

Милица Ж. Јеленић*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет, докторанд

Оригинални научни рад
Примљен: 12. 09. 2024.
Прихваћен: 30. 10. 2024.

УСМЕНА ТРАДИЦИЈА И ФОЛКЛОРНА ФАНТАСТИКА У РОМАНИМА ДЕЈАНА СТОЈИЉКОВИЋА

У раду се тумаче романи Дејана Стојиљковића *Дуге ноћи и црне заставе*, *Олујни бедем* и *Дукат за Лађара* који тематизују дешавања на територији средњовековне Србије непосредно пред Косовски бој, у контексту декодирања удела усмене традиције и фолклорне фантастике у изградњи уметничког света Стојиљковићевих дела. Увиђањем транспонованих мотива, ликова и наративних сижеа из народне епике, посебног значаја мотива змајевитог јунака у целокупној приповести, улоге присуства митских бића из фолклора, као и архетипског слоја дела ослоњеног на косовску легенду, циљ нам је да истакнемо потенцијал усмене традиције као врела инспирације савремене књижевности у преплитању усмене и писане речи. Константе уочене у три до сада објављена дела од петокњижја најављеног од стране аутора пружиће основу за будућа тумачења романа као заокружене целине у којој усмена традиција фигурира као есенцијална градивна компонента.

Кључне речи: фолклор, усмена традиција, Стојиљковић, змајевити јунак, митска бића, косовска легенда.

Транспонованье мотива из усмене традиције

У романима у наставцима *Дуге ноћи и црне заставе*, *Олујни бедем* и *Дукат за Лађара* Дејан Стојиљковић узима као приповедну основу за српски народ значајан историјски период с краја XIV века. Срж припове-

* milica.kandic.jelenic@gmail.com

дања при томе првенство чине митолошка равана, фолклорни елементи и епски наратив. У том кључу тумачићемо у овом тренутку три постојећа наведена романа, од планираног петокњижја, како је аутор најавио своју стваралачку замисао.

У Стојиљковићевим романима успостављају се интертекстуалне везе са народним епским песмама. Оне су очите сваком иоле пажљивијем читаоцу, почев од врло конкретних алузија и реферирања на одговарајуће стихове народне епике, затим на нивоу наративног сижеа, тематике и мотива, до изградње романескних ликова преузетих из народне епике.

Стојиљковићеву јунаци, чија снага и способности нису *од овога света*, поседују и за народне јуначке песме карактеристичне епске атрибуте, као што су коњи и оружје. Очекивано, улога коња као епских атрибута јунака нарочито долази до изражаја у самим биткама, као што је то у другом делу приповести, у жеку битке на Плочнику (Обилићев Ждралин, Косанчићев Дамјан и сл.). Коњима ипак нису дате натприродне способности: иако је нпр. Обилићев коњ именован исто као у народној епици, он није атрибуисан као *виловити Ждралин*. Слично томе, и што се тиче оружја Милоша Обилића, у романима није нарочито потенцирана његова изузетност, док је у епској поезији оно, поред очекиване опреме ратника у виду сабље или копља, обогаћено и посебном сабљом која је, као и коњ јунака, *виловита*. Но, већ у случају Милошевих епских и романескних побратима, Топлице Милана и Косанчић Ивана, оружје јунака је видно акцендовано. За Топлицу, који као лик доминира у другом делу, у „Олујном бедему”, приповедач наглашава да се невероватно вешто користи бојном секиром. Када Зејнудин-ага сматра да је Топлица настрадао при обрушавању нишке куле, он у посланство преко свог гласника као доказ јунакове смрти Ивану Косанчићу шаље управо чувену Топличину секиру, уз поруку да је Косанчић следећи на реду, што је поступање у стилу честе епске формуле комуникације у виду писања/слања *књиге*, тј. поруке противничке стране. Најинтригантније и најмоћније оружје поседује Иван Косанчић, као најистакнутији лик свих романа. Косанчићев мач *змајевац* не само да је непобедиво оружје у рукама изузетног јунака већ има и магична својства, што је најјасније предочено у трећем делу, у ком и сâм Иван Косанчић има најизразитију улогу. Када змајевац у *Дукату за Лађара* бива уништен, наилазимо на интересантан дијалог између Косанчића и његовог слуге Радослава који наговештава онострано порекло мача јунака: „– *Za nevolju... Čovek koji je tvom ocu kovao mačeve mrtav je. – Sva sreća pa onaj koji je iskovaо Zmajevac nije čovek*” (Stojiljković 2020: 139–140). Реч је о интернационалном мотиву задобијања оружја од

божанства, као нпр. чувено ковање оружја Ахилу од стране бога Хефеста, чиме Иван Косанчић на својеврстан начин кореспондира и са великим епским јунаком античког доба¹. У три постојећа дела романа нема јасног објашњења порекла змајевца. Оно се најближе помиње само кроз приче које је Милош Обилић чуо, остављајући тиме отворену могућност за његово фантастично обликовање и у наредним наставцима:

Један властеличић из околине Ниша испричао му је како је Косанчић добио мач од своје посестрима виле, да је неуништив и да је искован негде у планини на даху змаја... отуд и то име, и гравира при дну оштрице. (Стојиљковић 2018а: 74)

Симптоматичан је и мотив (не)препознавања прерушених јунака, што читаоца асоцира на карактеристичан поступак епске технике ретардације и појаве епских јунака под лажним маскама (в. Сувајџић 2005: 282). Тако *три добра јунака* прерушена у обичне трговце путују у Прилеп, али тамо ипак не успевају да свој идентитет сачувају у тајности; при доласку у Пирот код Стефана Мусића стражар их такође у први мах не препознаје; Лазара Мусића одевеног као простог ратника испрва не препознају на двору кнеза Лазара и сл. У првом делу романа прерушени побратими бораве у непријатељској средини, чиме је активирана опозиција своје:туђе, која често фигурира у епским песмама. У том контексту поменућемо песму „Милош у Латинима” (СНП II, бр.36), где Милош Обилић борави на *туђој* територији и због свог јунаштва запада у неприлику, баш као и у роману².

Стојиљковићеви романи тематизују догађаје непосредно пред Косовски бој, тачније три године пре ове битке која се сматра пресудном и за коју се у предању очувала погрешна идеја да је изгубљена на бојном пољу³, али и „да је добијена на небу” (Алексић 2016: 250). Будући да су дешавања из романа временски врло блиска најчувенијој бици у нашем народу, она су уско везана и за косовску легенду и наративним сижеом прате њене елементе. У српској усменој традицији познато је да су косов-

¹ У том контексту можемо приметити и да Косанчића као и Ахила мотивише освета – док је Ахилев гнев изазван отимањем Брисеиде, Косанчићев потиче због губитка сестре Јане.

² Што се тиче непријатељске стране, ваља поменути Стојиљковићеву вештину предочавања турске тачке гледишта, баш као што и у историјским изворима и епским стилизацијама наилазимо на сведочанства обе зараћене стране, са истом тематиком, али потпуно супротним резонавањима полазишта и исходишта. Аутор овакве ефекте постиже неосетним мењањем приповедне перспективе тако да она припада Турцима, па су нпр. Срби именован као *каури* и сл. Иако приповедање није у првом лицу поверено турским јунацима, тачка гледишта у тим моментима постаје турска. У првом лицу исприповедана су само кратка поглавља која у „Олујном бедему” приповеда дервиш Едхем. Она су исписана курзивом и именована искључиво турском лексиком, као још једним ефектом уживљавања у позицију друге, *туђе* стране.

³ О српским и турском изворима исхода Косовског боја видети и у: Сувајџић 2005: 297–300; Алексић 2018: 228–245.

