуштановић 2007: 95–196):

Ој, гвоздена планино Петрова (...)
 По теби су Турци ратовали
 И хајдуци благо сакривали.
 Ти си пуна брда и долина,
 Т си пуна људскије гробова.
 Ко б' из тебе кости извадио,
 С њима би те сада оградио.
 (Ђан.: 280)

Радикална новина и потпуно нова форма гроба у певању о НОБ-у јесу гробови јаме, у најдиректнијој вези са страдањима вели-

26 Маја Бошковић-Стули указује на изузетно широк распон уводне формуле („Uz najčešći početni stih 'Na Kordunu grob do groba', prenošen već od početka putem tiskanih zbirki i putem priredbi, pjeva se i ovako: Na Baniji grob do groba, Na Kozari..., Pod Kozarom..., U Bosni..., Na Kupresu..., Na Papuku..., U Sremu...“, Bošković-Stulli 1991: 218), што говори и о распрострањености овог типа гробља. С друге стране, у истој студији ауторка је показала да сижејни образац има знатно старију традицију и да је познат барем од Кватерникове буне (1871) – што указује на чињеницу да су и у дијахроном луку колективне гробнице биле део историјског искуства. Старији слојеви епског певања знају за масовна страстишта (Косово), али се у њима не пева о сахрањеним телима, већ о телима која непокопана леже на бојишту непосредно након сукоба („Она иде на Косово равно, / па се шеће по разбоју млада, / по разбоју честитог кнеза, / те преврће по крви јунаке“, Вук II, 51).

ких размера без могућности отпора, злочинима ван боја, масовним смртима невиних и нејаких (деца, старци, жене) – што су мотиви потпуно страни класичном певању о епским сукобима:

Памтим покољ, што се догодило
Пет хиљада Срба кад је пало.
Читава су села покупили,
Дању су их повезане тукли,
Ноћу су их над јаме довукли,
Голоруке као јагњад клали.
(Бан.: 285)

Монструозни ум који креира нову праксу умирања помера гра-
нице и када је о начину сахрањивања реч:

Даћемо вам крампе и лопате,
Јаму себи брже ископајте!
(Бан.: 366)

Брутална мучења и смрти на мукама нису, наравно, страни ус-
меној епизи, због чега је још од романтизма била на мети. Гете није
имао разумевања за архаичније слојеве српске усмене традиције и
с гнушањем је судио о поступцима Марка Краљевића²⁷, и та врста
неразумевања културне елите за императиве ратничког етоса и по-
етику епског жанра опстала је до данас. Суровост и „некоректност“
основни су разлози извесне проблематичности поступка уписивања
епске традиције на Унескову Репрезентативну листу нематеријал-
ног културног наслеђа човечанства²⁸ (ипак, елемент *певање уз њуле*,
који је номинувала Република Србија, уписан је на ову листу 2018.
године; на истој су листи место нашле и многе епске традиције све-

27 „Mi tu pronalazimo jednog apsolutno monstruoznog junaka, nekog ko nas ne može oduševiti ma kako mu se divili. On odseca glavu jednoj nesrećnoj crnačkoj princezi koja ga kriomice teši dok je u zatvoru, upućujući mu prijateljske reči, zatim ga oslobađa i, natovarena blagom, бежи s njim. On je u mraku grli pun ljubavi – ali kada ujutro vidi njeno crno lice i bele zube, izvlači sablju i odseca joj glavu, koja mu još i progovara“ (Šubert 2008: 140). Гете је ТАЛФЈ-евој предлагао да у препеву ублажи Марково „грозно“ дело и стилизује га тако да Марко одсеца ланчић на Арапкином врату (Исто).

