

Оригинални научни рад

Фолклорни подтекст романа *Младенка Костонога* Желимира Периша

Дуња Соколовић

У раду се фолклорни подтекст романа *Младенка Костонога* сагледава кроз компаративни приступ народним веровањима далматинског и српског подручја, са циљем да се он идентификује и да се укаже на његов значај за свет приче и жанровску хетерогеност романа. Истраживању приступамо користећи и концепт активног читаоца, сагледавајући наносе фолклора у обликовању самог лика Младенке Костоноге и конструисању описа обичаја и ритуала у роману поводом сахране некрштеног детета, веровања у дрекавца и употребе биљака. Други део рада биће посвећен идентификовању фолклорног подтекста у оквиру жанровских интерполација романа и препознавању типичних елемената бајке, предања, басме и тужбалице, чиме ћемо истраживање заокружити.

Кључне речи: *Младенка Костонога*, фолклорни подтекст, обичаји, ритуали, веровања.

Роман *Младенка Костонога* (2022) савременог писца Желимира Периша (1975) треће је по реду дело овог жанра у опусу аутора и прво које је доживело успех у оквирима књижевне критике и шире читалачке публике на нашим просторима. Први пут је објављен 2020. године у Хрватској, за издавача Гордану Фаркаш-Сфеци, односно издавачку кућу „Осеантоге“ (Periš 2020), док је у Србији објављен две године касније, под окриљем издавачке куће „Booka“ (Periš 2022)¹. Овај роман карактеристичан је по комплексној структури (садржи више од двеста ликова и више од педесет поглавља), жанровским интерполацијама и хипертексту, који читаоцу омогућавају емпиријску, доживљајну и

¹ У наставку рада реферисани делови овог издања романа биће означени указивањем на број странице.

урођену врсту читања, али пре свега по фолклорном подтексту. Он чини потпору за грађење света приче овог романа, представљајући тиме његово незаобилазно почетно поље истраживања због троструке важности: у окриљу фолклорног подтекста конструише се главни лик вештице и виле Гиле Костоноге, граде жанровске интерполације из домена народне књижевности и фикционализују народни обичаји 19. века са подручја Хрватске и Босне и Херцеговине (који пак припадају митолошком наслеђу Јужних Словена, тиме успостављајући неизбежан однос и повезаност са српским народним обичајима и веровањима).

Простор Хрватске (Далмација, Загора, Равни Котари, Пазин, Врчево, Бол, Силба, Госпић) и Босне и Херцеговине (Чапљина, Киково) у деветнаестом веку послужио је као плодно тло за настанак и обликовање лика Младенке Костоноге, епонима романа, али и за инкорпорирање различитих народних веровања, од којих се за већину може рећи да припадају митолошком наслеђу Јужних Словена. Пре свега, у овом раду ћемо детаљније сагледати лик Младенке Костоноге у фолклорном подтексту, након чега ћемо дати кратак осврт на елементе фолклорног наноса који се огледају у конструисању обичаја и ритуала у роману.

Младенка Костонога или „Gila stuha i štriga, kučibaba, irudica i vještica [...] lječarica, Gila iscjeliteljica, travarka, Gila gatalica, vračara i bahorica“ (стр. 106), како је другачије називају, налази се у средишту фолклорног контекста романа. С обзиром на сложеност и полиморфност главног лика овог романа (Шаровић 2018: 20), у раду ће бити речи искључиво о слоју који потиче из народног веровања са поменутих простора. Уз ова одређења, Гила се карактерише и као „kuga, jaga, gvozdembuba“ (стр. 475), што заједно са претходним одредницама, према народном веровању, има негативно одређење, са изузетком *iscjeliteljice*, која битно одређује њену функцију у роману и претходним одредницама даје нови смисао. Гила је вештица са исцелитељским моћима које користи у добре сврхе, помажући народу којим је окружена, па зато није биће искључиво демонске природе. Према веровању које сазнајемо у 46. глави романа, „Zapisi o vještici“ (стр. 542), а које је својеврсни препис папира из етнологове бележнице, „vještica je određena po rođenju. Kad se rodi, pogleda se posteljica. Ako je crvena ili plava, bit će vještica. Ako se rodi u biloj posteljici, bit će krsnik“ (стр. 477). Гилина двострукоост и полиморфност у карактеризацији, односно припадност и људима и натприродним бићима, одређена је тиме што се она родила и у црној и у белој постељици (стр. 374). У литератури је записано веровање да од деце постају вештице која се роде у крвавој „кошуљици“ (в. „вампир“, Кулишић 1970: 50), те зато остављамо могућност да су нека народна веровања делимично измењена. Према томе, по Чајкановићевој типологији вештица, Гила припада највећим делом трећој групи, у коју