ски јунаци, на челу са кнезом Лазаром, одабрали *царство небеско* уместо *царства земаљског*. Моменат избора и одлуку кнеза Лазара описује епска песма „Пропаст царства српскога” (СНП II, бр. 45). У „Дугим ноћима и црним заставама” пред српским кнезом је истоветна одлука, мотивисана кроз роман низом сцена где се Лазар сусреће са мистичним оностраним приликама, а кулминира у сусрету са Светим Ђорђем у старој напуштеној цркви. Након Лазаревог пристанка да *прими своју обавезу* (в. Стојиљковић 2018а: 316), светац му предочава да је у борби против Османлија његов непријатељ сами ђаво, ефектно му на крају поглавља поручујући: „Сва ће твоја војска изгинути. А и ти ћеш, кнеже, изгубити главу” (Стојиљковић 2018а: 318). Ово место јасно кореспондира са чувеним стиховима са поруком кнезу Лазару од Богородице послате преко Светог Илије: „сва ће твоја изгинути војска, / ти ћеш, кнеже, с њоме погинути” (СНП II, бр. 45). Иако се опредељење за царство небеско поставља као моменат избора, „са становишта средњовековног витештва то је била заправо једина одлука коју су могли да донесу” (Алексић 2016: 150), јер Лазар и његова војска живот дају за цркву и веру, што је у средњовековној традицији била дужност и обавеза сваког војника. Такође, ако је одлука о погибији представљена као својевољно донета пре почетка битке, она вековима поробљеним генерацијама даје моралну снагу и смисаоност жртве иза које стоји провиђење и божја правда. Идеја избора царства небеског јесте да покаже да су Срби њиме стекли слободу тамо где им ниједан освајач не може приступити⁴: „Oni su – poruka je predanja – bivali porobljeni, ali nikada nisu postali robovi. Tako su spasli svoju *dušu*” (Bandić 2005: 37).

У епској поезији ликови се у основи могу поделити на тип владара (грађен на основу историјског и легендарног принципа), тип хероја (гради се уз употребу митолошке фантастике) и витеза (формиран коришћењем епске хиперболизације) (в. Сувајцић 2005: 256). И ликови Стојиљковићевих романа, будући инспирисани народном епиком, уклапају се у дату типологију. Кнез Лазар је у нашој народној епици представљен као идеални тип владара, „тип светог владара-мученика” (Сувајцић 2005: 259). При томе, његов лик има различите димензије јер су у појединим песмама приказане и његове негативне црте и слабости. Такав је нпр. случај у „Зидању Раванице”, где је Лазар испрва представљен као сре-

⁴ Мирча Елијаде говори о жртви којом човек себи кује надљудску судбину и „*чији је циљ задобивање Неба након смрти*” (Елијаде 2004: 140), у контексту архаичних иницијација где „*онај који жртвује мора претходно да буде посвећен од стране свећеника*” (Елијаде 2004: 140), баш као што и српска војска предвођена кнезом Лазаром мора бити према епској песми и народном предању претходно причешћена.

брољубив владар коме царица Милица замера то што „потрпа на гомиле благо” уместо да као његови претходници гради задужбине⁵ (СНП II, бр. 34). Ипак, доминантна представа епске биографије кнеза Лазара убедљиво остаје она везана за косовско опредељење и жртву за *царство небеско*. Романескни лик српског кнеза приказан је управо сагласно епском пандану. Наиме, поред тога што је пред њим у првом делу романа одлука о исходу боја, тежиште радње романа заснива се на томе што кнез шаље своје најбоље витезове да донесу ковчежић у коме је његов крст кога се претходно одрекао и који симболички представља кнежеву веру. Лазар је свестан и каје се због својих претходних поступака везаних за грамзиве деобе међу српским великашима након престанка владавине династије Немањића, присећајући се сукоба са Николом Алтомановићем који јесте приказан као неизбежан, али који је довео до страдања припадника његовог народа. Зато Лазара походи мистериозна приказа, што има за крајњи циљ да Лазарев лик преузме улогу идеалног типа владара-мученика, о чему смо већ говорили поводом везе са песмом „Пропаст царства српскога”:

– Неће ти помоћи што зидаш задужбине поред Мораве, макар кровови тих цркава дотицали облаке – зачу се шапат испод капуљаче на којој се назирало лице без очију. – Ништа се неће променити. Све док не ставиш тај крст око врата. (Стојиљковић 2018а: 246)

И владара непријатељске стране такође походе мистериозне сенке. Муратов лик је у Стојиљковићевим романима комплементаран лику кнеза Лазара, као што је и у турским изворима обликован „као пандан лику кнеза Лазара у српској усменој традицији” (Сувајџић 2005: 304). Мурат је такође уверен да се ратним освајањима, у складу са исламским веровањем у *свети рат*, бори и жртвује за свог бога и своју веру. Међутим, док српски владар добија од небеских сила позив да се бори и умре у име Бога, турски емир се сусреће са Ифритом, најмоћнијим међу исламским џинима, односно демонима, а добија и директан позив од стране дервиша Едхема да се приволи мудрости *друге стране*:

– Ти добро знаш, мој господару... А знам и ја... Да свет има више страна. И да мудрост не долази само од Алаха. – Шта желиш да кажеш? – Пророчанство...

⁵ У песми „Зидање Раванице” јавља се чувени мотив *пошљедњих времена* на која овде упозорава Милош Обилић. Апокалиптична визија која у нашој епци прати епске песме старијих времена постоји и у „Дугим ноћима и црним заставама”, а занимљиво је да бива перципирана од стране противника, кроз речи дервиша Едхема: „Све су ово знаци, мој господару... знаци да је крај близу. Зар Пророк није рекао: *Када нестане поверења, очекуј смак света*” (Стојиљковић 2018а: 285).

Клетва... Зла коб коју носиш. Може бити избрисана. – Како? – Тако што ћемо украсти мудрост друге стране. (Стојиљковић 2018а: 254)

На тај начин лик Мурата постаје пар Лазаревом лику, али паралелизмом по супротности.

Три добра јунака

Као што се косовска легенда заснива на два основна приповедна тока, а то су „повест о кнезу-мученику, који жртвује и свој народ зарад вечног и непропадљивог царства небеског” и „витешка прича о оклеветаном јунаку који врши херојски подвиг” (Сувајцић 2005: 299), тако и радња прва два дела романа прати два приповедна тока – један је везан за дешавања на двору кнеза Лазара, а други за мисије и подвиге његових најистакнутијих витезова. Централна фигура витешког наратива косовске легенде свакако је Милош Обилић. У Стојиљковићевим романима он је помало комично представљени⁶ темпераментни ратник. Милош је као и у народној епици несуджени зет кнеза Лазара, заљубљен у Лазареву ћерку Оливеру. У народној традицији је оваква веза између Лазара и Милоша била потребна не би ли Милош био статусно изједначен са кнезом (в. Сувајцић 2005: 136). У роману је за Милошев статус међу властелом значајна Лазарева наклоност коју је задобио издвојивши се као витез и коју додатно новим витешким подвизима мора да оправда пред свима ако жели руку његове кћери. У песми „Милош у Латинима” управо је наглашен однос таст:зет, захваљујући коме се Милош избавља из невоље. У овој песми Милош наводи каталог српских манастира, а и то је право које „у епској традицији имају само изабрани” (Сувајцић 2005: 136). У „Олујном бедему” Обилић мир и уточиште налази управо у цркви, чиме његов лик добија

⁶ Стил приповедања у Стојиљковићевим романима специфичан је у смислу да се на основу дијалога јунака понекад стиче утисак као да се ради о савременим, а не о средњовековним ликовима, нарочито у првом делу романа (нпр. реплике типа: „Мали је на неки начин имао веће изгледе, сећаш ли се?” (Стојиљковић 2018а: 229)) или су неки призори описани као наивне комичне сцене из акционих филмова (нпр. слуга Ваистина дрвеном батином удари свог господара Стефана Мусића, те се овај онесвести (в. Стојиљковић 2018а: 321)). Оваква поступања дају извесну ноту хумора и лакоће озбиљној тематици, осетљивој за читав један народ, будући да је упориште романа косовска легенда. То пружа пријатну дозу отклона смештањем у уметничку фикционалност која не претендује на истинитост, већ на изградњу једног новог уметничког света епске фантастике. У трећем делу романа пак можемо приметити промену стила приповедања који сада као да настоји да дочара атмосферу хришћанског средњовековног духа времена, па наилазимо на реченице попут следеће: „Sećanja sad vaskrsnuše poput grešnoga Lazara” (Stojiljković 2020: 30) и сл.