28 Унесковом Конвенцијом о заштити нематеријалног културног наслеђа (Париз, 17. 10. 2003) се узима у обзир само оно нематеријално наслеђе које је „у складу са важећим међународним правним инструментима као и са потребом узајамног поштовања заједница, група и појединаца, али и одрживог развоја“. Тиме се дисквалификују они сегменти националних баштина који, успостављајући историјску перспективу (а она по правилу у мањој или већој мери изневерава или селективно захвата историјску фактографију) и градећи идентитет заједнице на отклону према историјском (конфесионалном, етничком) Другом (за шта је еклатантан пример јуначка епика) – не задовољавају савремене стандарде „узајамног поштовања заједница, група и појединаца“. Конвенције жанра јуначке епике косе се с модерним представама о толеранцији и поштовању различитости (Делић 2017: 49).

та, при чему је начин представљања епских традиција изразито деликатан). Бруталност и суровост су, међутим, стандардне стратегије митско-епског модела света, што због историјских наноса, што због симболичких импликација суровости које проистичу из најдубљих културних стратуса.

Средњовековни систем надзирања и кажњавања подразумевао је сакаћење; јавне егzekуције биле су свакодневица – и оне се у многоме поклапају са оним што формулативно памти усмена епика. Хајдучка (и разбојничка) суровост, као и суровост према хајдучима (и противницима уопште²⁹) такође су остали запамћени у фолклорном наративу. Турски зулум био је вишевековна реалност. С друге стране, суровост и систем епских казни и мука подржавали су симболички поредак традиционалне културе: Маркова безочност и бруталност део су његове надљудске природе и измичу модерној етици јер он као културни јунак стоји на граници природе и културе и углавном се сукобљава с представницима демонског света (каква је и Арапка девојка: „она црна, а бијели зуби“); муке Малог Радојице, како је показала Марија Клеут (2005), истовремено су и део иницијатичке приче; одсецање дојки неверницама особена је верзија *lex talionis* – маркира се и одстрањује део тела који је крив за грех (женска сексуалност) и сл.³⁰ Спаљивање, растрзање „коњма на репове“, сакаћење, пребијање „и ногу и руку“, копање очију, присила на канибализам³¹ итд. мотиви су који се с великом учесталашћу јављају у усменом фолклору. Нигде, међутим, у класичној фолклорној грађи (сем у егземплима фундираним на хришћанској идеологији, који се воде дидактичком логиком³²) суровост и мучење нису усмерени на нејач, на децу, болесне, старе, и – поготово – нигде нису масовни. То је преседан који се јавља у певању о НОБ-у, што ће најнепосредније у том делу корпуса одредити и однос према смрти. А он је био противуречан, као и у класичним фолклорним записима.

Однос према смрти – као и однос према било чему – жанровски је кодиран и неуједначен. Анегдота је, примера ради, смрт саобрази-

29 Сватови Ивана Срђевића немилосрдно се обрачунавају с Турчином који покушава да отме невесту: „Уфатише Ковчића Османагу / и од њега вељу муку граде – / кидају му и ноге и руке, / оставише насред друма пута / да га мичу тице свакојак“ (САНУ III, 66).

30 Суровост бајке има сопствену логику и етимологију (уп. Радуловић 2009).

31 Постоји преко педесет варијаната о боловању грешног хајдука који је мајку, оца и (ли) сестру приморао да певајући једу тело сина / брата (Krstić 1984: бр. 216): „Ти собраа, тенка Стојна, / ти собраа имањето, / те закараха да навалиш / да навалиш силен огин, / да испечеш м’шко дете, / те накараха да го јадиш. / Ка г’ изеде, тенка Стојна, / најпосле и теб’ заклаха“ (Мил.: 227). Образац се, у основи, темељи на причи о ђурђевданској жртви и жртвовању првенца.

32 Уп. песме *Кумовање Грчића Манојла*, где грешни отац коље сопствено дете претворено у јагње и једе га, или песму *Ђакон Сјефан и два анђела*, где отац на иницијативу два путника (за које се испоставља да су анђели) коље најмлађе дете како би излечио неме и слепе укућане и сл.