спадају „жене које се називају вештицама, али које то нису у правом смислу, већ су врачаре или чинилице“ (Шаровић 2018: 69). Може се, међутим, подвести и под другу групу, под тзв. *демонске жене* (Шаровић 2018: 68), које су рођењем добиле способност да буду вештице. Овај тип, како у студији о вештици износи Марија Шаровић, чест је у класичној литератури – код Вергилија, Плаута итд. (Шаровић 2018: 69).

Гилина телесна појавност на почетку романа, с друге стране, не припада природи вештице. Из казивања различитих јунака сазнајемо да њу опажају као шумску вилу, мајушно биће дуге беле косе и прозирне коже, „*baš roput Napeje, Svisti ili Milosti*“ (стр. 321), како увиђамо из приповести Нињанина у 28. глави. Веровање забележено у Буковици² да виле до колена имају ноге од мазге (Ардалић 1999/1917: 302)³ само је посредно нашло своје остварење у Гириној спољашњој вилинској карактеризацији – у седмој глави, у којој наилазимо на опис Гиле: „[...] *Vijela haljinica koja joj se vukla po tlu skrivala je kozje rapke ili puleća kopita*“ (стр. 95), што је у складу са далматинским веровањем да виле увек сакривају ноге да им се не виде копита (Ђорђевић 2020: 99), али није до краја јасно да ли их је Гила имала. Веровање у чудан „облик њихових ногу“ (кози, магарећи, коњски, ноге мазге) Тихомир Ђорђевић запажа у грчким народним веровањима, у Лаконији, у Ловрећу и Заострогу (у Далмацији), на Хвару (Ђорђевић 2020: 99). Бела хаљина коју Гила носи као вила такође је карактеристична за њен појавни облик (Ђорђевић 2020: 97, 99), што потврђује и Вуков *Рјечник* (Ђорђевић 2020: 97): „Вила је свака млада, лијепа, у бијелу танку аљину обучена“ (в. „вила“ у: Караџић 1818: 70)⁴.

Анка Револуционарка етнологу Јозефу Фуксу казује да је Гила моћ украла од вила (стр. 374), што представља делимично празно место у роману, с обзиром на то да о том догађају сазнајемо само из њене приче. Гирино порекло је такође празно место – не сазнајемо ко су јој биолошки родитељи, само знамо за њену маћеху Магдалену, односно

² Предео у северној Далмацији, у троуглу између Бенковца, Обровца и Книна.

³ Консултовано је електронско издање без пагинације, објављено 1999. године у оквиру пројекта „Растко“. Ради се о компилацији прилога Владимира Ардалића, објављиваних у десет различитих свезака *Zbornika za narodni život i običaje Južnih Slavena*, у периоду од 1902. до 1928. године. На основу информација доступних на сајту, извор за ово дигитално издање било је штампано издање објављено у часопису *Бенковачки мазазин* бр. 2 (децембар) за 1994. годину, гласилу Српског културног друштва „Зора“ из Бенковца, који нисмо имали могућност да консултујемо. Цитати су навођени према издању из 1999. године, с тим што су за сваки од њих, у наставку, наведени година издања оригиналног прилога и пагинација у њему. За оригинална издања в. библиографију под Ардалић.

⁴ Исту одредницу можемо наћи и у Вуковом *Рјечнику* из 1852 (в. „вила“ у: Караџић 1852: 61).

Смеђу (стр. 337). У том смислу, можемо рећи да је телесни аспект Гиле двојак, у зависности од приповеданог времена – док је изгледом подсећала на вилу у раном детињству, она током живота поприма све више облик вештице због тога што јој коса црни од чари које баца (стр. 248), те Гила у каснијем периоду живота добија још једно одређење уз своје име – црна (стр. 190). То је у складу са атмосфером у којој живи у старости: у црноме Бечу, у јединој улици у којој је свака фасада црна (стр. 364), иза црних врата, у црном стану (стр. 366). Тело и појавност Гиле, дакле, мотивисани су *унутрашњим* светом њеног лика. Након карактеролошке промене она постаје врачара у типичном облику за грађанско друштво деветнаестог века. Премда не можемо да кажемо да поприма све иконичке одлике вештице (ружно, изобличено, старачко лице, изражена косматост, бркови) (Шаровић 2018: 33), Гилину трансформацију тумачимо као приближавање ентитету вештице.

