

СВЕТА ПЕТКА У СИВОЈ ЗОНИ УСМЕНЕ КЊИЖЕВНОСТИ

МИРЈАНА ДЕТЕЛИЋ
Балканолошки институт САНУ, Београд

Апстракт: Основне жанровске константе у усменој књижевности много су чвршће, али и много мање бројне него у ауторској. Чврстина и малобројност говоре о строгасти формативних начела усмених жанрова, али ова строга контрола није великог домета па по „ободима“ међужанровска пропустљивост расте и постаје готово слободна. Тако се, у теоријском смислу, формирају „сива поља“ у којима најдуже опстају они текстови који – са становишта жанра – понуде најбољу мешавину. На свеце најчешће наилазимо у овој „сивој зони“ усмене књижевности будући да заједно са њима у ново (усмено) окружење прелазе и фрагменти њиховог оригиналног хабитуса.

Према општој теорији књижевних жанрова, приче о свецима треба тражити међу легендама,¹ приповеткама које – настале „на основу апокрифа и средњовековних хагиографија“² – подлежу фолклоризацији услед преношења усменим путем. Усмена књижевност, међутим, показује нешто друкчији однос према питањима оделитости појединачних жанрова и њихове одрживости у фиксираној форми. Другим речима, свеци се могу јавити у сваком усменом жанру, и то најчешће у акционом коду, тј. као ликови који врше неку радњу.³ Зашто?

¹ *Legenda* (лат.) – оно што треба читати, за читање: „Изворно, легенде су биле приче о животима светих које су се, по манастирима, могле читати у цркви или у трпезарији, па су стога припадале хагиографијама“ (Cuddon, s.v. *Legend*).

² *Rečnik književnih termina*, s.v.

³ Једнако је могућ и супротан случај (пасивно кодирање где светац не учествује у радњи ни на један начин, или је – пак – предмет а не носилац радње), али се он сразмерно ређе јавља. У кратким формама, као што су пословице, паралелно се могу наћи оба вида, нпр.: „Алисе просо сеј, иде Вида да га види“ (Ђорђевић 1958, 388) и „Јелисије просо сије, иде Виде да обиде“ (Вук – Пословице, бр. 1868). У дужим формама, као што су приповетке и епске песме, комбинација кодова је изводљива само ако се у оквиру истог текста свеци јаве и као активни антропоморфни ликови и као предмет религијског

Слика „књижевне дистрибуције“ светаца у великој мери се поклапа са општом реакцијом на нивоу система, односно са начином на који је традицијска култура у целини одговорила изазову хришћанства, новинама које је оно донело и утицајима који су се преко њега ширили. У том контексту неки свеци и анђели боље су примљени него неки други, а сви заједно далеко слабије него аутохтони или локални свеци. У управној пропорцији са ширењем њиховог култа у традицијској култури, најбоље прихваћени свеци – на регионалном нивоу то би били св. Петка и св. Сава – освајали су и усмене жанрове, па их без тешкоћа можемо пратити и кроз велике (епске песме и приповетке) и кроз мале књижевне форме (лирске песме, предања, пословице, загонетке, басме). Међутим, њихов пут кроз усмене књижевне врсте није праволинијски једноставан и униформан, као што ни жанровски афинитети према светима нису увек и сви исти.

Основне жанровске константе (нарочито на плану структуре, а у прозним жанровима и на плану фабулације) у усменој књижевности много су чвршће, али и много мање бројне него у ауторској. Чврстина и малобројност говоре, заправо, о строгости формативних начела усмених жанрова, која је врло често мотивисана разлозима некњижевног порекла (упор. обредне текстове и, посебно, мале форме уопште). Ова строга контрола, ипак, није великог домета па по „ободима“ међужанровска пропустљивост расте и постаје готово слободна. Тако се, у теоријском смислу, формирају „сива поља“ у којима најдуже опстају они текстови који – са становишта жанра – понуде најбољу мешавину.