ла сопственим узусима, концептуализујући је, између осталог, као баналну са становишта херојског етоса, ван ратишта, као последицу случаја или немара, или пак као погибију чији су виновници немоћни противници, старци, слепци, нејаки и невешти ратници и сл.:

Херојске и легендарне погибије гласовитих јунака (...) преточене су у причања која их истичу као примере највиших моралних узора (...) Међутим, осим приказа херојских погибија, које представљају најдостојнију завршницу јуначког живота, такође, веома су распрострањене занимљиве, али мање познате и популарне анегдоте према којима велики и прослављени устанички јунаци пак гину „обичном“, чак „баналном“ смрћу (Златковић 2013: 242).

Епика себи није могла дозволити луксуз карневализације, што не значи да певачи местимично нису субверзивно промишљали јуначки етос и смрт. Чувена је реплика Баја Пивљанина на мегдански изазов бега Љубовића у Вишњићевој интерпретацији: „Господару, беже Љубовићу! / Штета теби погинут' од мене, / мени жао умријет' од тебе“ (Вук III, 70). С друге стране, ратничка резигнација је, очекивано с обзиром на историјске околности и искуства плаћених и професионалних ратника, обележила варијанте граничарског корпуса:

Мили Боже! Има ли јунака
Та јунака а над граничара?
„Сва му срећа – милост је царева!
А имање – то голо камење...
Двори су му – ниска колибица;
Сва светиња – дрвена црквица;
Крсна слава – просена је слама;
Сав завичај – гробови зелени!“
(Бег.: 150)

Знатно је, ипак, чешће величање смрти од мача („Nisam drvo, da na vatri gorim, / nit sam riba, da u vodu skočim, / nit sam lopov, da na grani visim, / već sam junak, da junački ginem“, МН I, 60).³³ Акцентујући друге аспекте и наличје ратничког живота (перспектива мајке, сестре, веренице и сл.), баладе и лирика транспонују истоветан систем вредности:

33 „Нисам риба, да по мору пливам; / нисам дрво, да на ватри горим; / курва нисам, да ме растржете, / растржете коња на репове; / но ја јесам јунак од јунака: / дај ми, царе, коња разломљена, / нејахана тридесет година, / нејахана, на бој нећерана; / и дај мене сабљу посталицу, / невађену тридесет година, / невађену, на бој неношену, / која се је рђом протурила, / те с' из кора извадит' не море; / па ме пусти у поље широко, / а напусти двјеста јањичара, / нека мене на сабљам' разнесу, / нек погинем јунак на јунаштву“ (Вук II, 52).

Сејмени бабе, море, дођоше,
Ајдучку главу, море, донеше. (...)
Сејмени бабе, море, зборише:
„Не плачи, бабо мори, не жали.
Што си јунака, мори, родила!
Девет године смо га јурили,
Девет смо пута, бабо, пуцали,
Девет смо сабље, бабо, ломили
Док смо му главу, бабо, скинули!“
(Злат.: 512)

Феномен лепе смрти има дугу традицију. Познат средњовековној хришћанској идеологији и литератури – јер је веровање у загробни живот у близини Бога или у јединству с њим жељено и ишчекивано одредиште монаха и верника, а смрт весео догађај који то омогућује – у доба романтизма добио је „накнадну интерпретацију“: идеална, лепа смрт „заоденута у ново романтичарско рухо, постала је херојска смрт, што потврђују бројна иконографска решења ове представе широм Европе, као и у Србији“ (Борозан 2006: 895). Паралелно с романтичарским концептом, и пре њега, концепт лепе смрти конституисан је у ратничко-патријархалним културама, и делимично је интерферирао с религијским догмама.³⁴ Нову транспозицију феномен је задобио у певању о НОБ-у, где је смрт за слободу и нове идеале (братство, јединство, једнакост, комунизам) сагледавана као ведрa и оправдана, што је можда најупечатљивије артикулисано у песми у којој на аксиолошком и емотивном тасу петокрака претеже над смрћу јединца, с упечатљивим удвајањем смртоносне ране и звезде на челу:

Пуче пушка издајничка,
Погоди ми јединика
Усред чела јуначкога,
У звијезду петокраку!
Прште чело начетворо!
Ал' не прште петокрака,
Но се пуста разасјала,
Сву нам земљу обасјала! (Злат.: 126).³⁵