и једну духовну димензију⁷. Још један битан моменат Милошеве епске биографије је заклетва да ће убити Мурата изречена у трећем „Комаду од различнијех косовскијех пјесама”, познатијем као „Кнежева вечера”. У роману Милош није ни присутан на чувеној кнежевој вечери (која није као у епици уочи Косовског боја, већ је измештена три године раније), али у „Олујном бедему” јунак у дијалогу са Иваном Косанчићем док из даљине посматрају турског султана, изјављује: „Тако ми овога крста – убићу Мурата” (Стојиљковић 2018б: 250).

Сретен Петровић на следећи начин описује лик Милоша Обилића формиран у народној традицији:

Милош није кавгаџија, ретко пије и никада се не напија, он је савршен, беспорочан лик. [...] Према Нодилу, Милошев лик какав је изградила народна машта, у својој основи је идеализован, док фактичку слику српске душе и темперамента изражава Марко Краљевић. (Петровић 2015: 660)

У Стојиљковићевим романима ствари стоје мало другачије: лик Милоша Обилића више је налик слици Марка Краљевића у народу (а сам Марко је сведен на епизодни лик предочен са елементима хумора), док традицијском Милошу више наличи Иван Косанчић. Као што је у слици Милоша наведено да се никад не опија (што код Стојиљковићевог лика апсолутно није случај), у романима се више пута потенцира да је Косанчић од оних јунака који *вино пију*, али никад се не опију (в. Стојиљковић 2018б: 46). Иван Косанчић је не само изузетан витез већ и херој коме се сви диве („– Змај од Радана... чули су се гласови. – То је Иван Косанчић...

⁷ Овде можемо приметити да интертекстуалност у романима није ограничена само на народну епiku. Када одлучи да се ипак врати ратовању и следи свој витешки позив, Милош посматра фреску арханђела Михаила коју у том моменту осликава зограф. У дијалогу Милоша и зографа Стојиљковић се поиграва очигледном интертекстуалном везом са песмом Васка Попе, „Манасија”, стављајући Милоша у позицију лирског субјекта песме:

– Плаво и златно... Прстен... круг... из кога излаза нема. То је живот, зар не? – Није ми дато да о томе судим. (...) – Казуј, зографе – рече – шта видиш на дну ноћи? – А шта би требало да видим, господару Милоше? – Алах... ил Илалах... (Стојиљковић 2018б: 108).

Сличан поступак аутора налазимо и у вероватно такође интенционалном интертекстуалном призивању почетка романа „Дервиш и смрт” при опису кнеза Лазара (Селимовићевог Ахмеда Нурудина иначе помиње и у специјалном додатку „Олујном бедему” када објашњава појам дервиша): „Педесет и седма му је година. Време кад се човек увелико осврће да види шта је оставио иза себе, а мање гледа куда га води пут којим ходи” (Стојиљковић 2018б: 124, уп. „Четрдесет ми је година, ружно доба: човек је још млад да би имао жеља а већ стар да их остварује” (Селимовић 2004: 10)). Занимљиво је да овакву везу остварује и са стиховима познате песме групе Бијело дугме, „За Есму”, која се иначе налази на албуму на чијој је насловници била чувена слика Уроша Предића, „Косовка девојка”, а у роману дијалог са утканим стихом води према легенди управо вереник Косовке Девојке: „– Данас је баш добро кишило”, рече Хреља. – И сутра ће – Топлица ће на то.” (Стојиљковић 2018б: 202).

Змај...” (Стојиљковић 2018б: 242)), али га се и плаше („О њему се више није причало као о анђелу заштитнику, већ као о витезу који се одрекао оба света и смрт узео за посеstrиму” (Stojiljković 2020: 69))⁸.

Од самог почетка Стојиљковићеве повести ту су *три добра јунака*, како гласи и наслов првог дела романа „Дуге ноћи и црне заставе” : Милош Обилић, Иван Косанчић и Милан Топлица. Овај наслов директна је референца на пети „Комад од различнијех косовскијех пјесама” који се често именује и као „Три добра јунака”. Јунаци који у песми чине тријадну јунака су Бановић Страхиња, Срђа Злопоглеђа и Бошко Југовић (СНП II, бр. 49), али „у косовском кругу песама посебно се издваја група Милош Обилић – Иван Косанчић – Милан Топлица” (Сувајџић 2021: 116) јер је мотив три побратима уобичајен у нашој народној поезији. У трећем комаду, поменутој „Кнежевој вечери”, истакнуте су познате карактеристике Милошевих побратима – лепота Косанчић Ивана и висина Топлице Милана (СНП II, бр. 49), а управо се ове особености јунака више пута кроз романе наизглед успутно помињу. У четвртом „Комаду од различнијех косовскијех пјесама” наилазимо на мотив ухођења противничке војске, а та је улога поверена Косанчић Ивану. Стојиљковић и овај детаљ из епике користи у својој приповести – будући да су му Турци отели сестру, Иван Косанчић је тај који се ради освете највише информисао о непријатељу, па и на кнежевој вечери даје корисне увиде осталој српској господи. При томе Косанчић показује објективност и витешко поштовање према противнику, не потцењујући његову снагу, баш као што чини и у епској песми.

Још један од утицаја усмене традиције проналазимо у вези између односа Милана Топлице и Достане и епске песме „Косовка Дјевојка”. У *Олујном бедему* тематизована је веридба Топлице са братаницом нишког кефалије Ненаде, Достаном. У знак обећања верности, Топлица Достани даје свој прстен, а затим наводно гине приликом опсаде Ниша, да би се у трећем делу романа испоставило да је ипак жив. Достана се заједно са осталим становницима града повлачи из Ниша скрхана болом, носећи Топличин прстен који јој је он поклонио. Чин даривања прстена вереници непосредно пред погибију јунака кореспондира са даривањем Косовке Девејке у истоименој песми, где од кума Милоша Обилића добија коласту аздију, од девера Ивана Косанчића бурму, а од вереника Милана Топлице

⁸ Јелена Јевтић у раду „Мултимедијалност у роману *Дуге ноћи и црне заставе* Дејана Стојиљковића” истиче да је кроз лик Милоша Обилића дат омаж стрип-јунаку Дилану Догу (Јевтић 2018: 62). Чини се да и читав трећи део романа, „Дукат за Лађара”, одише хороричном атмосфером Склавијевог стрипа, где имамо Ивана Косанчића, лепог, мистичног јунака за протагонисту, који се суочава са натприродним бићима, попут Дилана Дога у истоименом култном стрипу.

златну копрену (СНП II, бр. 50). Присуство Косовке Девојке на бојном пољу међу погинулим и рањеним јунацима тиме не доживљавамо само као колективну трагедију већ и као личну несрећу заручене девојке (в. Сувајџић 2021: 122). На сличан начини веридба између Топлице и Достане као једна од ређих романтичних епизода у сва три романа, уноси лични моменат суочавања са губитком у оквиру колективног пораза падом Ниша који је у фокусу.

