

Марина Младеновић Митровић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ORCID 0000-0002-8417-2840

ВИЗИЈЕ ГРЕШНИКА И ПРАВЕДНИКА НА ОНОМ СВЕТУ У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПРИПОВЕТКАМА

Апстракт: Иако се визије обично доводе у везу са измењеним стањима свести, оне се у народној приповеци (бајци, односно легендарној причи) могу манифестовати на другачији начин. У раду се анализирају варијанте типова AaTh/ATU 471 и једна варијанта типа AaTh/ATU 840 у којима јунак види слике грешника и праведника на другом свету. Визије које се јављају у српским варијантама разликује се од оних које су описане у међународном индексу типова. Указује се на импликације ових разлика, везе са књижевним предлошком и другим врстама текстова и природу визија у складу са концепцијом другог света у бајци. Иако се кроз визије рефлектују слојеви христијанизације, у њима је могуће препознати и представе које потичу из руралне свакодневице, као и архаичне слојеве. У зависности од конкретизације визија и морала који је у њима садржан, може се тумачити и претежна жанровска припадност конкретне варијанте.

Кључне речи: српска народна приповетка, визије, фолклорне представе о загробном животу, грешници и праведници, AaTh/ATU 471, бајка, легендарна прича

Визије о грешницима и праведницима на другом свету биле су предмет проучавања у народним песмама (Милошевић-Ђорђевић

* marinamladenovic@hotmail.com

1971), али оне се могу јавити и у народним приповеткама, најчешће у бајкама о јунаку, најмлађем од три брата, који прелази преко моста и са друге стране види невероватне призоре, добијајући затим њихово тумачење. Реч је о варијантама типа *The Bridge to the Other World* – 'Мост ка другом свету'. Сижејни склоп у међународном индексу типова описан је на следећи начин: три брата крећу да траже посао или у потрагу за изгубљеном сестром, која је удата у другом свету. Тамо добијају тежак задатак – да чувају крдо стоке и на крају дана донесу узорак хране. Старија браћа не успевају и бивају претворени у камен. Најмлађи брат успешно извршава задатак, прелази преко моста и има визије. Он види дебелу стоку на лошем и мршаву на добром пашњаку, камење које удара једно о друго и животиње које се претварају у људе излазећи из цркве. Дебела и мршава стока представља богате и сиромашне људе, камење људе који су били у завади, а животиње у цркви су анђели или свештеници. Јунак добија награду, а браћа су рашчарана.

Овај тип смештен је у групу натприродних задатака AaTh/ATU 460–499, међутим, жанровско одређење довођено је у питање. Луц Рерих (Lutz Röhrich) је групу приповедака о путовању у загробни живот означио као легенде о заносу (нем. *Entrückungssagen*), како би указао на безвременост другог света (Röhrich 1962: 275, према Kaasik 2013: 34). Вилмош Воигт (Vilmos Voigt) ову групу одређује као митолошке приповетке која се баве развојем религије (Voigt 1979: 253). О проблематичности жанровског одређења сведочи и то што се у финској фолклористици варијанте овог и сродних типова о путовању у загробни живот одређују као предања, док се за естонске варијанте наводи да су блиске предањима, легендарним причама, легендама и егземплумима по томе што садрже конкретну локализацију, тематизацију смрти, „несрећан крај и хронотоп сличан демонолошко-митолошким предањима“ (Kaasik 2013: 41–44). Александар Афанасјев (Александр Николаевич Афанасьев) (1985: 425) и СУС овај тип

именују као Крестник Бога ('кумче Бога'), а описани сижејни склоп много је ближи легенди. И у литванском индексу тип је стављен у групу легендарних прича:

(...) the group "Religious Tales, AaTh 750-849" starts with AaTh nos. 330, 332A *, 335, 470, 470A, 471, 471A, 736A, and continues with AaTh nos. 750A till 846 *, with the addition of several groups of texts to which no number is assigned (designated AT-), and ends with the number AaTh 1168C (Jason 2002: 177).

Снежана Самарџија у напоменама уз приповетку *Вила* 24 такође наводи да спада међу легендарне приче:

Само је иницијална епизода овог сижејног склопа формално слична бајци, а има функцију експозиције, нужне за мотивацију контакта међу јунацима у легендарној причи. Дистинкција међу браћом (старији : најмлађи) такође се препознаје као аутоматизам типских ликова, али се провере јунака померају у други план и подређују завршном сегменту, који суштински апсорбује елементе бајке (2009: 125).

У индексу турских народних приповедака није евидентиран овај тип, осим што у склопу типа ЕВ 86 у неким варијантама јунак мора да умре и оде у доњи свет како би донео предмет или благо мртве мајке. Тамо среће људе који испаштају за своје грехе, а казне су реципрочне злочинима – лажови су обешени за језик, жене које су задојиле туђу децу су обешене за груди, људи који нису дали воде жеднима постају вечито жедни продавци воде.

Како би се разумела природа ових визија, потребно је указати на жанровску сложеност српских варијаната, као и на тематски повезане мотиве у књижевном фолклору. Одлазак јунака у друго царство у бајкама још је Владимир Пропп (Владимир Яковлевич Пропп) означио као одлазак у царство мртвих (Пропп 2013: 446),

док је Веселин Чајкановић силазак у јаму тумачио као „доњи свет“ (1994a). Бајке су „склоније приказу доњег света“ (Радуловић 2009: 48), иако има и приказа „горњег“, међутим, визије о оностраном нису карактеристичне за народну бајку. Тип AaTh/ATU 471 припада групи приповедака у којима јунак одлази у посету загробном свету, у чему се може препознати паралела са шаманистичким путовањима у загробни живот (ЕМ 2: 837). Представе о другом свету у фолклору тумачене су на различите начине, па тако Проп каже да човек традиционалне културе пројектује своја знања о свету у представе о оностраном („Оно-страни свет понавља овоземаљски“, 2013: 369), док Фрог (Mr. Frog) инсистира на другом свету као „туђем“, ограђујући се од представа у хришћанским друштвима у којима нема такве врсте „другости“ у епистемолошком смислу (Frog 2020: 457).