Када је реч о разоткривању фолклорног кључа романа, нарочито је значајно седмо поглавље јер истражује феномен вила у средњој Далмацији, представљајући пасторалну игру „којом *pastirice-pjesnikinje slave ljubavne rituale na radinama velebitske Arkadije*“ (стр. 88), у оквиру које се певају песме у колу (нпр. „*Po livadi cviće, i po nebu tići / a u našoj glavi, sve sami mladići*“ (стр. 89). Девојке у белим кошуљама и са венцима од беле раде на глави иду до извора, где се прскају водом, смеју се и сете да је петак, а то је „вилин дан“, па зато хоће да вилама оставе дарове, певајући им песму („*Velebitska muzo, gorska naša vilo / uzmi od nas, vilo, što je tebi milo*“ (стр. 91)) . Веровање у овом поглављу које се тиче поседовања вилине власи („*tko vili iščupa vlas s glave, vila će ti udovoljiti želju ili ostati vječna dužnica*“ (стр. 92)) није у складу са веровањем (из околине Неретве) да је вилина коса повезана са смрћу и пропасти, те да чупање вилине власи изазива смрт (Vekić 2018: 244), што је индикативно, с обзиром на то да је у њој моћ којом виле наносе опасност другима (Vekić 2018: 244). Обичај описан у овом поглављу сличан је српском Ивањдану – укључује младе девојке које носе беле кошуље, плетенице, венце; купање у реци; певање љубавних песама, с том разликом да је скупљање девојака на Ивањдан у предвечерје, а не у зору (уп. Милошевић Ђорђевић 1999: 12), као у српском обичају ранила, у коме девојке поране ујутру на воду пре сунца (на празник Цвети, а некада и на празник Благовести), где играју у колу и певају различите песме (в. „ранило“ у: Караџић 1818: 711)⁵. За разлику од оба поменута обичаја, пасторална игра у роману не везује се ни за један посебан празник, што потврђује чињеница да пастирице не знају ни

⁵ Исту одредницу можемо наћи и у Вуковом *Рјечнику* из 1852 (в. „ранило“ у: Караџић 1852: 636).

који је тачно дан у недељи, те се „сете“ да је петак – „вилин дан“, што мотивише наставак њихове игре. Оне остављају дарове вилама (јабуку, комад хлеба, цветне венце) и почињу да им певају песме (стр. 91, 92).

Буковичко веровање да „ne romaže ni nož ni puška kod nakije stvari; jedno, što puška neće da upali, i ako opet i upali, da čovjek sam sebe tako može ubiti“ (Ардалић 1999/1917: 304) уколико покуша наудити вили, своје остварење налази у 6. глави романа, када Гила поручује људима који су пошли пушкама на девојке за које су мислили да су виле да „olovo ne može ozlijediti biće od etera“ (стр. 86) (за простор Србије не проналазимо слично веровање). Вилино коло је окарактерисано као опасно. У роману се останак врзиног кола на земљи тумачи као велико зло које долази (стр. 86).⁶ Ово веровање слично је и са хрватским и српским, у којима налазимо да вилино коло није зло само по себи, већ је опасно стати левом ногом на њега, тј. онде где су виле ноћ пре играле (у веровању Буковице) (Ардалић 1999/1917: 303). У српском веровању је лоше стати ма којом ногом на то место, те су зато честе увреде вила (Ђођевић 2020: 108).

Поред виле и вештице, фолклорни слој романа карактерише и појава дрекавца (у 3. глави романа, „Pet ljudi ide kroz šumu“ (стр. 541)), који је у уској вези са обичајем о сахрањивању некрштеног детета. У складу са веровањем, дрекавац се и у роману појављује у шуми након што сељак Мијо тело свог тек рођеног детета полаже у пећину или рупу (стр. 49, 50) и тамо га оставља по савету свештеника јер је дете рођено као богаљ (стр. 70). У енциклопедијском речнику *Словенска митологија* за пређашње стање дрекавца наводи се прво *некрштенац*, а затим и „душа погинулих војника који немају мира на оном свету због почињених грехова“ (в. „дрекавац“ у: Раденковић 2001: 165). Такође, под одредницом *некрштенац* наводи се да се умрло некрштено дете према народним веровањима претвара у демона и најчешће напада породицу (в. „некрштенац“ у: Раденковић 2001: 376). Ово је у вези са догађајима у роману, с обзиром на то да Иванка, Мијина жена, након побачаја почиње да чује гласове (стр. 61). Због свега наведеног потребно је покопати бебу ради мира, јер ће се само тако смирити духови (стр. 71), што је Гила и намеравала да учини, узевши смрвљене кости бебе, преостале од дрекавца (стр. 51).