Што гођ има Србина јунака, / Свакога су одгојиле виле, /
Млогога су змајеви родили

Један од кључних мотива романâ који их везује са народном традицијом јесте мотив змајевитог јунака. Целокупна усмена књижевност блиско је повезана са митологијом и како истиче Мелетински „*nema sumnje da je narodna priča nastala od mita*” (Meletinski 1983: 267). У народној књижевности порекло јунака нарочито обилује фантастичним елементима и упливом митског. Почев од старог века, за многе истакнуте личности веровало се да су синови бога и смртне жене (нпр. Платон, Август) или да су, као нпр. Александар Велики, „као и наши епски јунаци, синови змаја (или змије, што је свеједно)⁹ и смртне жене” (Чајкановић 1994: 210). У нашој народној традицији, сви велики јунаци змајски су синови:

Што гођ има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Млогога су змајеви родили. (Петрановић 1989: 228–229)

И Стојиљковићеви јунаци управо су у народу окарактерисани као *змајеви*: „(...) Косанчића је народ прозвао Змајем од Радана а његовог побратима Змајем од Топлице...” (Стојиљковић 2018а: 44).

Да бисмо на прави начин разумели ову фасцинацију змајевима код српског народа средњовековног доба, пожељно је да се ближе упознамо са генезом мотива змајевитог јунака. Код Јужних Словена било је распрострањено веровање у тзв. змајевитице – „(полу)људске потомке змаја невероватне снаге и способности, који, у нарочитим кризним моментима, могу и сами да се претворе у змаја”¹⁰ (Перић 2022: 68). Наш епски јунак

⁹ Уп. варијанту песме „Змија младожења”, са универзално распрострањеним сижеом о тотемском бићу које привремено збацује животињску кошуљицу (в. Meletinski 1983: 267), а које заправо има змајевита обележја: „није ово змија краосица, / но је ово огњанити змају, / на њега су до три обиљежа: вуча шапа и орлуја панца, / из зубах му живи огањ скаче; / диван ли је, јад га задесио!” (СНП II, бр. 11)

¹⁰ Символика змаја је амбивалентна, па и код класичних и код оријенталних народа означава само аждају (в. Чајкановић 1994: 271), а код Срба доминира она позитивна представа

представљен је као антропоморфни облик змаја, који притом задржава карактеристичне формулативне териоморфне елементе: мала крила испод мишица, змијски младеж и бич вучје длаке на руци. Ова обележја змајевитог јунака „говоре о преостацима древне форме српских божанстава, хтонског вука и змије” (Петровић 2015: 239). У народу се веровало да су змајевити јунаци несавладиви и необично мудри: „оваква су веровања свакако била повод што су гласовити јунаци поред свога имена имали и надимак змај” (Зечевић 1981: 70). У такав профил јунака савршено се уклапа романескни лик Ивана Косанчића, непобедивог и мудрог витеза кнеза Лазара, чија змајевитост није транспарентна већ интригантна дата у наговештајима. Тако нпр. приказа која походи кнеза Лазара даје следећи увид поводом Лазаревог слања *три добра јунака* по његов крст:

– А сада, кад га више немаш, послао си свог кума и свог несужењог зета да пронађу твоју изгубљену веру. Слутиш чему то иду у сусрет, зато си желео да Косанчић јаше са њима... јер знаш добро да је он *другачији*. И да ако нешто може да их спасе да не заврше на турским кочевима, онда то јесте управо та особитост војводе косаничког. (Стојиљковић 2018а: 245)

У периоду од раног средњег до XVI века код Срба се одиграла еволуција ка антропоморфизму богова и соларним божанствима наместо свесловенског тотемизма и териоморфизма (в. Петровић 2015: 597), што се разумљиво одразило и у изградњи јунака народне епике који су снажили дух поробљеног народа и као такви били обдарени надљудским својствима. Древни пантеон заменио је тзв. јастребачки пантеон. Као пандан Зевсовом Олимпу у српској митологији јавља се планина Јастребац, „будући да се последњи успон пред пад српскога царства везује за престоницу Крушевац, подно Јастрепца, односно поред Косова” (Петровић 2015: 646). Планина је и стално место боравка змајева, а за таква места и данас се очувао топоним Змајевац (в. Зечевић 1981: 68), док се код Стојиљковића овом лексемом означава мач јунака. За јастребачки пантеон парадигматична је епска песма „Царица Милица и змај од Јастрепца” (СНП II, бр. 42). Из љубавне везе царице Милице, као представнице династије Немањића, и јастребачког змаја¹¹ рађа се деспот Стефан Лазаревић, змајевити јунак

змаја (заштите усева и стварања доброг потомства). Владимир Проп истицао је да су народи који су знали за сунчевог змаја увек културнији од народа који га нису познавали (према Петровић 2015: 191). Овакав култ змаја карактеристичан је за прелазак народа на државну организацију, за патријархалну заједницу и соларну митологију (в. Петровић 2015: 195).

¹¹ У веровањима и митологији, змајеви често ступају у везу са смртним жснама, али само са оним „чистим” (в. Детелић 1992: 62). Ради тежње за добијањем доброг порода, „веза змајева са женама некада се није сматрала грешном” (Зечевић 1981: 70) и „прекид веза са змајем жене обично нису ни желеле, већ су такве везе одржавале” (Зечевић 1981: 69). У Вуковој

од кога према легенди започиње јастребачки пантеон (в. Петровић 2015: 601) и који ће бити један од главних ликова у најављеном наставку романа, под насловом „Учитељ мачевања”.

Међутим, поред змајевитих јунака пореклом од Немањића, постоји још један тип, који је кључан за Стојиљковићеве романима, а то је онај који „настаје из еротске везе змаја са девојкама/женама из простог народа” (Петровић 2015: 625). У нашој народној епизици пример таквог змајевитог јунака јесте Милош Обилић¹². За разлику од Косанчића и Топлице, у свету романа Милоша народ не назива змајем, његова је змајевитост свима па и њему самом још увек непознаница те зато све збуњују наговештаји да је заправо и он сличан својим епским побратимима:

– Остајте верни Христу... змајеви – зачу се краљев глас како одјекује празном одајом. Док их је стража спроводила дугим ходником ка пехарниковим одајама, Обилић упита: – Зашто нас је ословио змајевима? – Не питам се то, Милоше... – рече Косанчић – Право питање је зашто је тебе ословио змајем? (Стојиљковић 2018а: 180–181)

Турској страни познато је пророчанство према коме ће великог Лава од Азије тј. Мурата „убити змај кад буде закорачио на тло Европе” (Стојиљковић 2018а: 106), те зазиру од Топлице и нарочито Косанчића, али оно што нико још увек не зна и не сумња је да тај јунак може бити и Милош.

Најинтересантније у роману је порекло Ивана Косанчића. Осим као потомак змаја, епски јунак надљудске способности може задобити и као потомак виле. У случају Ивана Косанчића присутне су назнаке оба обраца, тј. да је Косанчић син виле говори се у трећем делу романа и директно, када вила Наиса коментарише у дијалогу са Косанчићем поступак једне од вила која је украла дете из села не би ли осетила како је то бити мајка: „I tvoja majka je osećala isto. Samo što ona nije ukrala tuđe. Ona je prosto... rodila tebe” (Stojiljković 2020: 123).

Поред фантастичног обликовања јунака, мотив змаја у свету дела има још једну врло значајну улогу – поједини јунаци романа чланови су мистериозног Витешког реда Змаја. Историјски гледано, Ред Змаја „установио је 12. децембра 1408. године угарски краљ и потоњи римски цар Жигмунд”

верзији песме о кнегињи Милицы и змају од Јастрепча кнегиња је ипак приказана у складу са патријархалним кодексом, као саучесник у томе да се ослободи змаја. Међутим, у Петрановићевој збирци Милица свесно заводи змаја са вишим циљем добијања порода са њим: „Госпојица царица Милица, / И она је лице одгојила, / И цвијећем, сваким закирила, / Намамила змаја из планине, / Пак је њојзи обљубио лице, / Родила је дијете Стевана” (Петрановић, 1989: 230).

¹² В. „Милош Обилић змајски син” у Петрановић 1989: 221–232.