У типу AaTh/ATU 471 јасно се препознаје „морфологија“ бајке¹, али и дидактичност легенде. Веома значајну групу типова народних приповедака међу легендарним причама/легендама у међународним индексом народних приповедака чине наративи о Богу који кажњава и опрашта. Ове приповетке веома су фреквентне и међу српским народним приповеткама, а међу омиљенима је она о тзв. великом грешнику. Када је реч о типу AaTh/ATU 471, примећује се веза са типом AaTh/ATU 840, у којем младић и његов отац заноће у нечијој кући. Анализирајући овај тип, Стит Томпсон (Stith Thompson) закључује да Божја правда може сустићи грешника и у сну (Thompson 1946: 130). Младић на конаку види невероватне призоре када заспи. Ујутру их домаћин куће протумачи, објашњавајући да слике симболизују породичну неслогу. 'Казне човечанства' (The Punishments of Men), како гласи

¹ Слично као и у приповеткама о Усуду, где постоји „бајковна схема два одвојена света са границом између коју прелази само јунак и који се након посете натприродном бићу враћа назад“ (Радуловић 2012: 356), са изузетком варијанте типа AaTh/ATU 471 у којој јунак добија позив да остане код зета (БВ 1887).

наслов овог типа, такође су визије које потичу из другог света. Овом типу блиска је приповетка *Ко је најсрећнији на свијету* (Ч 168), са модификованим сижејним склопом. Младићу се не приказују визије у сну, већ старац примети да младићу, док спава, ватра излази из уста. Старац га затим води на брдо, одакле му показује и тумачи низ слика. Поред ове приповетке, у обзир су узете и варијанте *Очина заклећива* из Вукове збирке (В 17), *Божји њослужитијељ*, коју је забележио Кузман Цветковић (*Вила* 24), *У рају и у њаклу*, коју је забележио Јово Тубиновић (БВ 1887), *Ис њуњај завјештијај сѣтаријеја*, коју је забележио Томо П. Љешевић (БВ 1896), *Оѣчева заклећива* из рукописне збирке Симеона Ђурића (Ђурић 45) и *Зетѣ и шураци* из збирке Драгутина Ђорђевића (Ђорђевић 50), које припадају типу АаTh/ATU 47, као и *Вјерни њобраѣим или оѣледало будућеѣ вјека*, коју је забележио Атанасије Николић и коју Самарѣија (1995: 218) одређује као АаTh 470 + 921 В + 471 III (ЛМС 38). Две варијанте (Ђурић 11 = Ч 88, Мијатовић 23) у којима се визије јављају у склопу прорицања судбине (АаTh/ATU 930 + 840), као и тумачење енигматичних слика у приповеци *Три чуда* (Зорић 2 = Ч 169), која је ближа типу АаTh/ATU 875 D, нису узете у обзир јер су визије у њима другачијег карактера.

Визије о кажњавању грешника, потекле из апокрифних текстова, карактеристичне су за епске и лирске песме. Овај корпус песама анализирао је Нада Милошевић-Ђорђевић (1971: 204–213), правећи паралелу са апокрифом *Ход Боѣородице њо мукама*. Визије кажњавања грешника јављају се и у другим апокрифима, као што су *Оѣкровење аѣосѣола Павла* и *Оѣкровење Анасѣјасија црноризица*, које је приређивач, Томислав Јовановић, ставио у групу насловљену *Пуѣовање у заѣробни живоѣи* (2005: 381–481). Средњовековна литература обилује сликама кажњавања грешника на оном свету. Међутим, у усменој књижевности „грехови за које се испашта су различити од оних у црквеној књижевности, много су разноврснији, реалнији и живописнији, њихов број је ипак ограничен“ (Милошевић-Ђорђевић 1971: 206).

У обе врсте песама, као и у писаном предлошку, визије мучења грешника су непосредне, углавном телесне, док су у варијантама наведених типова приповедака углавном блиске симболичним/метафоричним сликама.

У варијантама типа AaTh/ATU 471 визије јунака не потичу из стања екстазе, сна или измењене свести, односно не долазе изнутра, већ од споља. Оне не представљају облик ониромантије јер не предсказују у уобичајеном смислу. Сlike су последице дела из прошлости, а упозорење за будућност. Визије захтевају тумачење, али оно није слободно нити подлеже индивидуалној интерпретацији, већ је једнозначно по природи. Сам јунак, захваљујући томе што је успешно извршио задатак, добија увид у трансцедентно, али не и способност да разуме оно што види, те је реч о комуникацији који се одвија путем посредника. Јунак успева да савлада границу између два света положивши тест, али медијација знања поверена је „божјем послужитељу“.²

Визије о грешницима и праведницима на оном свету у вези су и са представама о крају света, карактеристичним за есхатолошка предања.³ Иако не приказују тренутак апокалипсе⁴, оне се базирају на есхатолошким концептима јер су у њима дате смернице за долазак Судњег дана, када ће праведници бити

² „Ово страни и оно страни свет, иако суштински различити, прожимају се, а активности у једној равни одражавају се и утичу на ону другу”, при чему се свеци могу јављати као посредници (Илић 2019: 257).

³ Чајкановић варијанту БВ 1887 одређује као „есхатолошку приповетку“ (1973: 455).

⁴ У варијанти Ђурић 50 = Ч 168 радње грешника на оном свету доводе се у вези са уништењем света: „’Онај није никада никоме добра учинио, нити је гладна нахранио ни једна напојио, него се је смијао сиротињској муци и јауку, па га је Бог поставио овдје да копа земљу и једе, и ено је већ појео половицу брда. А кад поједе и ону другу, онда ће се срушити она окровина друга и убити га, и тад ће сав свијет пропасти”“ (наведено према Чајкановићевој редакцији због лакше доступности). Тренутак краја света и трајање казне временски је одређено, док је у осталим примерима један део казне вечност трајања.

раздвојени од грешника. Мада припадају народној прози, предања у којима се јављају визије о испаштању због овоземаљских грехова ближа су песмама него приповеткама, сматра Нада Милошевић-Ђорђевић: „По дубоко укоренењем обичајном кодексу ови парови грехова и казни се понављају у многобројним, најчешће аморфним предањима“ (1971: 213). Могуће је да узрок у томе што приповетке имају другачије порекло, базирано на претхришћанским концепцијама (Voigt 1979: 253). Томпсон наводи да постоје писане паралеле у староиндијској и европској књижевности, али да усмене варијанте нису нарочито бројне (Thompson 1946: 148). Као место порекла означава Индију (Исто: 177). Чајкановић за наведени тип сматра да „спада међу најстарије народне приповетке уопште“ (1973: 455). На другом месту указао је на писани предложак, наводећи у напомени: „Овакве параболе и у легендама о светом Арсенију. в. Bolte-Polivka 3, 302“ (1999: 546). Јоханес Болте (Johannes Bolte) и Јиржи Поливка (Georg Polívka) поводом приповетке КНМ 178 помињу легенду о Светом Арсенију Великом, који види човека који носи товар дрва и додаје још, сипање воде кроз шупљу посуду и два човека који покушавају да попречно унесу греду кроз капију. Св. Арсеније добија тумачење да је реч о три врсте грешника. Поменути проучаваоци упућују да ношење терета подсећа на мит о Сизифу, а сипање воде кроз шупљу посуду на Данаиде (ВР 3: 302–303),⁵ указујући на везу