На свеце најчешће наилазимо у овој „сивој зони“ усмене књижевности будући да заједно са њима у ново (усмено) окружење прелазе и фрагменти њиховог оригиналног хабитуса (црквена и апокрифна житија, молитве и сл.). Утицај те понете информације највећи је тамо где има услова да се постојећа и нова форма узајамно препознају као сродне (нпр. житије и приповетка или предање), а најмањи тамо где текст сам по себи нема књижевну функцију (нпр. календарске пословице, прогностици, загонетке и сл.). Између ове две крајности постоји читав низ међусобних веза и утицаја различитих по врсти, интензитету и уједначености.

Акционо кодирање такође се може сматрати последицом утицаја понете информације на затечено стање. У изворном, хагиографском моделу, светац је дефинисан истовремено и као борац и као жртва за веру, али увек на основу *дела* по коме се памти.⁴ При додиру са тра-

поштовања (у виду црквених утвари и црквених празника) – упор. „Свеци благо дијеле“ (Вук II, 1–2).

⁴ О томе сведочи и оригинално опште име за збирке житијних текстова: *Acta sanctorum /martyrum*.

дицијском културом, овај иницијални импулс прерађен је (најчешће под утицајем апокрифа) тако да одговара већ постојећем моделу заштитника и помоћника чија је света улога, логично, активна. На основу каквих, узајамно препознатих, афинитета долази до дистрибуције нових (светачких) ликова преко старих нумена и уместо њих – није прави предмет овог рада. Са сигурношћу се једино може рећи да је реч о процесу који још није завршен и чија мотивација није увек ни једноставна ни транспарентна. Оно чиме се на овом месту можемо бавити јесу бочни ефекти тога процеса, текстови чија је форма довољно стабилна да би се о њој могло говорити са становишта поетике жанра, али и довољно порозна да би вредело отворати питање њене жанровске припадности. Покушаћемо да овај проблем илуструјемо на примеру свете Петке.

Сви балкански и готово сви словенски народи препознају свету Петку по њеној вези са прељама, пређом и предењем. Будући да ништа у њеном житију, ни црквеном ни апокрифном, не указује на ову везу, у науци се сматра да је св. Петка, доласком у традицијску културу, преузела место које је раније припадало неком великом женском божанству чија је дужност, између осталог, била да штити и контролише женске радове.⁵ Ова околност двојако је утицала на иконички модел св. Петке: 1) коначно је одредила њен атрибут (преслица и вретено) и 2) разбила је светичину појаву на црну и златну. Оно прво мора се узети како јесте, али ово друго подлеже жанровском разматрању.

Мада су црно и златно природни антиподи, на митолошком нивоу они се узајамно не искључују, а њихов спој није парадоксалан већ сведочи о постојању и соларне и хтонске хипостазе једног истог митског бића. Такав је, рецимо, лик Милоша Војиновића који, у епској песми „Женидба Душанова“, преко златног витешког одела облачи црну бугар-кабаницу и тиме – на иконичкој равни – потврђује магијску и митску природу чобанина-девера у свадбеном обреду.⁶ У текстовима о св. Петки до таквог споја још није дошло, можда и зато што је утицај црквене иконографије – која светицу канонски представља у црној ризи без орнамената – жив, непрекидан и довољно јак да препокрије сваки други. Традицијска култура, међутим, не може изменити хтонске конотације црне боје ни под утицајима јачим од тих, па се црна св. Петка, без обзира на хришћанску позадину, у њој јавља изгледом и радњама као демон: висока, у црно обучена жена, са зубима тако великим да висе изван уста равно до колена (Грчка), црна баба која – са

⁵ О томе види: Карановић – Пешикан-Љуштановић, 1996; Детелић, 1998.

⁶ Упор. Детелић, 1992 (s.v. *Сиже и мотив*).