У контексту народног веровања о некрштеном новорођенчету потребно је поменути и свештениково схватање болести, као и опис посла гробара Андрије Арамбашића, с обзиром на композицију романа,

⁶ Ово се веровање не треба схватити дословно, с обзиром на то да га Гила изговара како би отерала људе који су били претња „вилама“, заправо обичним девојкама (стр. 86).

односно припадност свих трију фолклорних обележја двама главама (трећој и петој). Попово схватање је мотивисано средином и временом у којем живи: „Što se pora tiče, bolest je od Voga, a nije na nama da se diramo u Vožje odluke“, те сматра да она долази „jer ne činiš ono što je ispravno“ (стр. 63). Ово мотивише и свештеников став према Гили, врачари и вештици, са којом не жели да разговара (стр. 63). У петој глави су описана правила и припреме покопа мртваца које врши Андрија Арамбашић, код кога Гила долази да сазна више о Иванкином побачају:

Voda kojom se mrtvac pere zagrijeva se na vatri zapaljenoj ispred kuće, a maramica i sapun korišteni za pranje se bacaju. Od pokrova se komad tkanine treba otkinuti pa zavezati uz komin. [...] Kad treba pripremit će i hranu za sve koji dođu na bdenje jer se u kući umrloga hrana ne smije kuhati, nego se mora donijeti. (стр. 80)

Обичаји бацања ствари након припремања преминуле особе и загревања воде којом ће покојник бити окупан испред куће (стр. 80) спадају у ритуалне радње обреда прелаза – односно одвајања (Продановић 2006: 405), који први пут формално одређује Арнолд ван Генеп у књизи *Обреди прелаза* (2005: 168). Описани обичај бацања ствари поклапа се са дескриптивним описом обрасца погребног ритуала у Тополу, у Стонском залеђу („Voda kojom je rokojnik opran, sapun, češalj i druge stvari koje su se upotrebljavale za opremanje mrtvasa bacaju se“ (Прошић-Дворнић 1982: 44, 46)), као и обичај доношења хране из суседства, због тога што се у кући у којој се налази покојник не сме кувати (ложити ватра, чистити итд.) (Прошић-Дворнић 1982: 44).

Када говоримо о фолклорном подтексту, неопходно је поменути и биљке, као и саме ритуале које врачара Гила користи како би помогла људима: кукурек, кужњак, милодух или сипан, лист купине, рузмарин, ротквица, вркута или госпин плашт, госпина трава, чуваркућа, црни слез, мелиса, метвица или мента, босиљак, мајчина душица, столисник или хајдучка трава, мак, зеленик или шимшир итд. Кукуреку је посвећена жанровски специфична 4. глава – „Важка у којој Гила бере kukurijek“ (стр. 541). У овом поглављу сазнајемо и његову намену, а то је лек против нежељене трудноће (стр. 57), што је тек делимично у складу са записом из *Речника српских народних веровања о биљкама* (Чајкановић 1994: 126), где сазнајемо да његова снага може бити кобна, мада се последично уклањање плода помиње само код кокошака. Иста је ситуација и са купином: у зборнику наилазимо на веровање у вези са изазивањем плодности код стоке, док у роману има везе са подстицањем плодности код жене (стр. 296). Госпина трава (или богородичина трава) састојак

је, како сазнајемо од Гиле (стр. 297), за призивање духова и заштитница жена, што је у складу са веровањем у то да има јаку демонску снагу (Чајкановић 1994: 31).