34 „Blago onom svakom Muslimanu, / ko pogine na dugu mejdanu; / On će lako pred Boga izići, / Bog će njemu gr'jehe oprostiti. – / Tako kuran turski čitab kaže“ (КН I, 21); „Вукотићу, немој ме питати, / данас су ми обломљена крила, / сердар ми је Ђоко погинуо / са Лазаром братом рођенијем.“ / Вукотић га Петар разговара: / 'Нијесу ти, брате, погинули, / но велики спомен оставили, / да им душа код Бога почива“ (Вук IX, 29). Избор „царства небеског“ је у певању о Косовском боју догматизован на сличан начин, иако је сужејно утемељен на много старијим слојевима културе (Лома 2002). Актуализован је и у Балканским ратовима: „Он се бије с Турчином проклетим / за крст часни и слободу златну“ (Бан.: 362).

35 Уп.: „Много их је већ пало за Марка, / а и још ће – жалосна вам мајка!“ (Злат.: 69);

Међутим, како примећује Игор Борозан, „лепа смрт самог по-којника и њено смирено прихватање од стране ближњих, ипак је пре био конструкт него збиља“ (2006: 895), што потврђују и „партизанске тужбалице“, које су опстојавале упркос идеологији која је осуђивала сваки облик религиозности:

Управо због значаја култа мртвих и самог ритуала прелаза, у његовим оквирима у српском народу, претпоставља се да идеологија која се одређивала као атеистичка или барем као она која је религиозност осуђивала, није у партизанској песми о смрти лако могла разорити архаичне матрице, вековима примењиване и поштоване. Или је то могла учинити за кратко време, од пет ратних и неколико послератних година, у коме је највећи број партизанских песама настао. (...) Партизанске народне песме са мотивом смрти јунака чувају традиционалне изразе којима се исказује туговање над преминулим / погинулим: „тужно кличе а гласно нариче“, „тако тужи са Гајтана вила“, „тужно цвили“ и др. (Поповић Николић 2016: 143).

Конструкт лепе смрти посебно је било тешко уклопити у песме које не опевају смрт у боју, већ у онима које с временске дистанце промишљају приватне животе, утопљене у колективном патосу („Кад се страшним ратом завршило / и народу сунце огрануло, / њима двома није се свануло / јере им се кућа ископала“, Ђан.: 342) и, посебно, у онима које памте детаље монструозних егзекуција:

Ту су чуда невиђена:
 Љешеви су на гомили (...)
 Мртва дјеца набијена
 Неком глава одсјечена
 На далеко одбачена;
 Жени руке завезане
 И утроба распорена;
 Из ње дијете извађено,
 На комаде исјечено;
 У устима мртве мајке
 Парче меса од дјетета.
 (Ђан.: 374)³⁶

„Ој Партијо, светињо највећа, / ти си понос и народна срећа“ (Злат.: 101); „Компартијо, рука ти је света, / ти си вођа народног покрета“ (Злат.: 102); „Хајд’ у борбу, моја мила дико, / партизана је победи нико“ (Злат.: 112) и сл.

36 „Саслушање у Каловима, после пробоја усташког обруча 14. маја 1942. г. у Петровој гори“ (Ђан.: 375). „Тад је банда по селима зашла, / само жене и дјецу је нашла. / У један их путељк одвукли, / невин народ пушкама потукли. / Велику су јаму ископали, / жене, дјецу у њу побацали“ (Гароња Радованац 2019: 130). Славица Гароња Радованац наводи да „постоји врло потресна песма ‘Писмо из логора’ (...), коју због простора и фактографских слика ужаса нисмо цитирали“ (Исто: 130).

