Оригинални научни рад
821.163.41-13.09:398
doi: 10.46793/NasKg2150.163D

Лидија Д. Делић[1]
Институт за књижевност и уметност
Београд

Наслеђе 50 • 2021 • 163–180

ОД КАМЕНА НИКОМ НИ КАМЕНА
Концептуализација камена у епском моделу света

Авеста помиње [...] божје камене кано „прве између створова". (Nodilo 1981: 46–47)

Као основа традиционалне архитектуре и геолошког састава великог дела балканске територије камен је неминовно обележио епску слику света. Епика га је уз то памтила и као део обреда сахрањивања, као средство магијског проклињања и као елемент обичајне праксе (ношење камена о врату). У много већој мери активирана је, међутим, његова симболичка димензија. Због низа особина захвалних за метафорички трансфер – непокретан, тежак, постојан, чврст, хладан, јалов, нежив, материја страна људској конституцији – камен је у концептуалним оквирима фолклора имао изузетно важну улогу. Практично сваки од поменутих аспеката постао је генератор усмених формула и идиоматике шире (камен станац, срце камено, тврд као камен итд.). Путем камена активирани су у религиозном кључу мотиви чуда (вода која провире из камена) и акцентована чворишта етнокултурног модела, какви су чврстина задате речи или вере.

Кључне речи: Камен, камен станац, срце камено, концептуализација, метафора, усмена епика

Conditio sine qua non певања о епским догађајима и јунацима јесте преплет реалног и митско-симболичког, и то важи не само за јунаке на чије се историјске биографије наслојавају и чије историјске биографије растачу епски обрасци и митске матрице мишљења (Kleut 1987, Pešikan Ljuštanović 2002, Delić 2006) или за сукобе ратничке природе с већом или мањом заснованошћу на историјским предлошцима (средњовековне опсаде Солуна и других градова, Маричка битка, Први и Други косовски бој [1389; 1448], ратовања на Војној граници и осталим „крајинама", устанци, буне итд.) већ и за оне са крајње легендарним садржајима, какве су, примера ради, песме о находима или светачким чудима, с протагонистима из династије Немањића (Miloševič Đorđevič 1971). Реалије продиру у епско ткиво, међутим, и као елементи искуства живљења, као артефакти материјалне културе, обредно-обичајних пракси, етикеције, културе одевања и исхране, трговине (између осталог – робљем) итд., паралелно притом фигурирајући и на симболичким равнима.

1 lidija.boskovic@gmail.com

По тој логици је и камен, као основа традиционалне архитектуре и геолошког састава великог дела балканске територије, неминовно обележио епску слику света. У великом проценту у усменој епици *камени* су градови и географске области (Сибињ, Задар, Сењ, Беч, (Х)ливно, Промин, Малта, Ровци, Кучи, Котари, Босна, Пива, „земља ћесарева" итд.),[2] унутарња (углавном) градска архитектура (кула, авлија, калдрма, сокак, подруми, тавница, црква, џамије, биљарда, крчма, биртија, пивница, механа, лонца, бедеми), грађевине и атипична станишта на отвореном (ћуприја, шанци, пећина), елементи кућног декорума (врата, шкриња, сандук). На истој фактографији утемељена је и формула која описује постојаност епских градова, било да пева о њиховој неосвојивости („Нит' му одби дрва ни камена"; Vuk II, 84; уп. МН I, 69; МХ III, 5 и сл.), било да опева њихово митско заснивање, као у песми о уграђивању „младе Гојковице" у темеље Скадра („Турише је у град уграђиват', / Оборише до триста мајстора, / Оборише дрвље и камење"; Vuk II, 26). Иста формула покрива и спектар ратничких одбрана, где дрво и камен, слично као и у случају града, представљају последњу линију заштите. Кад сабља не помаже и кад нестане праха и олова, јунаци посежу за дрвљем и камењем, за шта је можда најлепши пример у српској усменој епици онај из песме о трагичном усуду Драгутин-бега, који гине јер брат на њега хајком креће „звијера арслана":

Завикаше по гори хајкачи,
И кренуше звијера арслана,
На бега је арслан ударио;
Кад сагледа звијере арслане,
Кад сагледа бега Драгутина,
На бега је јуриш учинио.
Бег се брани дрвљем и камењем,
И најпотље злаћеном марамом,
Што је њега снаха даривала. (Vuk II, 10)

Камен је, с друге стране, епика памтила и као део обреда сахрањивања и маркирања гробног места (и места погибије):

Ту му бјеше бабо погинуо,
И мрамор му украј пута нађе.
Чим га виђе, познаде га д'јете.
Колико се ужељело баба,
С каменом се бјеше загрлио (Vuk VII, 30) –

те као средство магијског проклињања („Све га куне и у камен туче"; МХ I, 39)[3] или заклињања, што је пракса богато етнографски засведочена (Grđić Bjelokosić 1985: 157–159; Milosavljević 1913: 308, Pavković 1997: 181):

2 Комплетне табеле атрибуције градова у епици дате су у Detelić, Ilić 2006. Из њих се види да се уз педесет и један град јавља епитет камени/а/о (159–161).