Добро познато веровање да чуваркућа штити кућу од грома (Чајкановић 1994: 215) поменуто је и у роману (стр. 298), са додатком да лечи опекотине на кожи. Босиљак је у роману добио двоструко тумачење двају ликова, наспрам сфере њиховог деловања – колудрица⁷ Озана види га као свету биљку која је расла око Исусовог гроба након Ускрснућа, док га Гила види као основни састојак сваког љубавног напитка. Гилино тумачење у складу је са веровањем да босиљак има „изванредно важну улогу у магији“ (Чајкановић 1994: 36), али и да „одржава љубав“, па је то „један од разлога што се девојке и младе жене њиме ките и носе га уза се“ (Чајкановић 1994: 40). Озанино гледиште је пак утемељеније, с обзиром на обимније Чајкановићево тумачење босиљка као божје биљке. Хајдучка трава описана је у роману као мелем и биљка која ублажава болове (стр. 299), као и у „Речнику“ (Чајкановић 1994: 206). Такође је на оба места експлицирана или поменуто етимологија назива биљке, с обзиром на то да су је хајдуци у планини привијали на ране, немајући други вид облоге (Чајкановић 1994: 206) (Periš 2022: 300). Треба поменути и дрво ораха испод кога Гила и Царевић седе, за које се каже: „I narod zna, orah je zlo stablo. Tko posadi orah pokraj kuće, čeka ga svađa i nesreća. Korijen mu je toliko snažan da će razvaliti i temelje najčvršće obitelji, a toliko dug da dopire do samog svijeta demona“ (стр. 74). У наставку текста веровање се проширује – не сме се сећи, лоше је заспати под њим, а најбоље је избегавати сести испод њега (стр. 74). Описано веровање у складу је са Чајкановићевим сагледавањем повезаности ораха са „доњим светом и демонима доњег света“, те се верује да је орах „дрво вештица и злих духова“ (Чајкановић 1994: 160). Управо ово је мотивација за Гилино и Царевићево опредељење за одушак баш испод ораха, а може се тумачити и као лош предзнак догађаја који ће сутра сачекати Гилу и Царевића (Гила неће ништа зарадити на сајму трговаца и тиме ће њихово путовање на острво бити неостварено).

Веровање из описа народног живота и обичаја Буковице да поп може препознати вештицу у цркви по томе што има малу *свећуцу* тј. пламичак на глави (Ардалић 1999/1917: 309) проналазимо два пута у роману – у 23. глави (265. стр.) и у 46. глави (стр. 477). У оба наведена поглавља налазимо и додатак у виду обичаја да се свештеник мора попети на сточић који је исклесало на Светог Луку (стр. 477). Такође, веровање из предела Буковице да поп може препознати вештицу за време литургије у роману добија своју актуелизацију, с тим што

⁷ Опатица, монахиња

ни у једној од поменутих глава није наглашено да поп мора држати калез и свето миро, као што је то истакнуто у буковичком веровању. Ђорђевић бележи и друга веровања о распознавању вештице из Буковице, Херцеговине и Црне Горе, за која је заједничко то да функцију проналажења овог нечастивог бића има свештеник или поп (Ђорђевић 2020: 24). Препознавање вештице се у српском веровању разликује, односно врши се кроз биљку белог лука: треба убити змију пре празника Благовести или на сам празник, откинути и размрскати јој главу, те посејати белог лука кроз њу. Чен тога лука даље треба ставити под језик (или од струка лука направити амајлију) и отићи на Васкрс у цркву како би се постало видовитим, односно добила моћ да се препозна свака вештица (Ђорђевић 2020: 23).

Фолклорни подтекст се може сагледати и кроз жанровска преплитања у роману, те можемо идентификовати жанрове који потичу из области народне књижевности, где би спадали бајка, предање, басма и тужбалица. У наредном делу рада биће речи о сваком од поменутих жанрова.

Бајку смо препознали у 4. глави романа, а њено присуство експлицитно се потврђује у самом називу „Вајка у којој Gila bere kukurijek“ (стр. 541). Приповедач у паратекстуалном сажетку на почетку поглавља каже: глава четири, „Која је бајка о дјевојци биеје косе и нјезину одрастанју у забаченој колиби у шуми, гдје учи о звијерима и од звијери [...]“ (стр. 52). Први окидач, дакле, тиче се наслова главе, а затим и приповедачевог најављивања поглавља који ће жанровски бити другачије од других. У наставку текста налазимо и на остале жанровске окидаче бајке:

1. Типизирани (формулативни) почетак: „U davna vremena“, који има функцију смештања радње у непознато време. Ипак, постоји и извесна конкретизација након њега: „kad se zvjери i ljudi nisu mnogo razlikovali“ (стр. 52), што имплицира да су људи некада били звери, да су настали од звери;
2. Увођење протагонисте бајке: „[...] živjela je mala djevojčica čudesne kose, koja je bila toliko svijetla da ju je maćeha zbog nje prozvala Bijelom“, која асоцира на почетак стереотипне ауторске бајке (стр. 52);
3. Увођење стереотипног лика маћехе, која је у негативном односу са протагонистом: њихов однос подразумевао је обављање различитих послова како би девојчица задржала кров над главом (стр. 52);
4. Просторна и временска неодређеност: маћеха девојчицу налази у шуми, „једнога дана“ долази код њих уплакана девојка из села (стр. 52);
5. Типизирано (формулативно) понављање броја три (када је у питању

епизода са јазавцем): девојчица се три пута враћа у шуму код јазавца за лист кукурека (стр. 53–55);

6. Савладавање непријатеља: уз помоћ кује Риђе и мачке Жуте девојчица надмудри јазавца и донесе маћехи лист кукурека (стр. 56).

Карактеристика бајке у овом поглављу идентификује се и у говору животиња – најпре јазавца, који је лукав и жели да науди девојчици, као и кује Риђе и мачке Жуте, које јој помажу да га надмудри. У том смислу, јазавец као лик има функцију непријатеља, док куја и мачка врше функцију помагача. Јазавец је лукав и у складу са стереотипном доминантном особином коју има у баснама (нпр. у басни „Невјера страда“), док мачка ту особину не поседује – мудре савете дели заједно са кујом, која заједно са њом одступа од стереотипног лика пса каквог бисмо нашли у басни (чија је доминантна особина алавест).

Карактеристика бајке јесте и именовање ликова у роману: Царевић (Гилин син), начелник и Учитељ немају конкретнија имена, већ остају симболи својих поља деловања – у ширем смислу, начелник је симбол власти, а Учитељ симбол просвећености у народу. Свештеник је представник верске власти у 5. глави романа, док ће остали ликови свештеници добити конкретизацију у виду имена у 23. и 35. глави (дон Шкарпа, дон Богданић, дон Цесаре).

Као предање одређујемо 9. главу романа – „Kazivanje Istrijanke o vještici Gili“ (стр. 541), а заправо је „jedno od kazivanja zapisanih u samostanskim knjigama brata Čarla, a koje je izgovorila N. P. (rođ. 1906) iz Mandalencića ro kraj Pazena“ (стр. 110). Н. П., дакле, изговара предање према коме Гилу и Царевића лоцира у Истри, у лето 1847. године. Предање је на чакавском наречју, на коме Н. П. приповеда шта је њој „нона“ говорила када је имала десет година. Догађај се базира на Гицином доласку са острва код „ноних“ рођака на весеље како би затражила неко јаје и воду за дете и „нониној“ подложности утицају осталих жена, које су говориле да јој не треба ништа дати јер је вештица, те да је украла дете. Након што „нона“ заиста није дала Гили јаје нити воду, она се расрдила и у ваздух подигла и завртела све жене, а затим их је пустила да падну, након чега је свака од њих добила неку врсту повреде. Карактеристичан је опис Гиле у току чињења магије: „А очи су нјој лустрале чрлено и ки год би је у очи погледа, ни више мого имат диче. Ни јена више ни родила, ни моја nona ни друге ženske, nanke јена“ (стр. 111). Ово је мотивацијски у складу са догађајем из 21. главе, која је у садржају названа „Gila s bebom piškom utjeruje pravdu (Hercegovina, 1838)“ (стр. 541), где такође баца клетву на људе који нису хтели да је приме и заштите од зиме, видевши је са бебом, тако да „idući put kad se ogлуše

о пеџију несрећу, сами ће изгорећи у нjoj“ (стр. 246). Предање се завршава казивањем о томе како је народ касније био надомак тога да ухвати Гилу, али ју је вук одбранио, те се спасила (стр. 112).

У осталим поглављима такође наилазимо на елементе предања. Рецимо, у 10. глави: „Koga su to doveli u selo, Вође мој, прича се брзо проширила: жена сребрне косе vlastitim је зубима zaklala drekavca i spasila četiri мушке главе“, након чега приповедач казује да су се крвава Гилина уста одмах урезала у колективну митологију села (стр. 114).