⁵ „Једном, када се преподобни Арсеније налазио у својој келији, би му овакво откривење од Бога. Он чу глас који му говораше: Изађи из келије, и ја ћу ти показати дела људска. – Старац изађе из келије, и би као у усхићењу, и виде анђела Божја који га узе за руку и поведе на једно место. Ту му показа црног човека који је секао дрва, и већ био насекао велики товар; и покушаваше тај човек да та дрва натовари себи на леђа и понесе, али није могао, пошто товар беше тежак. И уместо да уклони неколико дрвета из тешког товара и тиме га олакша, тај човек продужи и даље сећи дрва, и поново покуша да товар подигне, али није могао; ипак он и даље сецијаше дрва, и све више увеличаваше товар. Затим анђеол Господњи одведе одатле блаженог Арсенија, и показа му другог човека који је стајао на бунару, вадио воду из бунара и сипао је у избушен и рупав суд; вода је истицала из суда и

са грчким митовима. У индексу егземплума средњовековних религиозних прича наводи се егземплум о четири будале у Арсенијевим визијама – IE 2135 (Fools, four. (Var.) Vision of Arsenius: One fool adds more wood to a bundle which he cannot lift; another tries to fill a sieve with water; and two more, carrying a beam, come to a standstill because neither will give way to the other). Сродни су и егземплуми 784 – о визијама витеза који је прешао преко моста страве (Bridge of Dread crossed by knight. The vision of the knight who crossed the Bridge of Dread) и 785 – о визијама витеза који је прешао преко моста који води на небо, а затим се вратио да опише његово савршенство (Bridge to heaven. A knight near death crosses the bridge into heaven and then returns to life to describe its perfection). Мотив путовања у загробни живот доводи се у везу са познатим мотивима из старих књижевности (*Ей о Гилјамешу*, мит о Орфеју, *Енеида*), као и са неевропским традицијама, као што су староегипатска или кинеска (ЕМ 2: 837). Истраживања су

поново се враћала у бунар, но човек се и даље узалуд трудио вадећи воду. Напослетку анђео показа преподобноме ново виђење: Арсеније угледа цркву са отвореним вратима и два коњаника, сваки са мотком попречно ношеном у рукама; коњаници су хтели да пројашу кроз црквена врата, али нису могли, пошто греде држаху попречно, и један другоме сметаху; уместо да један пропусти другог, они су покушавали да једновременно прођу кроз врата, зато су се све време ломили око врата и никако нису могли да уђу у цркву.

Старац онда упита анђела који га је водио: Шта значи ово виђење: – И анђео му објасни овако: Два човека који у рукама носе по греду, то је слика људи врлинских но гордых, који не желе да се смире један пред другим; они неће ући у царство небеско већ остају ван њега, због гордости своје којом погубљују све врлине своје. Човек пак који вади воду и сипа је у рунав суд, означава човека који има нека добра дела али који и грехе не напушта; он се узалуд труди, пошто гресима својим онемогућује ону награду коју би могао добити од Бога. А црни човек који сече дрва и све више отежава свој товар, слика је човека који живи у многим гресима, и место да се каје он гомила безакоње на безакоње. – Ово виђење преподобни Арсеније казиваше ученицима својим за поуку, али, по смирености својој, он га казиваше не као своје већ другог старца“ (Поповић 1974: 150–151).

показала да снови и визије у перцепцији раних хришћана нису били различити од паганске или јеврејске традиције (Stroumsa 1999: 190), тако да религиозност ових слика не мора да се тумачи у кључу хришћанске традиције, а одговара и народној религиозности. Мада су мотиви стари, најстарије забележене усмене варијанте датирају из 19. века, како је констатовано у напоменама о овом типу у Индексу.

Народне представе о загробном животу јављају се и у наративима забележеним у савременим теренским истраживањима, а сличност са типом AaTh/ATU 471 примећује Немања Радуловић (2020: 80). Занемарујући очигледне разлике, попут позивања на лични доживљај, што је карактеристично за ову врсту наратива који се могу одредити као есхатолошки меморати (Исто: 73, 80), на нивоу структуре препознају се сличности у основном делу, где о подударностима највише може говорити на нивоу слика и одређених мотива, попут већ поменуте границе и медијатора између два света:

На путу ка „тамо“ стоји обележена граница. У приповедно разгранатијим варијантама, које можемо посматрати и као идеалтипски целовити модел, наратор среће две врсте оностраних бића (некад обе, некад само једну). Путем га води психопомпос: чича, Велика Госпојина, човек с брадом и књигом („светац“), с великом брадом, Света Петка, неименовани човек, два човека (Исто: 70).

Иако поникле на религиозним основама, културне представе о оностраном уклапају се у поетику бајке. Концептуализација другог света, до којег се долази путем визија или снова, подразумева поделу на два света између којих постоји гранични простор. Други свет није конкретизован као горњи или доњи, већ се до њега стиже хоризонталном путањом (Радуловић 2009: 50). Јунак истовремено доживљава визије грешника, али и праведника, тако да се у топографији загробног живота рај налази

одмах поред пакла⁶ (као и у песмама о Огњеној Марији, Nodilo 1981: 378), само што од њега није одвојен, него се визије приказују симултано⁷. У фолклорним архетиповима земаљски рај најчешће није представљен као небо, већ као други свет, до којег се долази кроз мистично искуство или, као у овом случају – физичким средствима, али до њега могу доћи само они који заслуже. „The physical modes allow deserving people in an appropriately receptive state of soul (whether that state is induced by penitential or ecstatic feelings, psychological or spiritual need, prayer, or meditation) to fly, walk, ride, or sail to paradise while they are still alive“ (Garry, El-Shamy 2005: 197). Када је реч о дистинкцији између профаног и сакралног времена, иако су описане слике по својој монументалности и начину на који време тече за грешнике и праведнике „суштински ванвремене или свевремене“, како их одређује Самарџија (2012: 15), аспект другачијег протицања времена (за јунака), као „[о]сновни вид онеобичавања времена на оном свету“ (Делић 2015: 64) није експлицитно назначен у варијантама типа 471. У естонским варијантама проток времена је релативизован (Kaasik 2013), те овај тип, заједно са сродним типовима, чини кластер у којем смртник иде у посету другом свету, где за њега време пролази другачије. На пример, у приповеци *Веран њобрайџим* (Жуњић 30 = Ч 45) јунак одлази код побратима, захвалног мртваца, у госте и враћа се после две године, потпуно оседео (варијанте и литературу о мотиву нео-сетног пролажења времена в. у: Чајкановић 1999: 509–510), док овде тај мотив изостаје чак и у варијанти Атанасија Николића (ЛМС 38), која представља контаминацију са другим типовима (AaTh 470 + 921B + 471 III) и у којој јунак такође посећује побратима у гробу. У белоруским, руским и естонским варијантама типа AaTh/ATU 470 време такође пролази другачије (Боганева, Кыйва 2023).