(Андрејић 2017: 37). У оснивачкој повељи Реда налазе се имена двадесет два витеза, а међу њима је прво наведено име деспота Стефана Лазаревића (Алексић 2016: 308). Постоји више претпоставки зашто се српски владар нашао на овом повлашћеном месту у повељи (због одбрамбене важности територије владара Србије као пограничне у односу на Угарску; због Стефанове војне моћи; због угледа који је уживао код краља Жигмунда (в. Алексић 2016: 311)), али за нас најбитнија би била она према којој је деспот први наведени међу витезовима зато што је Ред само обновљен, док је на територији Србије раније већ постојао (в. Алексић 2016: 311; Андрејић 2017: 88). И Дејан Стојиљковић у тексту „Витешки ред Змаја – истина или мит?” предочава ову тезу. У том случају, Реду Змаја припадали би и кнез Лазар, и Вук Бранковић, и Мрњавчевићи, као и „mitske ličnosti čije istorijsko postojanje nije dokazano poput Ivana Kosačića, Banović Strahinje, Milana Toplice, Miloša Obilića” (Stojiljković 2024: <https://dejanstojiljkovic.rs/viteski-red-zmaja-istina-ili-mit/>). Управо то Стојиљковић користи као инспирацију за своје романе, где поменути јунаци припадају Реду Змаја, а неки од њих истовремено су и змајевити јунаци. Већ на почетку *Других ноћи и црних застава* Вук Бранковић указује кнезу Лазару да Топлица и Косанчић носе инсигније Реда Змаја и уверава га да Ред кује заверу против њега, док Лазар негира да Ред Змаја уопште постоји (в. Стојиљковић 2018а: 43). Постојање Реда се држи у тајности и у „Олујном бедему”, сам Топлица као његов припадник уверава Достану: „Ред Змаја не постоји. То је прича за децу која се плаше мрака” (Стојиљковић 2018б: 67). Међутим, у истом делу романа описан је састанак Реда поводом одбране Ниша, а у епилогу *Других ноћи и црних застава* приповедач експлицитно наводи: „Милан Топлица, господар границе, крајишки војвода и један од дванаесторице припадника витешког Реда Змаја (...)” (Стојиљковић 2018а: 334). Наша усмена традиција чува сећање на такође дванаест змајевитих јунака, па у песми из Петрановићеве збирке, „Женидба краља Мирчете” наилазимо на каталог јунака у чијем је средишту Марко, што асоцира свакако и на приказ Тајне вечере са Христом окруженим апостолима (в. Петровић 2015: 628), али и на дванаест јунака тајног Реда Змаја:

У планини под јелом зеленом, / Марко сједи, хладно пије вино, / До њег сједи дванаест војвода, / С десне стране Реља Бошњанине, / А с лијеве Змај Огњени Вуче, / А до Вука Бановић Секула, / До Секуле Срђа Злопоглеђа, / А до Срђе Топлица Милане, / До Милана Косанчић Иване, / Десна страна кајно златна грана, / Марку Реља сједи уз кољено, / А до Реље Обилић Милоше, / До Милоша Љутица Богдане, / До Богдана Мусићу Стеване, / До Стевана Бановић Страхило, / До Страхила са Змијања Рајко. (Петрановић, 1989: 390)

Трагом митских бића

Поред змаја као митског бића из фолклора, кроз сва три романа константно су присутне и виле, као „женски пандан змаја” (Петровић 2015: 224). Виле су се „развиле у најпопуларнија национална српска божанства” (Чајкановић 1994: 246), посестрима су епских јунака којима помажу, „држе култ Косова, и горко оплакују погинуле косовске јунаке” (Чајкановић 1994: 246), па не чуди што су незаобилазни ликови у Стојиљковићевим романима идејно ослоњеним на косовску легенду. Вила је окарактерисана као веома сложен облик демона у људском облику (в. Петровић 2015: 223). Код Стојиљковића је портретисана управо као прелепа девојка у којој ипак постоји нешто нељудско, као нпр.: „Тада се Селим (...) збуњено загледа у очи те девојке, и њихова нељудски плава боја толико га престрави (...)” (Стојиљковић 2018б: 15) или „(...) то ništa мање demonsko biće što samo likom podseća na anđela (...)” (Stojiljković 2020: 85). Виле су у српској традицији посебно наклоњене великим јунацима, свака вила је неког човека још при рођењу усвојила и задојила (в. Зечевић 1981: 295), као што кажу и поменути стихови песме „Милош Обилић змајски син”: „Што гођ има Србина јунака, / Свакога су одгојиле виле” (Петрановић 1989: 228–229). И код Стојиљковића наилазимо на сведочанство о постојању оваквог веровања: „– Чудно је то – рече Оливера – наш народ прича да су велике јунаке задојиле виле, да они управо њима дарују снагу и бистрину... и срећу на мегдану” (Стојиљковић 2018б: 160). Што се тиче среће на мегдану у епским песмама, виле су те које умеју и директно да се умешају у његов исход: „У кругу песама са тематско-сижејном основом мегдана јунака вила по правилу има улогу помоћника. Она се уводи у сиже на врхунцу мегдана и пресудно утиче на његово разрешење” (Сувајџић 2005: 235). Овакву улогу преузима и у *Дукату за Лађара* када Огњену Косанчићу који се бори са Црним заставама, личном Муратовом гардом, у безизлазној ситуацији у помоћ пристиже вила и побеђује читав одред јањичара. Људи којима су виле биле наклоњене би, дакле, „редовно побеђивали своје противнике а нису могли погинути ни од зрна ни од сечива” (Зечевић 1981: 44), баш као Иван Косанчић, брат виле по имену Наиса. Међутим, оне могу бити и кобне по људе уколико их неко увреди: „ако би се човек намерно или ненамерно замерио вилама, оне би постајале веома опасне и свирепе, а њихове казне су ишле и до убијања човека” (Зечевић 1981: 44). Управо таква казна стигла је Турчина Селима и његове људе у „Олујном бедему”,

када су покушали да нападну Наису – сусрет са вилом нико од њих није преживео:

– Када си већ дошао овамо да пљачкаш, палиш и силујеш... ти... агаренско псе-то... – рекла је течно на језику његовог народа – требало је да научиш једно – сад је већ шапутала гласом који у себи није имао ничег људског – ова вода припада мени. (Стојиљковић 2018б: 15)

Према веровањима, међу вилама постоји хијерархија (в. Зечевић 1981: 49), при чему се истиче једна која је вођа свих осталих: у грчкој митологији то је Артемида, а тако је и код нас – народна епика бележи име виле Јерисавље (в. Чајкановић 1994: 235) будући да „у развијеној епској поезији виле су још више индивидуализиране, па понекад чак добиле и особена имена” (Чајкановић 1994: 235). Код Стојиљковића виле су такође именоване, а једна од њих носи име баш по *главној вили* народне епике, Јерисављи. Аутор такође позајмљује и мотив вилинске хијерархије, па тако вила Звездана беспоговорно мора да послуша Наису: „ – Ја сам овде друга по старешинству – рече Naisa – I ti ćeš da učiniš ono što sam ti zapovedila” (Stojiljković 2020: 122).

За свет романа важан је следећи податак из демонологије везане за виле:

Виле се, такође, могу удавати за змајеве и са њима рађати децу. Оне често заволе и смртог човека, уграбе га и одведу са собом да би с њим рађале децу, разуме се, пре свега женску, и у томе су сличне змајевима. (Петровић 2015: 228)

Иван Косанчић као син виле и змајевит јунак морао би, према законитостима усмене традиције, бити управо плод оваквог споја митских бића.