Смрт у том лику није преседан, о чему сведоче и фолклорни наративи³⁷ и филмски парњак и култни „хорор документарца“ Џона Алана Шварца из 1978. *Faces of Death*, забрањен у четрдесетак земаља због бруталности. Смрт је многолика, и ни у ком лику није ексклузивна. Зло – банално (Хана Арент (Hannah Arendt)), моћно и свеприсутно. Искуство жртве и кланице – неизрециво, и кад је људско и кад је животињско. И зато у овом лику смрт плаши више него иначе, опомиње и позива на обуздавање порива и механизма који воде оваквим епилозима и наративима.

ИЗВОРИ

- БВ – *Из фолклорне ризнице Босанске виле: ејско-лирске њјесме* П. Прир. Јеленка Пандуревић. Београд: Институт за књижевност и уметност; Нови Сад: Матица српска; Бања Лука: Матица српска, Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2015.
- Бег. – *Срјске народне њјесме из Лике и Баније* [Загреб, 1885]. Прир. Никола Беговић. Београд: Удружење Срба из Крајине и Хрватске, 2001 [фототипско издање].
- Богишић – *Народне њјесме из сѣтаријих, највише ѡриморских зайиса*. Сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић. Књига прва са расправом о „бугарштицама“ и с рјечником [Биоград, 1878]. Горњи Милановац: ЛИО, 2003.
- Вук I–IV – *Срјске народне њјесме I–IV*. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Београд: Просвета, 1975–1988.
- Вук V – *Срјске народне њјесме. Књига ѡеѡа, у којој су различне женске њјесме*. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1898.
- Вукановић, Татомир. *Срјске народне ѡарѡизанске ѡесме*. Врање: Народни музеј у Врању, 1966.
- Димитријевић, Сергије. *Црнојорске и лесковачке народне ѡесме ослободилачкој райѡа и револуције*. Српски етнографски зборник 79. Београд: Научно дело, 1967.
- ЕР – *Ерланѡенски рукоѡис*. Прир. Мирјана Детелић, Снежана Самарѡија, Лидија Делић, Бранислав Томић. Monumenta Serbica <<http://www.erl.monumentaserbica.com>> 30. 11. 2019.
- Злат. – *Народне ѡесме и басме Јужне Србије*. Прир. Момчило Златановић. Београд: САНУ, 1994.

37 Велики је круг варијаната у којима се, често посредством метафоре „зелене јабуке“ (Детелић 2013б), пева о чеду извађеном из распореног стомака мајке („Љуба шути ништа не говори. / Он потеже анѡар с чивиука, / своју ѡубу у срце удрио, / на анѡару чедо износио, / мало чедо, али мушка глава“; БВ, 154). Већ смо поменули круг варијаната у којима хајдук присиљава родитеље да једу месо сопственог детета (Krstić 1984: бр. 216).

- Мил. – *Български народни песни*. Събрани от Димитър и Константин Миладинови. Варна: ЕИ „LiterNet“, 2007. [Загреб, 1861] <<https://litenet.bg/folklor/sbornici/miladinovci/index.htm>>13. 8. 2020.
- САНУ II–IV – *Српске народне њесме из необјављених рукописа Вука Стјеф. Караџића*. Прир. Владан Недић и Живомир Младеновић. Београд: САНУ, 1974.
- Ћан. – *Народне њесме, њословице и слике из живописа и обичаја Срба на Кордуну*. Књига II. Прир. Станко Опачић Ћаница. Загреб: Просвјета, 1987.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.
- КН I–II – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini I–II*. Sabrao Kosta Hörmann 1888–1889. Sarajevo: Kušan, 1933.
- КН III – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini. Iz rukopisne ostavštine Koste Hermana*. Redakcija, uvod i komentari Đenana Buturović, Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine. 1966.
- МН I–IX – *Hrvatske narodne pjesme*. Zagreb: Matica hrvatska, 1890–1940.
- Pavlica, Dane. *Sa Papuka, sa planine*. Slavonska Požega: Savez udruženja boraca NOR-a, 1974.
- Zlat. – *Sija zvezda. Narodne pesme oslobodilačke borbe i socijalističke izgradnje*. Prir. Momčilo Zlatanović. Niš: Gradina, 1974.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Татјана. „Дрво“. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ур. Светлана Толској и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Book World, 2001, 161–163.
- Ајдацић, Дејан. *Прилози њроучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 2004.
- Борозан, Игор. „Култура смрти у српској грађанској култури 19. и првим деценијама 20. века“. *Приватни животи код Срба у девединаесетом веку*. Прир. Ана Столић и Ненад Макуљевић. Београд: Слио, 2006, 889–983.
- Вукмановић, Ана. „Оживљени пејзаж гробља. Концептуализације смрти у усменој лирици“. *Фолклористика* 1. 2 (2016): 65–82.
- Вукмановић, Ана. „Дрво–знак свог/туђег простора у усменој лирици“. *Филолошке студије* 16. 1 (2018): 81–97.
- Гароња Радованац, Славица. „Партизанске народне песме из Славоније – искуство теренског истраживања осамдесетих година 20. века“. *Савремена српска фолклористика* VI. Ур. Данијела Петковић и Бошко Сувајџић. Београд: УФС, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Тршић: Центар за културу „Вук Караџић“, 2019, 121–144.