⁶ Место где бораве грешници назива се паклом у варијантама БВ 1887, БВ 1896, Ђурић 50 = Ч 168 и Ђорђевић 50.

⁷ У епским песмама рај се налази „горе“ и од пакла је одвојен вратима (Детелић 1992: 24–25).

Посебну пажњу у варијантама типа AaTh/ATU 471 привукао је сребрни мост. Натко Нодило наводи да „po slavenskoj mitologiji, duše umrlih srebrnim mostom prelaze na drugi svijet“ (Nodilo 1981: 91), а за овакав мост примећено је да „у народним веровањима, спаја овај и онај свет“ (СМ: 364). Чајкановић запажа да су у народним приповеткама многе ствари у доњем свету од сребра, да „душе прелазе на онај свет преко сребрне ћуприје (Вук, Прип., 17: 'Очина заклетва')“ (1994б: 82).

Naime, priča u Vukovoj zbirci: „Očina zakletva“, govori o čudnoj livadi, na kojoj zeleni se i buja divna trava, što će je pokositi najmlađi od troje braće i položiti pred konjem svoga zeta, nekoga starčine čudotvorca. Zet zapita šuru: „Kazuj, šta si video? Šura mu reče: Video sam prekrasnu livadu; onde bi stajao tri dana, da se one krasote nagledim. Na to zet reče: Ovaki je raj onoga sveta!“ Dakle je raj, kao što u Rusa, tako i u nas, prekrasna zelena livada (Nodilo 1981: 381).

Треба напоменути да је мост у блиској семантичкој вези са реком, односно преласком преко исте – „Међу народним веровањима 'класичног' етнографског материјала свет мртвих је иза воде која не мора увек бити одређена као река него се јавља и море, дакле водена граница уопште“ (Радуловић 2012: 347). Мост, који је у тексту приповетке материјализован као део јунакове путање, у типологији Никите Толстоја (према Ђорђевић Белић 2021: 288) једнак је сну – „сан као стање које је опозитно свакодневици, сан као обрнута јавна, сан као смрт (прелазак у 'паралелни живот'), сан као мост између оностраног и ононостраног и сан као отварање границе између прошлости и будућности“ (Исто: 288). Сан се, дакле, доводи и у везу са смрћу (уп. и: Требјешанин 2012: 350). У Ђорђевићевој варијанти мост је златан (што се може довести у вези са афинитетом бајке према златној боји, која обично указује како на естетску тако и на етичку димензију, али и на натприрод-

но порекло) и рајски (Ђорђевић 50), али може бити описан само као велики и страшан (БВ 1887), док у појединим варијантама потпуно изостаје (*Вила* 24; ЛМС 38; БВ 1896). У приповеци Ђурић 50 = Ч 168 мост се јавља у једној од визија – води грешнике у пакао, док сребрна танка жица води праведнике у рај. Представе о целестијалном препознају се и у директном помињању небеских тела („Ја сам божји послужитељ”, рече, „ја спуштам сунце на земљу, мјесец дижем на небо, сунце дижем на небо, мјесец спуштам на земљу, и рај отварам и затварам” – *Вила* 24; „Она му каже да је отишао да сунце преноси, ама ће се брзо вратити” – БВ 1887). Овај мотив упућује на слојеве старије од христијанизације⁸, које Чајкановић тумачи на следећи начин:

О њему — када у једном тренутку није био у својој пећини — каже се да је „отишао да сунце преноси, ама ће се брзо вратити”. Имамо, дакле, преношење сунца са овог света на онај, или проношење, пролазак сунца кроз онај свет — једна идеја која је добро позната у религијама (упор. још IX таблицу у песми о Гилгамешу; и Roeder у Roscher, *Ausführl. Lex.*, 4, 1185 ид).

И у другој једној варијанти горе споменуте приповетке („Божји послужитељ”, *Вила*, 3, 1867. 777) главна личност, која је, као што је речено, господар или чувар доњег света, дакле: бог мртвих (за његову идентичност са Дабогом говори и чињеница да се он у тој варијанти јавља као богаљ), има још и дужност да „сунце спушта на земљу и диже на небо” – он је, дакле, сасвим очевидно, у исти мах и хтонично и соларно божанство (1973: 455–456).

Српске варијанте типа AaTh/ATU 471 углавном почињу мотивом очеве заклетве – браћа му на самрти дају обећање да

⁸ Утер у опису типа ATU 471 наводи да у неким варијантама браћа добијају задатак да испрате натриродно биће (сунце, смрт), али да са њим не комуницирају.

ће сестру удати за првог који је запроси.⁹ То обично буде неки неугледан човек, потпуно сед или сиромашан старац (В 17; БВ 1887; БВ 1896; Ђорђевић 50) или богаљ, „човјек без руку и ногу, као трупац“ (Вила 24). Два старија брата одбијају просца, што се обично објашњава тиме што је прошло неко време од очеве смрти, па су браћа заборавила на аманет (В 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50), или тиме што је прошло премало времена па је породица још увек у жалости (БВ 1887). Најмлађи брат инсистира да се испуни дато обећање. Након тога браћа одлазе сестри у походе. Браћа нису претворена у камен, већ се враћају кући, не говорећи најмлађем брату о свом походу (В 17; Ђурић 45), или лажу да су били лепо дочекани (БВ 1887). Тако јунак сам испуњава задатак, те се испуњење заклетве може схватити и као први тест који је успешно прошао, што је у Вуковој варијанти (В 17) и истакнуто¹⁰ – „рече му да га је одмах познао да је поштен човек, што је навалио да се испуни очина заклетва“. „Док старија браћа имају ’профано’ знање, он као носилац дубљег, иницијацијског знања зна да ову заклетву треба испунити без обзира на њену привидну апсурдност“ (Радловић 2009: 77). Иако завети у хришћанству такође имају важну улогу, они представљају важан начин манифестације народне религиозности на нивоу свакодневице (Кремлева 1994: 17). У приповеци из Ђурићеве збирке (бр. 45) отац на самрти изриче и клетву, која је у директној вези са даљим наративним

⁹ Занимљиво је да очева заклетва изостаје у хрватским варијантама које је евидентирала С. Самарџија (1995: 218; 2009: 125), што би могло да значи да се у српским варијантама етички аспект више базира на народном, патријархалном моралу. У бугарском индексу (БФП) евидентирана је само једна варијанта, која није слична српским.