3 Ритуално проклињање врши се на раскрсници путева, учесници држе камен у руци и проклињу ударањем једног камена о други, уз клетву, а затим камење стављају на гомилу („проклету гомилу") (Jovanović 1900).

Наслеђе 50 • 2021 • 163–180

Сагнула се Јевросима мајка,
Сагнула се доле по трпези,
И узима два мермер камена,
Извадила беле дојке своје,
Па удара камен по камену
И заклиње Краљевића Марка:
„Сине Марко, моје чедо драго,
Тако ми те камен не убио,
И тако ти ране материне,
Иди, Марко, те искупи бега.” (Vuk VI, 18)

Упамћен је такође обичај ношења камена око врата у случајевима када се са жалбом излази пред официјелну власт, у потоњој етнографској литератури углавном разматран у вези са наређењем кнеза Данила да свако ко се пред судом појави с каменом око врата буде „телесно кастигован”[4]:

Мало било, млого не трајало,
А то иду два Пармаковића
Од крвава Спужа на крајину
Ђе камење о грлу ношаху,
А кукаху кано кукавице. (СМ 42)

Склона у принципу хиперболи, епика је, најзад, често посезала и за драгим камењем, мада се ту у великој мери излази из оквира искустава највећег дела певача и публике за коју се певало. Драгим камењем (бесцен камен, алмаз камен и сл.) акцентује се раскош дарова и опреме епских јунака и невести („По аздији исплетене гује, / Повисоко изведене главе, / У устима све драго камење, / Види му се ноћи путовати, / У по ноћи, како у по дана”; Vuk II, 94) и репрезентативност владарских инсигнија („Распе краљу свилена шатора, / Зелен шатор од зелене свиле, / На њем’ златни дванаест крстова, / Тринаеста јабука од злата, / У њој сјаји бесцен камен драги”; Vuk II, 81). С друге стране, у склопу епског преувеличавања, оно је и достојна и ефектна амајлија ратника („Украст’ му моћи од помоћи, / И драги камен из прчина св’јетла, / Коњу ћу му крила опалилити”; Б 97), наместо обичног камена или белутка, који су у традиционалној култури имали вишеструку апотропејску улогу.[5] Међу особинама драгог камења издвајају се – како се и из наведених примера види – сјај и чудесна моћ, због чега су у датим мотивима, поготово због стабилне везе са змијом,[6] идентификовани соларни елементи и рефлекси представа о камену мудрости:

4 У законику Данила Првог, „књаза и господара слободне Црне Горе и Брда”, установљеног године 1855. на Цетињу, стоји следећа одредба (чл. 65): „који би Црногорац или Брђанин по данас дошао суду на жалбу са обешеним каменом о врату, био прав, или крив, биће телесно кастигован” (Đorđević 1926: 528–530).

5 Ушивани су у пелене, ношени су у појасу, држани су под језиком приликом преласка реке (да се човек не би удавио) итд.

6 „Оно јесу Кнежевића двори, / Што на њима кула узвишена, / И на кули дгуња позлаћена, / Око дгуње гуја повила се, / У усти јој алем камен драги, / Који сјаје у по ноћи

> Афанасјев је још половином 19. века у овом 'камену мудрости' или 'филозофском камену' [...] видео порекло у сујеверним предањима о 'чудотворном камену' која су била позната многим Индоевропљанима (Афанасьев II, 534). Понегде се замишљало да се такав камен налази у глави ехидне, неког чудовишта са змијским телом и главом певца, или да је смештен као дијамант који светли у круни змијског цара, или да га змија, у јерменском предању – змијска царица, држи под језиком [...] Представљен драгим каменом или дијамантом, овај чудотворни камен требало би да симболише сунце, јер се у старом метафоричном језику сунце упоређивало са златом, драгим каменом, круном. (Mršević Radović 2008: 22–23)[7]

Слика подједнако дубоке старине и подједнако архаичног концептуалног залеђа јесте представа о каменом небу, изведена, могуће, из искуства с падајућим камењем – метеоритима (Eliade 1983: 15). Мотив каменог неба јавља се у српским усменим песмама, украјинским коледарским песмама, у руском изразу „каменное небо" за ведро небо без облака, као и у „масовно раширеном веровању да се н. за време непогоде ужари и ломи, да се небеса отварају посебно значајних дана хришћанског календара, пре свега на Богојављење и на св. Јована Крститеља. По српским веровањима, н. је камени кров, и тамо Бог седи на каменом престолу" (SM 2001: 374).[8] У епици је представа углавном петрифицирана у фреквентној формули неба које се ломи (што имплицира чврсто агрегатно стање) – „Пређе би се небо проломило" (Vuk II, 27), „Под нам' ће се земља провалити, / А више нас небо проломити" (Vuk II, 56) итд. – мада се местимично успоставља и комплетнија слика:

> Не смијемо цркви ударити,
> Ведро би се небо проломило,
> А пануло студено камење,
> Побило би Турке без хесапа. (Vuk III, 13)

Реалије су, међутим, фолклорну слику света обележиле – и то у много већој мери него поменута атрибуција градова, метеорити или накит – посредно, као средства мишљења митског ума, за шта су најпогодније биле оне с високим симболичким потенцијалом. Због низа особина захвалних за метафорички трансфер – непокретан, тежак, постојан, чврст, хладан, јалов, нежив, материја страна људској конституцији

тавне, / У по ноћи као у пол данка" (Vuk VI, 17); „Послаше му од злата синију, / На синији исплетена гуја, / Повисоко главу издигнула, / У зубима држи драги камен, / Код кога се види вечерати / У по ноћи, као у по дана" (Vuk II, 66) и др.

7 Веровало се да се задобијањем таквог камена стичу натприродне моћи: „онај који га поседује могао је да открије закопано благо, поврати изгубљени вид, оживи мртваца, оствари сваку жељу или овлада тајнама немуштог језика" (Mršević Radović 2008: 23). Типично епску интервенцију представља модификација врсте моћи – наместо чуда карактеристичних за бајке и предања, драго камење у епском свету постаје извор јунакове снаге и непобедивости.

8 Натко Нодило указује на зендску лексему açma (açman), која означава и небо и камен (Nodilo 1981: 46), а представу о каменом небу ишчитава и у почетним стиховима песме „Пречиста Марија и свети Арханђео у рају и паклу" из Петрановићеве збирке (II, 2): „Моли бога пречиста Госпођа, – на камену престолу божијем".

– камен је у таквим концептуалним оквирима имао изузетно важну улогу. Практично сваки од поменутих аспеката постао је генератор усмених формула и идиоматике шире.

Тежина камена особена је утолико што је – за разлику од осталих одлика камена – у усменој епици углавном измакла симболичким усложњавањима.[9] Она превасходно фигурира у контексту хиперболе („Кад се крвца пролијеват стаде, / Од три оке камен заносаше", SM 166; „Језеро се поље направило, / Крв се стјече у раван из бр'јега / У језеро, са четири стране, / Низ Бојково потече ријека, / Баш од литру камен понијела", КН III, 6) и метафоричког именовања спутаности:

Власи танкој кули долазили,
Бијелу ми кулу похарали,
Из ризнице благо покупили,
И Бегзаду моју заробили,
Под камен ми руке оставили. (КН III, 4)

Што погину Бећир код бунара.
Мени сва се одломила крила,
Осташе ми под каменом руке. (КН II, 48)

За разлику од тежине, тврдоћа камена је не само у епском дискурсу већ и колоквијално широко полазиште извођења формула и устаљених поредбених конструкција, а у епици се најчешће везује за постојаност у вери и поузданост задате речи: „Тврђа ми је вјера од камена" (Vuk II, 44); „Тврђа вјера, брате, од камена" (Vuk II, 89); „Вјера тврда, како студен камен" (МН VIII, 11) и сл. Кластер блиске фреквенције и уједначености, подједнако продуктиван у фолклорном и савременом медијском дискурсу, чине формуле које апострофирају постојаност камена. Епика их углавном користи у виду хипотетичног екстрема (могућност да се камен распукне, распадне) или, чешће, именоване немогућности (да се камен растопи). Њима се, опет у поредбеном самеравању, маркира изузетна чврстина јунака, као и у претходном случају – по правилу у вези са задатом речи:

Ој Бога ми, Златија ђевојко!
Јесте вјера тврђа од камена,
Камен би се студен растопио,
Невјере ти не бих учинио. (Vuk III, 22)

О мој брате, Мујагин Халиле,
Ја ти вјеру па Бога задајем,
Чувећу те баш ко брата свога;
Прије би се камен растопио,
Неґ' ја вјером својом окренула. (КН II, 50)

9 Тежина је далеко функционалнија у веровањима и предањима о „шупљем" камењу, односно стенама кроз које се провлачењем лечи или доказује безгрешност (мотив стене која притиска онога ко се под њу или у њу завуче) (Antonijević 1971: 206–207; Đorđević 1958: 570–571 и др.).