Тринаеста глава се, како каже приповедач у уводном сажетку поглавља, прескаче и уместо тога се читаоцима у замену нуди басма, „da se po potrebi i sami mogu zaštititi od nesreće i drugih demonskih sila“ (стр. 144). Одлика наведене басме јесте препознавање бића које човеку задаје бол и ступање у контакт са њим (Раденковић 1996: 36) (у роману најпре са вештицом, због женског рода): „Ој, roganice pogana / ој, nemilice nemila / ој, nesritnice nesritna“, и то у императиву: „izlazi iz raba čovečjega! / Kojim si putem došla, / tim se putem i vrati!“, плашење и претња бајалицом демонској сили („pa će te bacit pod putinu / u jednu gustu kupinu / da te selo ižede“) (стр. 144), „која се сматра узрочником болести или штете нанете људском роду“ (Раденковић 1996: 35). Цитирани стихови слични су басми коју записује Владимир Ардалић од Стеваније Палосеве из Дубоке Буковице: 1) по вокативном обраћању: „Излази, поганице погана, крви немила“ (Ардалић 1999/1912: 358), 2) по налогу да изађе: „Излази, закљичем те с оном душом, која мргине (међе) вади“ (Ардалић 1999/1912: 360), с тим што се плашење и претња демонској сили у записаној буковичкој басми врши преко заклетви „по свецима онијем, који редом долазе“ („закљичем те светим Јаковом, Божим братом, излази“, итд.). Као што се болест шаље непознатим путем у басми (Škreb 1986: 69), тако се и у роману демонска сила шаље ван села, под путину.

На крају, тужбалица је само делимично присутна у 36. поглављу, када вештица Гила нариче над гробом Марије Скочић за новац (стр. 415). У складу са тужбалицама на простору Србије, и ова је стилизована као разговор са покојником, као реторско питање, у форми осмераца у сваком стиху („Što nam ode jadni ti smo“, „Crna zemljo, nesritnice, / Što nam velku mater uze?“ (стр. 415)), где је присутан мотив „ламентa над судбином од покојника остављених“ (Ђорђевић Белић 2013: 868): „Како ćemo sami jadni / Ostasmo si prikomali“ (стр. 415). Јадиковање на гробу уз обраћање преминулом карактеристично је и за обичаје Морлака (Фортис 1984: 62), чија веровања је скупио Алберто Фортис у *Путу по Далмацији* (1984). Значај тужбалице за фолклорни подтекст романа огледа се у томе што је она део посмртног обреда и култа, али и „драгоцен феномен [...] народне књижевности“ (Шијаковић 2011: 72).

Закључак

Фолклорни подтекст романа *Младенка Костонога* Желимира Периша представља почетно и незаобилазно поље његовог истраживања 1) преко конструисања главног лика и епонима вештице и виле Гиле Костоноге, 2) фикционализовањем обичаја 19. века простора Хрватске и Босне и Херцеговине, који пак припадају митолошком наслеђу Јужних Словена и тиме кореспондирају са српским народним обичајима и веровањима, те 3) уносом жанровских интерполација из домена народне књижевности.

У оквиру фолклорне градње лика Младенке Костоноге закључили смо да она нема иконицке облике вештице, али се развојем лика приближава њеном ентитету, као и да постоји двострукост, која се огледа у карактеризацијској полиморфности и Младеникој телесној појавности – она је вила у младости, а (неиконицка) вештица у старости. Сви обичаји пронађени у фикционализованим фолклорним наносима успостављају везу са српским (обичај закопавања некрштене бебе, припремање преминуле особе, односно обред прелаза, те пастирска игра, која успоставља везу са српским Ивањданом и обичајем ранила).

Народни обичаји постојани су у враџбинама са биљкама Гиле Костоноге. Пет веровања у моћи или особине биљака из романа поклапају се са српским народним веровањима о биљкама (госпина трава, чуваркућа, босиљак, орах, хајдучка трава), док се два веровања преклапају само делимично (о кукуреку и купини). На крају, жанровска преплитања из домена народне књижевности чине појава бајке, предања, басме и тужбалице. Народна веровања са простора Хрватске доста се поклапају са српским веровањима и обичајима, у складу са заједничким митолошким наслеђем Јужних Словена (до већег разликовања долази само када је у питању веровање у телесну појавност вилиних ногу, поседовање виле власи и препознавање вештице). Фолклорни подтекст показује се као примаран за изградњу света приче преко конструисања главног лика, који је стециште романа *Младенка Костонога* Желимира Периша.