¹⁰ Божји послужитељ одобрава сродство са најмлађим братом након испуњеног задатка: „’Ти си мој шура; сад ћемо се веселити и гостити’“ (В 17); „’опи пиесу моју, а ти је си па га загрли и пољуби’“ (Ђурић 45); „’Е добро, с’д си ми ти род’“ (Ђорђевић 50); „’Иди кући, ти нијеси мој шурак; нек дође онај други’“ (Вила 24); „’ха, ти си за мене, за то ти не дам ићи, већ буди код мене, да ми коња нагледаш и храниш’“ (БВ 1887).

током: „Djeco! prokleti bili i na ovome i na onome svijetu ako nedate sestre onome tko prvi dodje i stim umre“. У Индексу типова наводи се да су браћа кажњена, тј. претворена у камен, а најмлађи брат награђен. У овим српским варијантама награда и казна у уобичајеном смислу изостају, саме визије и могућност увида у оно-страно постају својеврсна награда за јунака, иако је он за то већ био предодређен својим душевним особинама. У приповеци из *Босанске виле* (1887) наводи се да је јунаку након визија омогућено да спозна добро и зло и да остане код „божијег угодника“, док у Ђурић 50 = Ч 168 јунак сазнаје ко је најсрећнији на свету (онај ко је давао сиротињи) и како треба да поступа. По томе, али и по још неким сликама, мотивима и објашњењима, овај тип сличан је типу *Усуда*¹¹, у којем такође „јунак (...) на првом месту стиче (...) објашњење и савет, што, пак, приближава приповетку легенди (и дидактичним жанровима генерално)“ (Радуловић 2012: 356).

Визије које јунак доживљава (види или чује) обично укључују два брва који се ударају (В 17; Ђурић 45), ведрове који се даве (Ђорђевић 50), кучке/крмаче које се кољу/даве (ЛМС 38; В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), село у којем су сви жалосни јер нема рода (В 17; Ђурић 45; БВ 1887), село у којем су сви весели и где пуно рађа (В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), казан/кота са људским главама (БВ 1887) које одозго чупају орлови/чавке (В 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50), човека којем над главом виси мач (ЛМС 38), људе који носи терет – кесу, бурад, земљу (ЛМС 38), овна који не може да се напије воде (Ђурић 50 = Ч 168), човека који копа брдо и једе земљу (Ђурић 50 = Ч 168), мршаву стоку на бујној ливади, дебелу на оскудној (БВ 1887), покуњени и усправни цвет (*Вила* 24), два црна човека који у рукама држе ужарене цепанице (БВ 1887), човека који пије крв другог човека (БВ 1887), човека који виси наопачке (БВ 1887), двојицу која се

¹¹ На сродност је указао Немања Радуловић, оцењујући да су „догађаји (...) подређени свезнају више силе, која превазилази људско ограничено опажање“ (2012: 373).

тегле за перчине (БВ 1887), двоје који хоће једно другом да ископају очи (БВ 1887), орлушине које се чупају (*Вила* 24), лепу птицу на коју лаје црно штене (БВ 1887), голубове, птице, паунове и лабудове који се милују (БВ 1887; *Вила* 24), огњену реку (БВ 1896), језеро са којег орлови подижу трупине (БВ 1896), страшну буку (БВ 1896), децу златне косе/децу која певају (ЛМС 38; *Вила* 24; БВ 1896), усамљене травке (*Вила* 24), девојку златне косе која ставља мрежу у јаму (БВ 1896), велики двор у злату и сребру (Ђурић 50 = Ч 168), широку цесту преко које иде мост и уску преко које иде танка жица (Ђурић 50 = Ч 168), прекрасну ливаду (В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), односно башту (ЛМС 38).

Као и у симболичким сновима, слике су засноване на симболичком паралелизму, али схема (Радуловић 2003) подразумева само слику и тумачење, док остварење изостаје, јер нема пророчке функције визија. У визијама се могу јавити слике људи, фауне и флоре. Најсличније визије јављају се у варијантама Вука Стефановића Караџића, Симеона Ђурића и Драгутина Ђорђевића, и у њима су углавном материјализовани поремећаји у домену патријархалне заједнице. Слике које се јунаку приказују кроз визије у овим примерима из домена су његове свакодневице. Овакав модел примењен је у приповеткама о Усуду (Милошевић-Ђорђевић 1987), где је у неким варијантама регистрована „осуда деобе и похвала заједничком животу“ (Радуловић 2012: 331). Иако слике које се јављају могу имати вишеслојну или пак амбивалентну симболику, овде је њихово значење конотирано контекстом, те су животиње супституција за мушке, односно женске чланове заједнице. Брав је жртвена животиња, али и мужјак стоке. У преносном значењу може се користити за пригласу мушку особу.¹² Свиња се сматра нечистом и демонском

¹² Александар Гура (Александр Викторович Гура) је приметио да иста животиња може имати потпуно различиту симболику – мушку или женску (2005: 27), што би овде био случај са овцом или пак јагњетом, у односу на овна.

животињом (Ђорђевић 1958а: 201; СМР: 279), а и у *Сћаром завету* има негативну конотацију из јасних разлога. Исто важи и за пса (СМР: 241), који је такође у *Библији* представљен негативно. Женски облици именица крмача или кучка имају пежоративну употребу. Код Ђорђевића (1958а; 1958б) се наглашава и корисност ових домаћих животиња, што значи да се на њих не гледа нужно негативно, већ на описане облике понашања. Јунак сазнаје да је реч о члановима породичне заједнице, браћи или јетрвама који нису живели у слози, односно својим понашањем су довели до разарања патријархалне задруге. У Ђурићевој варијанти (бр. 45) на ливади која симболизује рај пасу волови, што значи да се успоставља дистинкција између брава/овна/вепра, као агресивног мужјака, и вола, коме су одстрањене полне жлезде те је питоме нарави. Из руралне свакодневице такође потичу представе о благостању које се тичу сеоског домаћинства – богати пашњак и весело село у којем све рађа. На исти начин срећа се у приповеткама о Усуду везује за материјални успех, али богатство „добииа дубљи смисао од обичног одраза народног живота“ када се узме у обзир да су ове представе заправо имају „анимистички карактер“ (Радуловић 2012: 336). Контрастне су слике оскудне ливаде и жалосног села у којем је град све уништио. У вредносном систему народне културе мршава стока симболизује сиромашне праведнике, а дебела богате грешнике.