Косанчић, као јунак у чијем пореклу суделују митски елементи, има приступ и овоземаљским и оностраним просторима у којима обитавају виле. Свет вила је „истовремено природни и фантастични митски свет” (Детелић 1992: 62), а улаз у њега наплаћује вила бродарица узимајући свирепу бродарину од епских јунака (в. Детелић 1992: 63). У *Олујном бедему* вила бродарица превози витезове Реда Змаја преко реке, а пошто је њихов вођа Иван Косанчић, превоз је бесплатан. Ипак, постоје светови у које не може лако ни јунак попут Косанчића. Такав је случај у *Дукату за Лаћара*, који већ и својим насловом призива митолошко објашњење. Општепознати демон подземља из античке митологије који својим чамцем превози сене мртвих до Хада јесте Харон. Овај прелаз се обележава обредом *обола за Харона*, „где су покојнику давали највећи комад новца из куће да би био боље примљен на оном свету”, а „код Словена, тај новац је намењен плаћању путних трошкова” (Ван Генеп 2005: 177). Овај обичај помиње се у дијалогу између Косанчића и слуге Радослава,

где кроз Косанчићеве речи аутор даје следећи опис: „За тај муџни посао добијао је Харон од сваке сенке по обол... Зато су Грци, nekada davno, пре него што су спознали Христа, стављали покојницима, пре него што буду погребени, повас и уста. Или на очи” (Stojiljković 2020: 138–139). У *Дукату за Лађара* да би се нашао са својом сестром Наисом, која је у том моменту на Већу вила, јунак мора да пређе необичан пут о чему му упутства даје вила изворкиња: „ – Okreni konja ka istoku – реће она. – Na tri sata jahanja odavde nalazi se prelaz. Pozovi čuvara i plati mu prolaz... Или nemoj. Uvek možeš i da ga posečeš” (Stojiljković 2020: 105). Чувар са којим се потом сусреће Косанчић делује као производ мешавине више традиција. Као и Харон, Магоч тражи да му се као чувару прелаза плати услуга. Низак је растом попут патуљка, митског бића најприсутнијег у германској митологији¹³. Својим понашањем и начином изражавања (о себи нпр. говори у трећем лицу) неодољиво подсећа на патуљке из холивудских филмова епске фантастике. Одевен је у зелену одору, што асоцира на *човека у зеленим хаљинама* као представи нечисте силе каква постоји у нашем народу, где се сусрет са демонским бићем сугерише управо зеленом бојом (в. Детелић, Делић (ур.) 2013: 69). Интересантно је и то да се сусрет Косанчића са Магочем одиграва на раскршћу¹⁴, као месту „прелаза из једног света у други” (Петровић 2015: 862).

У *Дукату за Лађара* тежиште радње базира се на веровањима у још једно митско биће – у питању је вампир, који се према Слободану Зечевићу сврстава у демоне *који настају од људи*, док се виле и змајеви убрајају у демоне природе. Вампир је Словенима вероватно био познат још за време њиховог боравка у прапостојбини, па су га „doneli na Balkansko poluostrvo kao deo svog kulturnog nasleđa” (Bandić 2008: 101). У роману се девојка по имену Ђурђија враћа из мртвих и постоји више разлога што мештани сумњају да се повампирила. Наиме, ниједан покојник не постаје вампир без повода. Често је то незадовољство због неиспуњених обавеза и неостварених жеља (в. Bandić 2008: 92; Чајкановић 1985: 250), а верује се да се да се између осталог вампире и самоубице (в. Зечевић 1981:

¹³Што се тиче словенске традиције, патуљци (домовој, змоки, смик...) су били и добри и зли духови. Као добри, они су штитили породицу и остваривали својеврсну услужну улогу (в. Петровић 2015: 234). Митско биће малик изворно такође није било зло, али је, према Сретану Петровићу, то постало под утицајем цркве: „Тако се и десило да су преводиоци Библије, будући да нису имали у језику израз за кумир, идол, посегли за термином малика давши му негативно значење, чиме је остварена и црквено-пропагандна функција” (Петровић 2015: 235).

¹⁴Како се на раскршћу „са подједнаком вероватноћом могу очекивати и добри и лоши сусрети, и божански и демонски утицаји” (Детелић 1992: 111), то је и путоказ дат кнезу Лазару „до места где се пут рачва” (Стојиљковић 2018а: 268), одакле ће се даље упутити ка напуштеној цркви где ће се сусрести са Светим Ђорђем и одлучити се за *царство небеско*.

128). Укратко, вампире се људи који су на неки начин обележени злом судбином, који се по нечему разликују од остатка своје заједнице – „људи које је њихова заједница окарактерисала као aberantne” (Bandić 2008: 92). Све ове предуслове испуњава Ђурђија будући да је са овог света отишла незадовољна наметнутом удајом и своју слободу избора пронашла у чину самоубиства, због ког је њена заједница и јесте маркирала као aberантну. Занимљиво је да је постојала и још једна група људи за које се веровало да се вампире, а који нису били грешници, већ су жртве околности које нису зависиле од њихове воље, као што је то нпр. риђа боја косе (в. Зечевић 1981: 128). Кроз роман се више пута потенцира управо то да је јунакиња црвенокоса: „slapovi bakarnocrvene kose slivali su joj se na gola ramena” (Stojiljković 2020: 42); „Kosančić je i sada, dva leta kasnije, nemo zurio u pramenove duge crvene kose koji su bili rasuti po postelji (...)” (Stojiljković 2020: 43); „(...) gubili su se obrisi sutona, crvenog poput Đurđijine kose” (Stojiljković 2020: 47). Делокруг вампира није много широк: он углавном ремети мир своје уже, породичне или шире, сеоске заједнице (в. Чајкановић 1994: 207; Bandić 2008: 97). И овде се може успоставити паралела: с обзиром на то да је Ђурђијино незадовољство уперено на читаву заједницу којој је припадала, она узнемирава све мештане.

Вампирење је везано за тело покојника – под њим се подразумева „ponovno oživljavanje tela pokojnika, oživljavanje koje je inicirano prisustvom nekog nematerijalnog, duhovnog bića u njemu” (Bandić 2008: 93). Биће које запоседа тело најчешће је замишљено као ђаво или ђаволски дух (в. Bandić 2008: 93), а Ђурђија заиста дела под утицајем свог господара кога назива Непомеником. Заправо се ради о исламском демону Ифриту кога смо претходно већ помињали, док је израз *непоменик* познат у народу као једно од заштитних имена за демонска бића која према веровању не треба помињати њиховим правим именом (в. Петровић 2015: 197). Међутим, овде долазимо до дешифровања праве природе Ђурђијиног лика након физичке смрти. Наиме, Ифрит дела кроз Ђурђију, али не директно ушавши у њу, већ манипулишући њеном душом. Када Ђурђија, тачније њен дух, помиње свог господара и описује његов изглед, приповедач позиционира где се демон у том тренутку налази: „Za tren kratak koliko treptaj oka, Kosančiću se učini kako nešto zlokožno i nemo, staro koliko i svet, stoji između stoletnih hrastova” (Stojiljković 2020: 66). Затим, свештеник Милоје покушава да уништи Ђурђијину сен глоговим коцем¹⁵, чувеним начином да се вампир

¹⁵ Чајкановић сматра да се глогов колац у нашем народу није првобитно користио са намером да се вампир њиме убије јер се сматрало да је то немогуће на тај начин постићи, већ да се магички прикује за гроб како би се спречило да се креће по околини, док се не уништи спаљивањем које је, веровало се, успевало да га потпуно уништи (в. Чајкановић 1985: 254–255).

убије раздвајањем његовог материјалног и нематеријалног дела: „Umesto živog mrtvaca ostalo bi beživotno telo, s jedne strane, i duša (ili, recimo, đavo), kao nematerijalno biće koje nastavlja da živi, s druge strane” (Bandić 2008: 95). Међутим, на гробу се не појављује тело које би се могло приковати коцем већ дух девојке у белом који потом са лакоћом вади срце Милоју: „Ипак, најчудније у vezi sa njenom pojavom bilo je to da su se kroz njenu odoru nazirali obrisi hrastove šume u pozadini” (Stojiljković 2020: 115).