- Делић, Лидија. „Јуначка епика као Living Human Treasure: могућности и ограничења“. *Лицеум* 18 (2017): 47–58.
- Детелић, Мирјана. „Гроб у гори (Садејство просторног и биљног кодирања у епици)“. *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне дошанике*. Ур. Зоја Карановић и Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013а. 99–118.
- Детелић, Мирјана. „Зелена јабука у епским песмама“. *Зборник у част Марији Клеућ*. Ур. Светлана Томин, Љиљана Пешикан-Љуштановић и Наташа Половина. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013б. 51–72.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна ејска хроника. Жанр на граници и ранице жанра*. Београд: Чигоја штампа, Институт за књижевност и уметност, 2016.
- Зечевић, Слободан. *Култи мртвих код Срба*. Београд: „Вук Караџић“, Етнографски музеј, 1982.
- Златковић, Бранко. „Мотив баналне смрти јунака у усменим казивањима“. *Актуелности традиције. Зборник у част Марији Клеућ*. Ур. Светлана Томин, Љиљана Пешикан-Љуштановић и Наташа Половина. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 241–249.
- Јовановић, Бојан. *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови, 2000.
- Јокић, Јасмина. „Обредна позадина једне дечије песме (*Умре, умре Рајоле*)“. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 39. 2 (2010): 103–111.
- Клеут, Марија. „’Мали Радојица’ у кругу варијаната и тема о шаману“. *Жанрови српске књижевности: порекло и њени облици* 2. Ур. Зоја Карановић и Селимир Радуловић. Нови Сад: Филозофски факултет, Орфеус, 2005, 7–19.
- Ласек, Агњешка. „Медијаторске границе у свадбеним песмама Јужних Словена“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик* 53. 1–3 (2005): 179–252.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске ејике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Павићевић, Александра. „Споменици и/или гробови – Сећање на смрт и/или декорација“. *Спомен места – историја – сећања*. Ур. Александра Павићевић. Београд: Етнографски институт САНУ, 2009, 47–60.
- Павловић, Миодраг. *Опједи о народној и старој српској њезији*. Београд: Просвета, 2000.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Сјанаја село зајали. Опједи о усменој књижевности*. Нови Сад: Дневник, 2007.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Кућа необична. Простор гроба у усменом песништву“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик* 62. 1 (2014): 7–24.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Родни аспекти усмене тужбалице“. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик* 67. 1 (2019): 197–219.
- Поповић Николић, Данијела. *Дрући свей. Сјудије о демонолошким ѡредањима и ѡуждалицама*. Ниш: Филозофски факултет, 2016.