У варијанти из *Виле* (бр. 24) акценат је више на односима унутар уже породице, са чиме се везује концепт грешности/праведности: покуњени и усправни цвет симболизују мушки и женски стид; орлушине су муж и жена који су лоше живели, а голубови муж и жена који су живели складно; деца која певају су преминула деца родитеља који су остали живи, а усамљене травке људи без порода. Слични примери срећу се и у варијанти из *Босанске виле* (1887): завађена браћа вуку се за перчине, завађене сестре копају шиљком очи – са друге стране, два голуба су сложна браћа, а две птице сложне сестре; човек и жена који

се кољу представљају мужа и жену који су рђаво живели, паун и пауница представљају мужа и жену који су сложно живели; пауница и неваљало „вижле“ су мајка и непослушан син, док су мајка и добар син представљени као пауница и паунче. Овде је поступак обрнут – грешници су представљени као људи, док су праведници представљени кроз симболику животиња. Оријентација се помера са колектива на уже чланове заједнице и на важност потомства. Визија деце златне косе и звук пиштања у буковини у БВ 1896 такође тематизује смрт крштене, односно некрштене деце. У овом интернационалном мотиву некрштена деца обично су у визији симболизована као птице (ЕМ 2: 835). Један део грешника кажњен је на начин еквивалентан њиховим поступцима – ношење бремена, вечита жеђ или једење земље су казне за похлепу; мач над главом за неправду; махање ужареним главњама казна за паљенике; пијење крви казна за крвника и жртву; самоубица виси са усијаних канци (ЛМС 38, Ђурић 50 = Ч 168).

Поред наведених слика тзв. „чистих“ птица, јавља се и орао, који има улогу да мучи грешнике чије се главе кувају у котлу и доследно је представљен негативно.

Код Јужних Словена орлу се приписују посредничке функције: он остварује везу између горњег и доњег света, слободно узлеће на небеса и силази у пакао. Очигледно, због тога су му својствене неке амбивалентне особине. С једне стране, он се сматра нарочито уваженом, Божјом птицом, а с друге, има неке сличности с грабљивим и нечистим птицама какве су кобац и јастреб (Гура 2005: 456).

Уместо орла може се јавити и чавка, такође одређена као нечиста птица, а у варијанти Ђурић 45 објашњава се да су орлови ђаволи. Тихомир Ђорђевић сматра да у нашем народу нису много раширена веровања о орлу, те да је његово порекло из књишке традиције (19586: 45), а књишко порекло истиче и Гура (2005: 456).

Паун и лабуд такође нису птице о којима су распрострањена народна веровања, мада спадају међу чисте птице, и за обе се везује соларна симболика (Gerbran, Ševalije 2009: 679; Kuper 1986: 86). Представе о голубу као о светој птици (Ђорђевић 19586: 37) потекле су из хришћанске традиције (Гура 2005: 458), као што је познато. Симболика птица вероватно представља наслојавање под утицајем хришћанства за које је био веома значајан утицај симболизма средњовековних бестијаријума.

Језеро се и у старијим слојевима културе доводило у везу са мртвима, као простор за сахрањивање (Детелић 1992: 105), али је пакао као језеро ватре у којем су кажњени грешници слика карактеристична за јудео-хришћанску традицију. У библијској и апокрифној традицији јављају се различите слике мучења огњем, те слике језера и огњене реке вероватно долазе одатле. Ватра и вода немају само деструктивну већ и улогу пурификације.

Визије грешника описане у егземплуму о Светом Арсенију и у индексу типова подсећају на групу приповедака о будаластим људима (Numskull Stories) по томе што се казна за грешнике одгледа у бесмислености поступака. Узалудност поступака истакнута је и у наслову егземплума, где се помињу четири будале.¹³ У фолклорним представама слике постају мање апстрактне и често долази до анимализације. Животиње постају део симболичког имагинаријума, који је по својој суштини антропоцентричан те се на њега не могу применити савремене зоопоетичке реевалуације.

Велики број ових мотива могао би се подвести под интернационални мотив F171.3. People and things that strike one another in otherworld ('Људи и ствари нападају једни друге у другом свету'), према Томпсоновом индексу мотива (Thompson 1955–1958).

¹³ Хришћански пакао је према неким компаративним анализама најокрутнији у материјализацији казни, што аутор сматра каснијим конструктом, доводећи у везу ватру као средство мучења са историјском праксом спаљивања вештица (Oestigaard 2009).

Занимљиво је да се слике кажњавања грешника не могу идентификовати у *Индексу моћива народних њесама балканских Словена* (Krstić B 11, 3). Иако међу сликама не постоји градација, у односу на све остале издваја се место где коњ пасе траву, која се јавља на крају; прекрасна ливада је *locus amoenus*, приказана као место на којем нема људи, односно место где борави Бог, за разлику од других поменутих визија ливаде на којој пасе дебела или мршава стока. Поменуто је већ да су у топографији другог света грешници и праведници смештени једни поред других, али рај за праведнике диференциран је од божанског раја. Божански рај представљен је као ливада, што одговара и народној религиозности, односно представама о богу мртвих, који је, између осталог, био и пастир душа покојника. У варијанти Ђурић 50 = Ч 168 душе покојника представљене су као волови који пасу у рају. Док се у осталим приповеткама рај замишља као ливада, у варијанти ЛМС 38 јавља се хронотоп баште, која је у архетипским представама сакрализован простор (Trebešanin 2008: 456). Док слика ливаде више одговара народним представама, а башта хришћанским, оба концепта много су старија од хришћанских и могу се наћи у готово свим религијама и митовима (Garry, El-Shamy 2005: 197).

Као што је истакнуто у уводном делу, различити проучаваоци одређивали су жанровски овај тип на различите начине. Један број варијаната (B 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50) по својој семантици и културним обрасцима који се јављају ближи је бајци (тј. српском моделу бајке, који се често изједначава са Вуковим канонским записима), док су остале ближе легендарној причи, иако и једне и друге одражавају народну етику у којој се не могу повући јасне границе између народне и хришћанске религиозности. У оквирима „мистичко-религиозног модела“ за сан се могу везивати „морални концепти заједнице“ (Ђорђевић Белић 2021: 286). Визије и снови који се јављају у овим приповеткама имају истакнут морални аспект јер служе да упозоре на последице одређених облика понашања у овоземаљском животу.