Библиографија

- Ардалић, В. (1999). *Буковица. Народни живот и обичаји*. Прир. З. Стефановић и М. Стефановић. https://www.rastko.rs/antropologija/ardalic_bukovica/index_c.html (1. 8. 2024).
- Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: Српска књижевна задруга.

- Ђорђевић Белић, С. (2013). Епска хроника и тужбалички текст у процесима трансформације и интерференције (Поводом певања уз гусле Радојке Мојићевић). *Књижевна историја : часопис за науку о књижевности*, год. 45, бр. 151, 853–889.
- Караџић, В. С. (1818). *Ранило*. У: *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима*. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 711.
- Караџић, В. С. (1852). *Ранило*. У: *Српски рјечник иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 636.
- Кнежевић, М. В. (2009). *Антологија народних умотворина*. Дигитално издање. *Антологија српске књижевности*. Учитељски факултет, Универзитет у Београду. http://www.antologijasrpskeknjizevnosti.rs/ASK_SR_AzbučnikDela.aspx (3. 5. 2023).
- Кулишић, Ш. (1970). *Вампир*. У: Ш. Кулишић (ур.). *Српски митолошки речник*. Београд, Нолит, 59.
- Кулишић, Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.
- Милошевић Ђорђевић, Н. (1999). *Српска народна лирика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Продановић, А. (2006). Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије. *Гласник Етнографског института САНУ*, LIV, бр. 1, 403–413.
- Прошић-Дворнић, М. (1982). Погребни ритуал у светлу обреда прелаза – на примеру Стонског приморја. *Етнографски преглед*, бр. 18, 41–51.
- Раденковић, Љ. (1996). *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета.
- Раденковић, Љ. (2001). Дрекавац. У: Љ. Раденковић, С. Толстој (ур.). *Словенска митологија*. Београд: Zepeter book world, 165.
- Раденковић, Љ. (2001). Некрштенац. У: Љ. Раденковић, С. Толстој (ур.). *Словенска митологија*. Београд: Zepeter book world, 376.
- Раденковић, Љ. и Толстој С. (2001). *Словенска митологија*. Београд: Zepeter book world.
- <http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/53> (1. 2. 2024).
- Чајкановић, В. (1994). *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Просвета.
- Шаровић, М. (2018). *Вештица: културно-историјски контекст*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Шијаковић, Ђ. (2011). Обликовање бола: античка грчка тужбалица и њен терапеутски аспект. *Гласник Етнографског института*, LIX, свеска 1, 71–84.
- Ardalić, V. (1912). Basmе (Iz Bukovice u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 17, 357–364.
- Ardalić, V. (1917). Vile i vještice (Bukovica u Dalmaciji). *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 22, 302–311.
- Fortis, A. (1984). *Put po Dalmaciji*. Zagreb: Globus.
- Periš, Ž. (2022). *Mladenka Kostonoga*. Beograd: Booka.
- Škreb, Z. i Živković, D. (ur.). (1986). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit.

Vekić, D. (2018). Vile doline Neretve: Poetički i motivski markeri usmenih predaja o vilama na primjeru prikupljenih usmenih predaja u dolini Neretve. *Croatica et Slavica Iadertina*, 14/1(14), 231–267.

Folklore Subtext of the Novel *Mladenka Kostonoga* by Želimir Periš

Dunja Sokolović

Summary

This paper examines the folklore subtext present in the novel *Mladenka Kostonoga* by using a comparative approach to folk beliefs native to Dalmatia and Serbia. The aim of this paper is to identify and highlight the importance of folklore subtext for the world of storytelling, as well as genre diversity of novels. The implemented approach relies on the active reader concept in order to place the role folklore plays in shaping the very character of *Mladenka Kostonoga* depicting traditions and rituals within the novel (such as the burial of an unbaptized child, the belief in mythical creatures and herbal magic). The second part of the paper will focus on identifying folklore subtext within the scope of genre interpolation of novels and determining typical fairy tale elements.

Keywords: *Mladenka Kostonoga*, the folklore subtext, folk beliefs, rituals.

Дуња Соколовић / Dunja Sokolović
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет /
University of Niš, Faculty of Philosophy
E-mail: d.sokolovic-20377@filfak.ni.ac.rs
<https://orcid.org/0009-0007-3882-7942>

Примљено / Received: 1. 3. 2024.
Прихваћено / Accepted: 16. 8. 2024.