вретеном или штапом у руци (Румунија) – кажњава непослушност тако што ископава лешеве и тера грешне преље да их једу (Грчка и Румунија), или њихову децу кува у котлу за искувавање и бојење вуне⁷ (Румунија), одузима вид, руке и ноге (свуда), усмрћује убодом прста у вретено (Грчка) итд. У овом лику није тешко препознати гвоздензубу којом се, по Вуку, у Срему плаше „особито младе преље, говорећи да она носи у лонцу жара и да ће спалити прсте онима које добро не преду“.⁸

Такође у складу са симболиком боја у традицијској култури, црвено и бело заправо су изосемични црном, за шта у контексту св. Петке одмах налазимо потврду: она, сама (Русија) или заједно са св. Недељом (Босна), иде по оном свету „сва црвена и крвава, јер штогод народ згријеши Богу и почини какву грехоту, то она прима на се и она трпи“,⁹ или ходи по свету избодена вретенима лењих преља.¹⁰ У виду беле приказе или жене у белој хаљини, св. Петка се у Грчкој јавља као борац против колере (жена у црној хаљини), але, аждаје и змаја.¹¹ Код Словена, међутим, белу одећу носи нечиста сила уопште (за разлику од ђавола који је само црн),¹² а код Срба посебно куга или чума (белу мараму).¹³ Као бела приказа, односно „бела девојка“, јавља се и мора (Словенија).¹⁴

Овако велике противречности могле су се спојити само у жанру који је већ сам по себи нестабилан, и који због тога у највећем броју случајева формацијски припада сивој зони усмене књижевности. У питању су веровања и предања међу којима се јасна црта може повући само арбитрарно. По функцији коју имају у традицијској култури, и која

⁷ Код нас грешну прељу, заједно са пређом, у котлу кува Среда (Чајкановић, 1927, бр. 205).

⁸ Рјечник, s.v. *Гвоздензуба*. У Боки се у истој функцији јавља баба коризма (Рјечник, s.v.), а у Славонији, где је становништво претежно католичко, слично веровање везује се за св. Луцију (Ћолић, 1916, стр. 147).

⁹ ZNŽOJS, 1928, 36, стр. 378, 379 (Кола у Босни).

¹⁰ Јудин, 1997, стр. 88. У том смислу, код Руса се св. Петка алтернира са св. Варваром и Богородицом (Славјанские древности, s.v. *Веретено*). Друга варијанта мотивације забране ручних радова на дан св. Петке посебно и на сваки петак током године: опасност да се оштрицама не исеку очи мртвим прецима. Св. Петка Параскева се у Русији и на Балкану јавља и као заштитница очију, односно исцелитељка очних болести.

¹¹ Икономидис 1958, стр. 75 и иначе. Аутор се најтоплије захваљује гђи Јованки Ђорђевић, библиотекару Балканолошког института САНУ, на свесрдној помоћи око текстова на грчком.

¹² Славјанские древности, s.v. *Белый цвет*.

¹³ Вук, *Рјечник*, s.v. *Куга*.

¹⁴ Раденковић 1996, стр. 285.

је у свакој прилици примарна у односу на било коју врсту књижевних потреба и правила, предања и веровања спадају у ону уску групу изразито архаичних текстова који се директно везују за сакралну и магијску сферу духовног живота. Са становишта теорије усмене књижевности, они немају чврсту и обавезну структуру која би их у сваком поједином случају чинила препознатљивим и различитим од других. Тај услов, међутим, не испуњавају у потпуности ни много стабилнији усмени жанрови као што су епска песма и бајка, на пример, па се стога као мерило скретања ка сивој зони у овом случају може узети само проста нумеричка процена: број текстова који одступа од теоријског модела¹⁵ за предања и веровања биће *увек* много већи од броја таквих текстова у жанровима чија стабилност није спорна.