Када се протумаче [сlike] упозоравају на награде и стравична испаштања, јер се слушаоци суочавају са последицама етичких прекршаја. Призори паклених мука „доказују“ да се Божији суд не може избећи. Бројност оваквих обрада и упечатљиве сцене (вечног) кажњавања имају поучну функцију (Самарџија 2012: 15).

Сlike сукобљених животиња, богатих њива и пашњака, зелене ливаде као раја, које доминирају у првој групи варијаната одговарају концепцијама благостања сеоске задруге и њеним моралним принципима, док су грехови похлепе, некрштена деца и реципрочне казне за грехове ближи хришћанској концепцији света и проповедничком дискурсу. Блискост легендарној причи у другој групи варијаната уочава се и кроз директно помињање светаца – открива се да је девојка златне косе која ставља мрежу у јаму Богородица која из пакла вади грешнике (БВ 1896) или да је јунаков зет „божији угодник Пантелија“ (БВ 1887). Независно од жанра, у овим приповеткама препознаје се покушај да се оствари веза са божанским. Иако се нуминозно везује за легенду (Jason 1978: 15), док се за бајку истиче да у њој „(...) nema ni numinoznog straha, ni numinozne radoznalosti. Ako se radoznalost i javlja, ona je sasvim profana“ (Liti 1994: 12), Макс Лити (Max Lüthi) ипак „(...) каже да се нуминозно, које је из бајке одсутно и није директно представљено, јавља кроз 'преводе', тј. као лепо и ружно. Лепо је одсјај божанског у бајци, ту се јавља извесна религиозност бајке“ (Радуловић 2009: 175). Актуелност ових тема препознаје се и у данашњем времену, с тим да су сlike вербализоване кроз лични доживљај у поменутих наративима о премирању, тј. есхатолошким меморатима, у којима се такође може препознати „обликовање оног света према свакодневици“, кажњавање завађене браће или некрштене деце (Радуловић 2020: 76). Један од текстова који је део корпуса поменуте студије је и запис из Левча, на граници мемората и фабулата, у којем човек који је премирао описује сlike истоветне интернационалним

мотивима карактеристичним за тип 471, са стилизацијом која је још конкретнија и реалистичнија (браћа нису само у завади, већ се свађају око међе, жене су у сукобу због прељубе), што сведочи о њиховој виталности, али и променама.

(...) каже на другу месту води ме онај светац, ја за њим, прођосмо на једну као шипка, овако као мост. Ту, каже, прођосмо, ја да се вратим, ал' не да он мене да се вратим. Он напред мене вуче за руку да идем даље у другу ливаду, преко тога моста. Сад ћу, ја, кажем, гле'м доле вода, сад ћу да паднем, ма идем ја, каже, к'о да широк овако мост, ако иде оно као шипка. Тамо смо прошли, каже, с једне стране, каже гледам бију се два човека. Ја питам оног свеца: „Шта, каже ови раде?“ „Бију се браћа, каже, за међу.“ С друге стране гле'м, каже, жене се бију. „Шта је, каже, ово?“ „Жене се свађу за прељубу.“ Са друге стране прелазимо, каже, вода ври, казан час горе, час доле. „Шта је, каже, ово?“ „То су, каже, грешници, ко је грешан он, каже, ври у тај казан!“ (Марковић 119).

У визијама о оностраном укршта се неколико планова – на плану значења дословни, симболички, етички и социо-културни. Интернационални мотиви преплићу се са елементима сужејног склопа који указује на њихову припадност националном усменом фонду. Српске народне приповетке о оном свету садрже стабилне мотиве и јаке визуелне представе које их чине специфичним у односу на варијанте других народа. Постојање писаног извора отвара питања сложене интеракције усменог и писаног. Слојевитост се огледа и у могућности да се у овом типу приповетке препознају архаични слојеви, приме-се традиционалне културе, као и наноси настали процесом христијанизације. На крају, али не и најмање важно, на плану жанра, визије, као израз духовне преокупације приповедача, указују на ближе одређење конкретних варијаната као бајке, односно легендарне приче.

Извори

- БВ 1887 – *Босанска вила: лисци за забаву, ђоуку и књижевност*. Број 1, година 2, јануар 1887.
- БВ 1896 – *Босанска вила: лисци за забаву, ђоуку и књижевност*. Број 11, година 11, јун 1896.
- В – Вук Стефановић Караџић. *Српске народне ђриповејке. Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Прир. М. Пантић. Београд: Прo-света, 1988.
- Вила – Народна ђроза у Вили*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Ђорђевић – Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне ђриповејке и ђредања из лесковачке области*. Прир. Н. Милошевић-Ђорђевић. Београд: САНУ, 1988.
- Ђурић – АСАНУ–ЕЗ–124, Ђурић-Јовановић, Симеон. *Народне ђриповејке из Горње Крајине*. 1901.
- Жуњић – АСАНУ–ЕЗ–17, Жуњић, Вид. *Народне ђриповејке*. 1897.
- Зорић – АСАНУ–ЕЗ–219, Зорић, Јован. *Народне ђриповејке*. 1913.
- ЛМС – *Народне ђриповејке у Лейојису мајице српске*. Прир. С. Самарџија. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 1995.
- Марковић – С. Марковић. *Ђриповејке и ђредања из Левча*. Београд – Крагујевац: Чигоја штампа – Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 2004.
- Мијатовић – АСАНУ–ЕЗ–157, Мијатовић, Станоје. *Ђриповејке, басне, бајке и др*. 1908.
- Ч – Чајкановић, Веселин (прир.). *Српске народне ђриповејке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Литература

- Афанасьев, Александр Николаевич. *Народные русские сказки в трех томах*. Том 3. Москва: Издательство – Наука, 1985.
- Боганева. Е. М., Кыйва, М. „Между мирами и жанрами: сказки сюжетных типов АТУ /СУС 470 в фольклоре белорусов, русских и эстонцев“. *Народная религиозность в свете фольклора*. Сборник