Ако посмртно обличје Ђурђијиног лика не представља вампира, да ли је аутор за њега ипак тражио инспирацију и упориште у веровањима из фолклора? Након смрти, издвајају се три етапе тзв. посмртног умирања душе: од смрти до погребња, од погребња до четрдесетог дана, после четрдесетог дана до годину дана од смрти када се покојник ослобађа свега што га је везивало за претходни живот, бива лишен своје индивидуалности и стопљен са душама породичних предака (в. Bandić 2008: 69–75, 83). Свештеник Милоје већ у првој фази чини грешку – наглашава се то да није опојао Ђурђију јер је дигла руку на себе. Ритуал сахрањивања подразумева обреде којима се покојнику подиже *вечна кућа* или *вечни дом* (в. Bandić 2008: 78). Изоставивши обреде, Милоје је додатно дозволио Ђурђијиној души да се не скраси у својој *вечној кући*¹⁶. Даље, Ђурђија се *са оног света* враћа тачно после четрдесет дана („Тачно četrdeset dana po Đurđijinom ukopu (...)” (Stojiljković 2020: 50)). За разлику од прве и (делимично) друге фазе, у трећој фази веза душе са физичким телом више не постоји – душа је „poprimila sve karakteristike samostalnog, slobodnog duhovnog bića” (Bandić 2008: 75). Стога, Милоје чини нову грешку када покушава да пробадањем тела глоговим коцем уништи Ђурђију, с обзиром на то да она није вампир већ душа која је остала везана за своју претходну егзистенцију. Овакву судбину доживљавају управо појединци за које нису обављени погребни обреди, а међу њима су и самоубице (в. Ван Генеп 2005: 184). Сама Ђурђија у дијалогу са Косанчићем наводи разлоге за своју освету: „Ali duša mora da se smiri... (...) A moja duša nije našla mir” (Stojiljković 2020: 64). Коначну *посмртну смрт* Ђурђијиној души на крају романа доноси ритуал *са оружјем којим је убијен неки човек*, тј. у овом случају Косанчићевим змајевцем уз помоћ кога је и на почетку романа враћена у живот. Овај магијски ритуал такође има корен у српској народној религији, о чему је податак оставио и сам аутор у белешци након романа, указавши да је инспирацију нашао у књизи Душана Бандића, *Народна религија Срба у 100 појмова* (в. Бандић 2004: 99; Stojiljković 2020: 157).

¹⁶ „Вечна кућа” не подразумева покојников дом у дословном већ у симболичном смислу: „Grob figurira pre kao mesto koje mu *pripada*, kao mesto na kome se on pojavljuje kada mu se na određen način, u određeno vreme obratimo (Bandić 2008: 78).

Поглед на косовску легенду кроз архетипску призму

Напоследку, још ћемо се осврнути на архетипски слој дела ослоњеног на косовску легенду и народну митологију. Мит као „*samo jedan deo jednog integriteta arhajske svesti*” (Glušćević 1987: 31) присутан је у усменој традицији, у фолклору, ритуалу, а самим тим и у књижевности која одавде црпи инспирацију. Према Јунгу, мит има значење за свакога, јер „*u obliku priče predstavlja arhetipove*”¹⁷, то јест, *univerzalno važeće životne obrasce*” (Džonson 1994: 23). Многа остварења савремене популарне културе заснована су на имитацијама древног мита са карактеристичним елементима подвига митског јунака, чиме оживљавају тзв. архетип Јунака. Стојиљковићева *три добра јунака* (а првенствено лик Ивана Косанчића) оличење су архетипа Јунака са херојским подвизима, било да је у питању опасни тајни улазак у тврђаву Просек у првом делу, одбрана нишких бедема у другом или суочавање са натприродним силама са *оног света* у трећем делу и сл. У сваком од ових подвига огледа се борба соларног принципа који репрезентују јунаци и хтонског, оваплоћеног у противничкој страни (в. Trebješanin 2011: 187).

Подвиг из првог дела – одлазак у тврђаву Просек по ковчежић са крстом кнеза Лазара, неодољиво подсећа на митску потрагу витеза за Гралом. Грал је тајанствени, чаробни предмет (замишљен у различитим облицима, најчешће као пехар, чаша, али и као тањир, књига и сл.), он даје живот, духовно просветљење, избављење, бесмртност... (в. Trebješanin 2011: 135). Губитак Грала „*simbolizuje nestanak Zlatnog doba i čovekov pad u greh i banalnost postojanja*” (Trebješanin 2011: 136), док је митска потрага за њим у ствари „*traganje za duševnim mirom, spokojstvom, kao traganje za izgubljenim smislom postojanja*” (Trebješanin 2011: 136). Значај крста због кога Лазар излаже животној опасности своје најбоље јунаке можда је најбоље осликан кроз дијалог противничке стране, Мурата и дервиша Едхема:

– Та ствар коју тражимо... узета је из манастира. Зашто је Лазар толико жели? –упита Мурат дервиша. – То није обична ствар, господару. Та ствар је суштина. Не само за кауре, већ и све остале. – И за нас? Децу Мухамедову? – Да. И за нас, господару. – Како је онда Лазар дозволио себи да је тако лако изгуби? – Сви је ми понекад изгубимо, господару... (Стојиљковић 2018а: 123)

¹⁷ Архетипови, као елементи од којих је устројено колективно несвесно, такође су наслеђе целокупног људског искуства о ономе што опажамо као стварност око нас и у нама. Они се могу спознати на основу архетипских слика као њихових манифестација, „*koje se javljaju u snovima, fantaziji, halucinacijama, mističnim vizijama, mitovima, obredima, bajkama i pesmama*” (Trebješanin 1994: 8).

За питање Грала парадигматичан је мит о Парсифалу и Краљу Рибару. Када витез Парсифал пронађе Грал, кључно је питање које он мора да постави: *Које Грал служи?*, на шта стиже одговор да Грал служи Краља Грала, након чега болесни Краљ Рибар истог тренутка бива излечен, а цело његово краљевство поново оживљава (в. Džonson 1994: 100–102). Скоро свака особа западне културе „*misli da Gral treba da služi nama, ali ovdje imamo nešto suštinski da naučimo*” (Džonson 1994: 101) – лекција Грала јесте да суштина његовог проналаска није у томе да служи нама, већ да служи Богу, односно не појединачном већ општем добру. У том кључу, у завршници *Дугих ноћи и црних застава* можемо посматрати питање о томе шта је у ковчегу и чему служи, које Топлица поставља кнезу Лазару:

– Због тога крста... ишли смо чак до Прилепа и назад? – Не – одмахну главом кнез. – Због нечег другог, драгоценијег. Нечег што ће нам можда помоћи да се одупремо олуји која долази... Не знам како се то зове. Вера? Нада? Пркос? Али знам да је то нешто што сам давно изгубио и што ми је сада враћено. Шта је крст? Само симбол. Шта је злато? Само светлуцаво камење извађено из земље. Шта је овај свет око нас? Прах што се осипа и нестаје. (Стојиљковић 2018а: 334).

Опредељењем за *царство небеско* кнез Лазар је у нашој традицији, па тако и у Стојиљковићевим романима постао оличење архетипа Мудрог старца. Један од појавних облика овог архетипа управо је фигура владара, будући да овакве личности имају велики утицај на своје следбенике и представљају природни ауторитет (в. Trebješanin 2011: 281). Мудри старац „*predstavlja arhetip Duha, Mudrosti ili arhetip Smisla*” (Trebješanin 2011: 281) и често се у митовима и легендама спаја са архетипом Јунака, творећи фигуру Краља-филозофа, личности „*koja je slavljena i poštovana kao vođa i junak, a ujedno i kao mudri i dostojanstveni prorok*” (Trebješanin 2011: 282). Оваква слика се у колективној представи нашег народа управо везује за лик српског кнеза.