Оно, дакле, што је у предањима и веровањима најстарије и најважније долази из области ван књижевности, те га није дозвољено ни мењати ни изостављати са књижевних или других сличних разлога. Зато сваки нови елемент, кад уђе у процес моделовања према матрици „веровање/предање“, мора да – од онога што је са собом понео – одбаци сваку информацију која стоји у противречности са основним кодним сигналом матрице. Шта год били чиниоци црквеног култа св. Петке, који на православном Балкану није мали, *ништа* од њих није издржало ову пробу. То, наравно, не значи да се у традицијској култури балканских народа св. Петка изједначаје са гвоздензубом, кугом, чумом, мором, колером и нечистом силом уопште. Напротив, сва својства која су заједничка њој и набројаним демонским бићима, тек су под утицајем хришћанства постала „нечиста“ и – заједно са опозитном групом „чистих“ својстава и бића – отуђена од старије и заједничке номинације нумена као „више“ силе. У самој основи предања и веровања, природа и атрибуција нумена (божанског или митског бића) још увек се може дефинисати појмом *sacer*, који је у односу на хришћанско *sanctus* трансцендентан. Преузимајући функције из овог старијег и јачег домена, нови агенс је – као слабији – морао бити прекодиран у складу са средином којој се прилагођава.

У релативно стабилним усменим жанровима, као што су народне приповетке, црно-црвено-бели лик св. Петке уступа пред златним бојењима која, међутим, не захватају читав светичин лик већ само њене атрибуте. И овако делимично, бојење златом ипак јесте чисто жанровска интервенција на представи св. Петке, а у даљем тексту покушаћемо да покажемо како и зашто.

¹⁵ О теоријском моделу предања види Милошевић-Ђорђевић 1988, стр. 592–598.

Кад се јави у приповеци, света Петка увек има улогу помоћника главног јунака и та је њена функција по правилу конципирана према моделу бајке, што ће рећи да је акција која се од ње очекује натприродна или чудесна: св. Петка учини да сами од себе пукну обручи на бурету и тиме ослободи децу која су у њему затворена („Деца анђели“),¹⁶ задоји јунака који на тај начин испуни ђаволов захтев да избљује мајчино млеко („Света Петка и ђаво“),¹⁷ сасуши цареву руку кад он пође на брата да га убије („Цар, његов брат и света Петка“),¹⁸ помаже и дарује племениту пасторку истовремено кажњавајући злу праву ћерку (Грчка),¹⁹ и сл. Начин на који се ова њена функција ставља у дејство може бити двојак: или се светица позива у помоћ пуним именом и са потпуном свешћу о њеном хришћанском контексту (деца у бурету), или је јунак сретне – „укоби“ – на путу кад му је помоћ потребна (избљувано млеко и сасушена рука), односно наиђе на њену кућу у планини (пасторка и права ћерка), не тражећи је и не знајући ко му помаже. И у једном и у другом моделу појава св. Петке може се алтернирати са појавом мајке Божје, чак и унакрсно:

А. УНУТАР ИСТОГ ЖАНРА

1. мотив избљуваног мајчиног млека – „Света Петка и ђаво“ (случајан сусрет)

Крстивој га /ђавола/ веже за коц, па пође уз обалу па плаче. Сретне га света Петка: „шта ти је, Крстивоје па плачеш?“ „Узо ми ђаво сестрину децу па не да, па ми тражи да избљуем материно млеко, па да ми да децу.“ Она извадила десну сису: „тргни, каже, Крстивоје трипут ис те сисе млеко, па иди те избљуј на длан код њега нек ти да децу.“ Он трже трипу из њојзине сисе млеко па отиде код ђавола: „дај ми, каже, сестрину децу!“ „Кад избљуеш материно млеко, каже, онда ћу ти дат децу.“ Он рокну двапут па избљува млеко на длану.

2. исти мотив – „Св. Сисуљ“²⁰ (призивање молитвом)

Св. Сисуљ наиђе се на муци те клекну на гола кољена и замоли мајку Божију, да му даде да избљује своје матере млијекко, што га посо. Учини то мајка Божија, те бљуну св. Сисуљ млијекком своје матере ...

¹⁶ Чајкановић 1927, бр. 28.