- научних статей. Москва: Государственный институт искусствознания, 2023, 118–152.
- БФП – Даскалова-Перковска, Лиљана, Доротеја Добрева, Ђорданка Коцева, Евгенија Мицева. *Бџларски фолклорни ѝриказки: кайялої*. Софија: Университетско издателство „Св.Климент Охридски“, 1994.
- Ђура, Александар. *Симболика животињџа у словенској народној ѝрадицији*. Београд: Бримо, Логос, Александрија, 2005.
- Делић, Лидија. „Транссветовни идентитет и концептуализација оног света“. *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, LXIII/1 (2015): 59–70.
- Детелић, Мирјана. *Мийски ѝросїор и ейика*. Београд: САНУ, 1992.
- Ђорђевић, Тихомир. *Природа у веровању и ѝредању нашеїа народа*, I књига. Београд: Научно дело, 1958а.
- Ђорђевић, Р. Тихомир. *Природа у веровању и ѝредању нашеїа народа*, II књига. Београд: Научно дело, 1958б.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Снови о покојницима: између опасне и прижељкиване комуникације“. У: Л. Делић, С. Самарџија (ур.). *Куле и їрадови*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ, 2021, 285–314.
- Илић, Дејан. „Чуда Светог Саве у предањима, легендама и легендарним причама“. *Књижевна исїорија*, 51/169 (2019): 257–280.
- Јовановић, Томислав (прир.). *Новозавейни айокрифи*. Београд: Прo-света, Српска књижевна задруга. Београд, 2005.
- Кремлева, Ирина А. „Обеты в народной жизни“. *Живая сїарина*, 3 (1994): 15–17.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка їемаїско-сїжејна основа српскохрвайских неисїоријских ейских їесама и їрозне їирадиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Вукова приповетка ’Усуд’ и три и по века старија варијанта“. *Књижевна исїорија*, 20/75–78 (1987): 91–97.
- Проп, Владимир. *Исїоријски корени чаробне бајке*. Нови Сад: ИКЗС, 2013.
- Поповић, Јустин Сп. *Жиїија свейих: [за месец мај]*. Ваљево: Манастир Св. Ђелије, 1974.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна исїорија*, 35 (2003): 25–46.

- Радуловић, Немања. *Слика свећа у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Радуловић, Немања. „Усуд у веровањима и приповеткама“. У: Б. Сувајџић (ур.). *Српско усмено стваралаштво у интелектуалној култури*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012, 311–402.
- Радуловић, Немања. „Прво лице и други свет“. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, 15 (2020): 49–95.
- Самарџија, Снежана. „Напомене уз приповетке“. У: С. Самарџија (прир.). *Народне приповетке у Летопису матице српске*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 1995, 206–225.
- Самарџија, Снежана. „Напомене уз варијанте“. У: С. Самарџија (прир.). *Народна проза у Вили*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009, 107–148.
- Самарџија, Снежана. „Када бог крпи опаклију (представе о богу у усменој прози)“. У: Д. Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност*. Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (28–29. X 2011). Књига II. Бој. Крагујевац, 2012, 11–24.
- СМ – *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Прир. С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001.
- СМР – Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.
- СУС – *Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка*. Сост. Л. Бараг, И. П. Березовски, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград: Наука, 1979.
- Требишанин, Жарко. „Симболика снова. Неке српско-руске фолклорне паралеле“. У: Љ. Раденковић. *Заједничко у словенском фолклору*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 349–367.
- Чажановић, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.
- Чажановић, Веселин. „Доњи свет у јами“. *Студије из српске религије и фолклора: 1910–1924*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994а, 423–427.
- Чажановић, Веселин. *О врховном боју у старој српској религији*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994б.

- Чајкановић, Веселин. „Напомене“. У: В. Чајкановић (прир). *Српске народне приповејке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999, 429–552.
- AaTh – Aarne, Antti, Stith Thompson. *The Types of the Folktale* (second revision). FFC 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961.
- ATU – Uther, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part I (Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction). FFC 284. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.
- BP 3 – *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 3, Nr. 121–225. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polívka. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1918.
- EB – Eberhard, Wolfram, Pertev Naili Boratav. *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden: Steiner, 1953.
- EM 2 – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 835–838.
- Frog. “Otherworlding: Othering Places and Spaces through Mythologization”. *Signs and Society*, 8/3 (2020): 454–471.
- Garry, Jane, Hasan El-Shamy (eds.). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: a Handbook*. New York: M.E. Sharpe, 2005.
- Gerbran, Alen, Žan Ševalije. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos art, Kiša, 2009.
- IE – *Index Exemplorum: A handbook of medieval religious tales*. [Folklore Fellows’ Communications 204]. By Tubach, Frederic C. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1969.
- Jason, Heda. “Aspects of the Fabulous in Oral Literature”. *Fabula*, 19 (1978): 14–31.
- Jason, Heda. “Review: [Untitled]”. *Asian Folklore Studies*, 61/1 (2002): 177–179.
- Kaasik, Mairi. “A Mortal Visits the Other World The Reality of Time in Estonian Fairy Tales”. *JEF*, 7/2 (2013): 33–47.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.

- Kuper, Džin Kembel. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Nolit, 1986.
- Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Beograd: Bata, Orbis, 1994.
- Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos, 1981.
- Röhrich, Lutz (ed.). *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar*. Band I. Bern, München: Francke, 1962.
- Stroumsa, Guy G. „Dreams and Visions in Early Christian Discourse”. In: D. Shulman, G. Stroumsa (eds.). *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999, 189–212.
- Thompson, Stith. *The Folktale*, New York: The Dryden press, 1946.
- Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Trebješanin, Žarko. *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: HISPE-RIAedu, 2008.
- Voigt, Vilmos. “Reduction in Folk-Tale Research”. *Fabula*, 20 (1979): 249–255.

Marina Mladenović Mitrović

VISIONS OF THE RIGHTEOUS AND THE WICKED IN THE OTHER WORLD IN SERBIAN FOLKTALES

Summary

Although usually associated with altered states of consciousness, visions can manifest differently in a folktale (fairy tale, or religious tale). The paper analyzes variants of tale-type AaTh/ATU 471 and one variant of type AaTh/ATU 840, in which the hero sees images of the righteous and the wicked in the other world. The visions appearing in Serbian variants differ from those described in the international tale-type index. The implications of these dif-

ferences, the connections with the literary template and other kinds of texts as well as the nature of the visions considering the conception of the other world in the fairy tale are pointed out in this research. Although layers of Christianization are reflected through the visions, it is also possible to recognize notions from everyday rural life, as well as archaic layers. Depending on specific images and implicated morals, the predominant genre affiliation of the specific variant can also be interpreted.

Keywords: Serbian folktale, visions, folk representations of the afterlife, the righteous and the wicked, AaTh/ATU 471, fairy tale, religious tale