Главни јуначки подвиг из другог дела романа јесте очување *олујног бедема* односно града Ниша од напада Османлија. Град као насеље опасно бедемом представља земаљски одраз космичког поретка, у митологији и религији симбол је моћи, постојаности, реда и трајности (в. Trebješanin 2011: 134). Према Јунгу, град са својим четвороугаоним зидинама представља моћно јединство четири елемента, „*u sakralnoj arhitekturi ima značenje temenosa, tj. stvaranja izolovanog svetog mesta*” (Trebješanin 2011: 134). Место радње романа, дакле, само по себи активира одређену колективну представу и носи извештан семантички потенцијал. Такав је случај и са мачем као универзалним симболом „*muške snage, moći, agresivnosti i prodornosti*” (Trebješanin 2011: 251), који у трећем делу

романа има пресудну улогу у подвигу јунака који се бори са нечистим силама. Мач није само материјално оружје, већ и магијско и свето, он „ima čudesnu i natprirodnu moć da otera zle, mračne sile i da uništi demone” (Trebješanin 2011: 251), те се и овде сусрећемо са једном универзалном представом. Но, оно што је првенствено универзално и кроз радњу свих романа, и кроз епску стилизацију косовске легенде јесте архетипска борба добра и зла, где су уместо митских и космичких догађаја и актера јавља историјска подлога, али суштина остаје иста: „Mitska borba za kosmos protiv haosa preobražava se u odbranu srodne grupe plemena, države, svoje vere od osvajača, nasilnika, neznabožaca, kojima se ponekad pridaju mitski i čarobnjački atributi” (Meletinski 1983: 280). Видели смо на који начин је аутор представио непријатељску страну, повезавши је са демонским силама, док је подвиг српске стране прожет хришћанским врлинама, подржан божјом вољом и силама добра. Сличним обрасцем руководио се и народни певач приказујући однос Срба и Турака. Фолклор и усмена традиција као дело колектива увек су прожети архетипским садржајима и стога су такви обрасци лако уочљиви и у делима која се на њих наслањају.

Декодирање присуства усмене традиције и фолклорних елемената у Стојиљковићевим романима реализовали смо проналажењем бројних веза са народном епиком (са различитим мотивима из епских песама, са типовима епских ликова, са наративним сижеима различитих песама старијих времена). Посебно смо обратили пажњу на митско порекло ликова и мотив змајевитог јунака, налазећи притом повезаност са присуством Витешког реда Змаја у Стојиљковићевој приповести. Тумачили смо улогу присуства митских бића из фолклора и њихов утицај на одређене елементе радње. Настојали смо да укажемо на архетипску, универзалну природу митолошке поставке усмене традиције и самим тим и дела произашлих из ње. Истовремена лакоћа и озбиљност са којом Стојиљковић приступа усменој традицији и фолклору нешто је на шта вреди обратити пажњу, а такође и даље пропратити кроз наредне наставке које аутор планира, чиме бисмо формирали заокружену целину у овој поредбеној поставци усмене и писане речи.

ИЗВОРИ

Петрановић 1989: Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*. Књ. 3. Сарајево: Свјетлост, 1989.

Селимовић 2004: Селимовић, Меша. *Дервиш и смрт*. Београд: Новости, 2004.

СНП II: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књига друга. Београд: Нолит, 1969.

Стојиљковић 2018а: Стојиљковић. Дејан. *Дуге ноћи и црне заставе*. Београд: Лагуна, 2018.

Стојиљковић 2018б: Стојиљковић. Дејан. *Олујни бедем*. Београд: Лагуна, 2018.

Stojiljković 2020: Stojiljković, Dejan. *Dukat za Lađara*. Beograd: Laguna, 2020.

ЛИТЕРАТУРА

Андрејић 2017: Андрејић, Живојин. *Витезови реда Змаја: драконофори*. Рача: Центар за митолошке студије Србије, 2017.

Алексић 2016: Алексић, Марко. *Српски витешки код*. Београд: Лагуна, 2016.

Бандић 2004: Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 2004.

Ван Генеп 2005: Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.

Детелић, Делић (ур.) 2013: Детелић, Мирјана и Лидија Делић (ур.). *Aquatica: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013.

Детелић 1992: Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: Српска академија наука и уметности: Ауторска издавачка задруга „Досије”, 1992.

Elijade 2004: Elijade, Mirča. *Sveto i profano*. Beograd: Alnari, Laćarak: Tabernakl, 2004.

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

Јевтић 2018: Јевтић, Јелена. „Мултимедијалност у роману *Дуге ноћи и црне заставе* Дејана Стојиљковића”. *Баштина* св. 45 (2018): 59–70.

Перић 2022: Перић, Драгољуб. *Прамен магле поље притиснуо*. Нови Сад: Академска књига, 2022.

Петровић 2015: Петровић, Сретен. *Српска митологија у веровањима, обичајима и ритуалу*. Београд: Дерета, 2015.

Сувајџић 2021: Сувајџић, Бошко. *Кључ од Косова*. Београд: Албатрос плус, 2021.

Чајкановић 1985: Чајкановић, Веселин. *О магији и религији*. Београд: Просвета, 1985.

Чајкановић 1994: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Београд: Српска књижевна задруга: Београдски издавачко-графички завод: Просвета: Партенон М. А. М., 1994.

Bandić 2008: Bandić, Dušan. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: Biblioteka XX vek: Knjižara Krug, 2008.

Džonson 1994: Džonson, Robert A. *On: razumevanje psihologije muževnosti: na osnovu mita o Parsifalu, njegove potrage za Gralom i Jungovih psiholoških pojmova*. Beograd: B & D Books: Pirc, 1994.

Glušćević 1987: Glušćević, Zoran. „Značaj mita za savremenu literaturu” u Zoran Glušćević, Emina Kulenović-Grujić (ur.). *Umetnost i mit*. Beograd: NIRO „Književne novine”, 1987. 31–40.

Meletinski 1983: Meletinski, Jelezar Mojsejević. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, 1983.

Stojiljković 2024: Stojiljković, Dejan. *Viteški red zmaja: Istina ili mit?* <<https://dejanstojiljkovic.rs/viteski-red-zmaja-istina-ili-mit/>> 21. 7. 2024.

Trebješanin 1994: Trebješanin, Žarko. „Mit o junaku, Sveti gral i potraga za jastvom” у Robert A. Džonson. *On: razumevanje psihologije muževnosti: na osnovu mita o Parsifalu, njegove potrage za Gralom i Jungovih psiholoških pojmova*. Beograd: B & D Books: Pirc, 1994.

Trebješanin 2011: Trebješanin, Žarko. *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: Zavod za udžbenike, 2011.

Milica Ž. Jelenić

ORAL TRADITION AND FOLKLORE FANTASY IN THE NOVELS OF DEJAN STOJILJKOVIĆ (*LONG NIGHTS AND BLACK FLAGS, STORM RAMPART, A GOLD COIN FOR THE BOATMAN*)

S u m m a r y

This paper interprets Dejan Stojiljković's novels dealing with the events on the territory of medieval Serbia immediately before the Kosovo War, in the context of decoding the role of oral tradition and folklore fiction in creating the artistic world of Stojiljković's

works. By seeing the transposed motifs, characters and narrative plots from the folk epic, with the special importance of the dragon motif hero in the entire story, the role of the presence of mythical creatures from folklore, as well as of the archetypal layer of the work based on the Kosovo legend, our goal is to emphasize the potential of oral tradition as a source of inspiration for contemporary literature in interweaving of spoken and written words. Constants observed in the three works published so far in the five books announced by the author will provide a basis for future interpretations of the novel in which the oral tradition is an essential building component.

Keywords: folklore, oral tradition, Stojiljković, dragon hero, mythical creatures, Kosovo legend.