¹⁷ Исто, бр. 167.

¹⁸ Исто, бр. 79.

¹⁹ Икономидис, стр. 88. И у Грчкој и код нас св. Петка је у овом сижеу алтернација за оригиналну алу (код Грка још и змај или аждаја), а код Руса за Баба-Јагу. Упор. Раденковић 1996а, стр. 15.

²⁰ ZNŽOJS, 1905, X, 1, стр. 137–138.

Б. у два различита жанра

1. сусрет на путу – „Цар, његов брат и света Петка“

Он пошо путем па плаче. Укобила га света Петка, преде на златну кудељу: „шта ти је, каже, царе, те плачеш, кад ће да остане царство на тебе?“ „Не да ми брат мој да остане царство на мене, него ме тера да му кажем куј мож да откупи та његов конак.“ Каже: „за то немо да плачеш, то је најласно!“

2. исти мотив – басма од поганца

Пошао велики поганац

низ поље широко.

Скобила га божја мајка

па га питала:

– Што тужиш, што плачеш,
велики поганцу?

– Како да не тужим,
како да не плачем!

Света Петка сина жени,

света Среда кћер удаје;

све болести на свадбу звале.

само мене нису позвале.

– Лако ћемо, поганцу, сас тебе...²¹

Заменљивост са мајком Божјом,²² овако како је овде илустрована, говори са једне стране о лакоћи са којом се мотиви везани за св. Петку селе из жанра у жанр,²³ а са друге потврђује став о недовољно-

²¹ Раденковић 1982, бр. 214. Још ближе нашем сижеу, басме у Бугарској дају следећи контекст: човек иде путем и плаче. Богородица/св. Недеља/св. Петка носе котлић, воду и перо, помажу и прскају водом рану (СБНУ, стр. 120, бр. 3 – Горно-Джуматско: од ране). Упор. Кляус 1997, стр. 74, мотив I/IX.1.2/A3.

²² У раду посвећеном псовкама и опсценом говору, Успенски износи следећи став: у словенском паганству култ Мајке Црне Земље непосредно је везан с култом противника Бога Громовника, у првом реду – с култом Мокоши као женске хипостазе супротстављене Богу Грома. Са доласком хришћанства поштовање Мокоши пренето је како на св. Петку Параскеву („водена и земљана мајчица“), тако и на Богородицу, услед чега се Богородица и доводи у везу с Мајком Црном Земљом. У руским духовним стиховима св. Петку је забрањено „узимати у уста“ (псовати) исто као и Богородицу. Међутим, у српском језику псовање мајке може се односити непосредно на св. Петку (ј...м ти свету Петку), при чему се таква псовка сматра врло јаком. Богородица и Петка јављају се, у ствари, као замена за Мокош (Успенский 1996, II, стр. 93). Види и рад Рачка Попова у овом зборнику.

²³ Исто важи и за изосемичност св. Петке и Богородице. То само потврђује тезу да су обе новијег датума у односу на место које попуњавају.

сти просте номинације за одређивање било какве жанровске припадности. Осим тога, магијско порекло текста басме (са типичном дијалогском формом, ушланим путником и непозваним помоћником) озбиљно се мора узети у обзир при утврђивању жанровских особености обе приповетке о св. Петки, а паралела са „Св. Сисуљом“ прву међу њима (са избљуваним млеком) у великој мери вуче на страну легенде. Чак ни у сивој зони усмене књижевности мешавина басме, бајке и легенде, све да би и била могућа, не би успела да се одржи довољно дуго да буде записана, што значи да је неки од елемената који су у овим текстовима ангажовани – а до сад нису помињани – однео превагу над другима.