- Радуловић, Немања. *Слика светиа у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Радуловић, Немања. „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике“. *Жива реч*. Ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011, 535–550.
- Радуловић, Немања. „Визуелни карактер усмене формулативности“. *Књижевна историја* 46. 152 (2014): 205–240.
- Самарџија, Снежана. „Слојеви једне метафоре (Између календарске године и патријархалне задруге)“. *Годишњак Кашедеге за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* 2 (2006): 39–73.
- Самарџија, Снежана. „Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији“. *Биље у традиционалној култури Срба II*. Ур. Зоја Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2014, 5–18.
- Софрић, Павле. *Главније биље у народном веровању и њевању код нас Срба*. Београд: Св. Сава, 1912.
- Чажкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Приредио и допунио Војислав Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга, САНУ, 1985.
- Чажкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Сабрана дела из српске религије и митологије 1. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994а.
- Чажкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Сабрана дела из српске религије и митологије 2. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994б.
- Чажкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Сабрана дела из српске религије и митологије 5. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994в.
- Bošković-Stulli, Maja. *Pjesme, priče, fantastika*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za istraživanje folklor, 1991.
- Frejdenberg, Olga Mihajlovna. *Mit i antička književnost*. Beograd: Prosveta, 1987.
- Ivanov, Vjačeslav S. „Kategorija 'vidljivo' – 'nevidljivo' u tekstovima arhaičnih kultura“. *Treći program* (1979): 397–401.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo: Mitsko mišljenje*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, 1985.
- Lakoff, George, Mark Johnson. *Methaphors We Live By*. Chichago, London: University of Chicago Press, 1980.
- Marjanić, Suzana. „Duša kao postmortalna ptica: južno/slavske folklorne predodžbe o duši-ptici i/ili ptici-duši“. *Птице: књижевност, култура*. Ур. Драган Бошковић и Мирјана Детелић. *Лицеум* 14 (2011): 27–49.
- Meletinski, E. M. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, s. a.
- Morin, Edgar. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ, 1981.

- Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos, 1981.
- Šubert, Gabrijela. „Metode Talfjinog kulturnog posredovanja“. *Talfj i srpska književnost i kultura*. Ur. Vesna Matović i Gabrijela Šubert. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 2008, 133–146.
- Turner, Mark and Gilles Fauconnier. *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.
- Zorić, Damir. *Tradicijski oblici seoskih grobova i nadgrobnih spomenika na području Jugoslavije*. Magistarski rad. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 1987.

Lidija Delić

Faces of Death

The Conceptualisation of Death and the Grave in Classical Folklore and Folklore of the National Liberation Struggle

Summary

The grave in the mountain is an archetypal motif, found across the Slavic-speaking area, in a variety of genres (the fairy tale, the oral epic, the ballad, etc.). Deeply rooted in the fundamental matrices of thought and space (the vertical; the mountain/the forest), this motif has a history behind it, which undoubtedly helped its persistent survival and vitality in all layers of tradition — there are apparent similarities between the hajduk grave in the classic decasyllable epic, the grave of an Italian partisan in the cult song *O beela cia*, and in verses from NOB (Narodnooslobodilačka borba, the National Liberation Struggle). This latter form of poetry was accompanied in a large part of the corpus by the concept of a happy and defiant death, a specific glorification of dying, whereby a (nameless) individual is sacrificed for the collective good. Even though the older epic poetry was also not a stranger to the concept of dying for the cause (“For the cross of honor and the Christian faith”), in the poems about NOB the ideological focus is shifted from religious faith to the state and the party, and, to a much greater degree than in classical epics, to the cult of the leader. The thing that is new, however, in the poetry on NOB, which reshapes the attitude towards death, is the large-scale suffering with no chance of resistance, crimes away from the battlefield, mass deaths and graves of the innocent (the children, the elderly and women), all of which were absent from classical poetry on epic battles and wars. What is novel, however, in the verse about the National Liberation Struggle is large-scale suffering with no possibility of resistance, crimes outside the battle, mass deaths and graves of innocents (children, the elderly, women), all foreign to classical singing about epic conflicts (wars), all which is largely reconceptualized the attitude towards death. In verses on mass death pits and death camps, death took on a new shape, and the grave a new form.

Keywords: death, grave, space, conceptualization, oral poetry, NOB folklore, oral formula

Примљен: 15. 2. 2020.

Прихваћен: 3. 9. 2020.