У приповеци „Света Петка и ђаво“ таквих елемената има више и сви су везани за структуру текста (о чему смо опширно говорили на другом месту²⁴), а у причи о цару, царевом брату и светој Петки такав је елемент светичина „златна кудеља“²⁵. Она св. Петку повезује са оним златним преслицама, вретенима, разбојима – а потом и златним квочкама, пилићима и јајима – који су сви, без разлике, дарови сунчеве/месечеве мајке у бајкама о потрази за изгубљеним младожењом, у оним – дакле – текстовима где чаробни помоћник штити невесту, њен пород и њено право на породицу.²⁶

Ниједан казивач, ма како невешт, не може не препознати ове златне женске дарове као чврст мотив бајке са двоструким дејством: сами по себи, чаробни златни предмети припадају небеском свету у коме бораве мајке дародавци, односно њихови синови (сунце, месец, негде и ветрови); онај коме је дато да има у поседу такав предмет (а да претходно није ишао у потрагу за њим), већ се самим тим поставља у раван *изнад* хоризонтале, то јест на небо.²⁷ То је једна могућност, и она се лако уклапа у општу представу о положају светаца у простору (бораве на небу, силазе на земљу). Против ње делимично говори околност да се светица са златном кудељом јавља у приповеци чији сиже – за

²⁴ *Свети Сисин у сивој зони усмене књижевности*, Источник 35–36 (у штампи).

²⁵ Упор. Чајкановић 1927, бр. 35. Овај тип бајки може се дефинисати и према

²⁶ Упор. Чајкановић 1927, бр. 35. Овај тип бајки може се дефинисати и према младожењиној нељудској метаморфози, као бајке о: вепру, јежу, соколу, змији, гуштеру, волу/бику, јагњету младожењи (види коментар код Чајкановић 1927, стр. 512).

²⁷ Злато се у фолклору иначе везује за симболику богатства, лепоте и дуговечности као основних одлика „горњег“, оног, небеског света који припада божанствима и зато има већу вредност него овај. Међутим, таква веза упућује – последично – и на свет мртвих, па и на нечисту силу и њено боравиште (упор. Славјанские древности, s.v. *Золото*).

разлику од „Свете Петке и ђавола“ – не говори о опасности по жену и њен пород. Проблем је, заправо, секундаран и отвара старо питање о вредновању рада на терену и рада на објављеним збиркама. Чињеница је, неоспорно, да су обе приповетке записане од истог казивача (вероватно и у истој прилици), и да би се у неком следећем случају однос могао изменити па би се „златна кудеља“ јавила на оба места или, можда, ни на једном. Оно, међутим, чиме сигурно располажемо и што не зависи од промене говорне ситуације, јесте формула сусрета која се понавља не само у оба записа: „Он пошо путем на плаче. Укобила га света Петка“, односно „на пође уз обалу на плаче. Сретне га света Петка“, већ готово редовно у истом и другим жанровима. У том контексту – и то је друга могућност – интерполација атрибутивне радње (преде) и атрибута (кудеља) у готову формулу²⁸ може бити стандардан поступак са бићима која уопште имају атрибуте (вилаина крила и окриље, шарац и топуз Краљевића Марка, штака/шљака – некад и златна – св. Саве, итд.) – па би додатак: „преде на златну кудељу“ уз св. Петку био нормалан потез у оквиру истог стандарда. Тада би злато, царска и краљевска привилегија, са становишта жанра било исто тако нужна интервенција у бајци, као што су демонски изглед и радње неизбежни у веровањима и предањима.

Да ли све ово заједно представља довољан услов да се приповетка „Цар, његов брат и света Петка“ ближе одреди као бајка? Основна структура приче говори у прилог томе: 1) јунак (царев брат); 2) његов противник (цар); 3) јунаков помоћник (св. Петка); 4) тешки задаци; 5) крај срећан по јунака а несрећан по његовог противника.²⁹ На ту решетку долази, међутим, прилично ексцентрично приповедање,³⁰ а

²⁸ За поетику формуле битно је да се у другим жанровима, на пример у басми, не јавља иста комбинација (Богородица/мајка Божја/св. Петка) са златном кудељом. Злато у басмама има потпуно другу функцију (упор. Раденковић 1982, бр. 369, 491, 579, 581). Када се у њима јави комбинација свеци + злато, онда то – на словенском материјалу – изгледа друкчије: св. Ђорђе заговара стоку златним резама и кључевима, Богородица покрива људе златном ризом, на гори стоји златни манастир где на златном престолу седи арханђел Михајло или Богородица, св. Никола труби у златну трубу, анђео струже болести златним грабуљама, и сл. (упор. Славјанские древности, s.v. *Золото*). Према међународној класификацији, ако се одређује према врсти тешких задатака, ова би приповетка спадала у тип АaTh 823 (упор. Вук – СНП, бр. 43). То, међутим, није права бајка већ више легенда.

²⁹ 1) Почетна мотивација сукоба међу браћом решена је изван приповетке, тј. пре почетка приповедања (Имао цар брата свога, *на видео ге ће застане царство на њега*, па казао...); 2) тешки задаци, иако су у очекиваном броју (3) и захтевају радње предвиђене типом (мерење и процена вредности),

тима и приповетка нагиње „сивој зони“ више него правој бајци. Ипак, треба нагласити да помињана интервенција на св. Петки као чаробном помоћнику долази из оквира релационих могућности решетке чија жанровска стабилност није спорна и која, према томе, *не зависи* од варијабилних вредности као што су говорна ситуација и квалитет казивача.

Нема ничег необичног у томе што се крајности у концепцији лика св. Петке (златне и црне) поклалају са крајностима у концепцији усмених жанрова (предање/веровање и бајка). И једно и друго само су гранични маркери широке области коју је, највероватније још у пререлигијско доба, покривао неки моћан, за нас и даље тајанствен нумен. Чак је и оно до чега се комбинованим етнолингвистичким и поетолошким анализама за сада може доћи (мит о Громовнику и његовој свргнутој жени, реконструкција прасловенске богиње Мокош и сл.), сувише младо и сувише близу површине да би се могло прихватити као објашњење за многа питања која се тим анализама постављају.³¹

Ипак, оно што је – код Срба – у лику св. Петке препознато као довољно јако и значајно да истисне или потпуно замени Мајку Божју, пренето је у народну традицију из хришћанства, односно из култа светичиних моштију које су близу двеста година лежале у Београду, све док нису пренете у румунски град Јаши где почивају и данас. Такође је више него вероватно да је пут транслације њених светих остатака (Епивата – Трново – Видин – Београд – Цариград – Јаши), уз пратећу контаминацију житијима још три друге светице са истим именом,³²

распоређени су ексцентрично – два извршава јунак, а трећи и последњи његов противник (када се улоге вештачки измене); 3) најзад, пред сам крај приповетке, идиом се мења и постаје ближи епској поезији него било ком приповедном жанру (Он отрча па седе у царску столицу, цар дође па каже: „диш се одатле!“ Каже: „нећу, Бог ми је дао!“ *Замаша сабљом да му одсече главу, тако му рука остала сува горе.* „Диг се, брате, из мое столице ако знаш шта је Бог!“).

³¹ Једно такво питање, на пример, везано је за формулу у загонеткама о сунцу/снегу где је баби с куђељом и девојци с вретеном алтернација Бог: „Упо во у дубок до, / нико га не вади / но господин Бог“ (сунце на западу); „Паде во у дубоки до, / не може га нико извадити до Господ Бог“ (снег); „Паде во у дубоки до, / врже жена кудељом / и девојка вретеном / и не могоше га изгнати / док сам не изиђе“ (залазак сунца за морем). Упор. и: „Обали се во низ пострвје до, / нико га зауставит’ не мога / него баба с куђељом“ (млин водени).

³² Параскева, прелодобна мученица, пострадала у II веку под владавином цара Антонина; Параскева, великомученица, пострадала под Диоклецијаном (IV век); света Параскева, пољска кнегиња, кћи Рогволда-Василија (XIII век). Св. Петка Трновска из X века (о којој је овде непрекидно реч и која се слави 27. октобра по новом календару), често се изједначаје са св. Параскевом и

заправо обележио трасу по којој се култ св. Петке ширио по Балкану и преливао у традицијску културу његових народа, а потом и размакао границе тог ареала све до Пољске и Русије. Свуда где је стигао и усталио се, лик св. Петке био је прекодиран тако да у што већој мери одговори карактеристикама нумена чије је функције преузимао. Захваљујући томе, радови као што је овај нису сасвим лишени смисла.

ST. PARASKEVA
IN "TWILIGHT ZONE" OF ORAL LITERATURE

Summary

The basic structural prepositions of oral literary genres are more strict but less in number than those of written literature. This results in very firm control of form and expression in the centre, speaking from the genre point of view. On the periphery, though, this control weakens and the inter-genre transversability grows, and even becomes free. Thus, in terms of literary theory, a twilight zone is formed, where only those texts are encouraged which offer the best genre mixture. The saints-motive in oral literature is usually encountered in that zone.

This thesis is discussed and exemplified by oral texts with St. Paraskeva motive in two different images: black-white-red (beliefs and fabulata) and gold (fairy-tale).

IV века, иако су им житија различита, као и дани њиховог помена. Упор. *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, томъ II, Variorum Reprints, Лондон, 1971, s.v. *Пятница*.

ЛИТЕРАТУРА

- Cuddon, V. A.
1991 *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Third edition, Penguin Books.
- Чајкановић, В.
1927 *Српске народне приповетке*, књ. 1, СЕЗ XLI, Српске народне умотворине, књ. 1, СКА.
- Čolić, J.
1916 *Godišnji običaji (Varoš u Slavoniji)*, ZNŽOJS XXI, 143–147.
- Детелић, М.
1992 *Митски простор и епика*, САНУ, Београд.
1998 *Света Петка и петак*, Источник (зима '97) 24, 66–76.
- Ђорђевић, М.
1958 *Живот и обичаји народни у лесковачкој Морави*, СЕЗ LXX, 1–724.
- Икономидис, Д.
1958 Света Параскева у животу грчког и румунског народа (наслов оригинала: Αγία Παρασκευή εις τον βίον ελληνικού και του ρουμανικού λαού) *Ελετηρίς του Λαογραφικού αρχείου* 9–10, Αθήναις, 65–104.
- Юдин, А. В.
1997 *Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре*, Москва.
- Караџић, В. С.
1965 *Српске народне пословице*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. 9, Просвета, Београд.
1969 *Српски рјечник*, Нолит, Београд.
1988/а *Српске народне пјесме II*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. 5, Просвета, Београд
1988/б *Српске народне приповјетке*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. 3, Просвета, Београд.
- Карановић, З. – Пешикан-Љуштановић, Љ.
1996 *Трагови представа о митско-религијским аспектима предања и ткања у српској усменој традицији*, Књижевна историја 98, 5–15.
- Кляус, В. Л.
1997 *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян*, РАН, Москва.
- Милошевић-Ђорђевић, Н.
1988 Напомене и коментари у књизи: *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*, сакупио Драгутин М. Ђорђевић, приредила Нада Милошевић-Ђорђевић, САНУ, СЕЗ XCIV, 495–557.

Политис, Н. (Νικόλαος Πολίτις)
1965 Παραδόσεις, Α', Αθήνα.

Раденковић, Љ.

1982 *Народне басме и бајања*, Удружени издавачи, Ниш – Приштина
– Крагујевац.

1996/a *Митска бића српског народа*, Од мита до фолка, Лицеум 2, 11–16.

1996/б *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш–
–Београд.

Rečnik književnih termina

1986 Institut za književnost i umetnost, Beograd.

Славянские древности

1995 Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого,
том 1–2, Москва.

Успенский, Б. А.

1996 *Язык и культура. Мифологический аспект русской
экспрессивной фразеологии*, Избранные труды II, Москва.