У основи треће поредбене конструкције је непокретност камена. Она се у анализираном корпусу јавља с нешто мањом фреквенцијом, по свему судећи зато што епика има далеко мању потребу за мотивом „окамењеног" јунака, него за његовим реторичким и (пре)наглашеним заклињањем, али несумњиво поседује аналоган симболички потенцијал:

Оста Лека, као камен студен. (Vuk II, 40)
Ал' му вранац као камен стаде. (Vuk VI, 79)
Шарац стоји као камен сињи. (SANU II, 57)
Стаде Богдан као блида стина. (MH II, 45)

Етимолошки блиска наведеним поређењима (од гл. „стати", „стајати") јесте формула *камен станац*, далеко учесталија, и вероватно најучесталија формула везана за камен у епском и ширем фолклорном корпусу. Бројне контекстуализације замагљују у извесној мери примарно значење синтагме, што је чест случај са формулама велике фреквенције, које, по природи ствари, хватају распон од најархаичнијих и значењски најпрегнантнијих до семантички испражњених артикулација (Detelić 1996). Под одредницом „станац" Вук у *Рјечнику* бележи да је то камен „који је из земље као изникао", „fest gegründeter Stein" (камен чврсто укопан у земљу) (Karadžić 1987: 968). Станац камен је, дакле, непомичан камен, камен који је урастао у земљу и постао неизоставан део пејзажа. У епици је симболизација таквог камена по правилу ишла у негативом смеру, мада је начелно могућ и супротан – станац као „стамен", „постојан", „стабилан", у вези с тим и као основа градње,[10] али и као свети, лековити (Jovanović 1997: 128–129). Он је средство магијске манипулације у ситуацијама када нешто треба зауставити, спречити да расте, развија се или живи, за шта су илустративни стихови из антологијске песме „Огњена Марија у паклу" (Vuk II, 4), где је један од смртних грехова мајке Огњене Марије бездушност према пасторчади:

Плачући ми старијʼ говораше:
ʼСкрој ми, мајко, бијелу кошуљу.ʼ
Мјерих му је о камену станцу.

Улога камена станца радикалнија је у злочинима над децом, које епика у начелу пренебрегава – убиства женског одојчета у песми „Кумовање Грчића Манојла" („Шњом удари о камену станцу"; Vuk II, 6) и „сина Сава" у варијанти о Зидању Скадра:

И свога је наранила сина,
Шњим удари о камену станцу,
Прште чедо ка бијело јајце. (SANU II, 15)

На супротном полу су формуле где је камен станац задржао реторичку ауру, али без семантике која происходи из представа о његовој

10 У *Повисти ванґелској* Јеролима Кавањина (1643–1714) у оквиру категорије минерала највише хијерархијско место придаје се камену станцу, на коме је, у тој интерпретацији, саграђен Божји град, „горњи Јерусолим" (Marjanić 2003: 171).

непомичности или моћи да зауставља. Он је, тако, пригодан заклон од пушчаног зрна („Немој тако, господару Вуче, / Но запани за каменом станцем, / Па опали бистра џевердана / Да би како пашу сагодио"; SANU III, 20), део „проклетог" горског пејзажа, сликаног по моделу Момчиловог Пирлитора, као опозиција питомој и плодној низији („Он је, синко, из мјеста проклета, / Из високе мале Горе Црне, / У њу, синко, никад ништа нема, / Него вода и камена станца"; SANU II, 83), чувар Часног крста („Видиш царе Оћубар планину? / Дижи војску, иди под планину, / Те раскопај Оћубар планину, / Наћи ћете камен становити, / Ви разбијте камен становити, / Просуће се млоги крсти златни"; Vuk II, 18).

У низу песама где фигурира станац камен значења су инклинирала култу мртвих, и оне су драгоцене јер указују на сударе и интерференцију различитих система представа дајући основу за разумевање фолклорне логике и „рационализације" архаичних мотива у новим контекстима. У њима је местимично пренебрегнуто основно својство станца – да је непокретан, да се не може померити нити извадити из земље – а акценат је са јаловости, заустављања, непомичности пребачен на опште својство камена у систему архаичних представа, на способност да везује душе покојника. Ову представу истраживачи су од Веселина Чајкановића надаље видели у основи праксе постављања надгробних споменика (Čajkanović 1994, Zečević 1967, Zečević 1975, Kostić 1998: 138 и др.),[11] а у оквирима српске етнографије клицу веровања Драгослав Антонијевић детектовао је у обичају постављања белутака у ковчег покојника, чија је функција била магијско хватање душе „јер то је како мисле неки теоретичари религије, прва фаза у историји самог гробног камена" (Antonijević 1966: 393). У низу варијација станац камен се посредно или непосредније везује за представе о мртвима.[12] У варијанти о женидби „боланог јунака" из необјављених Вукових рукописа Мусић Стеван тасту у иницијалним етапама радње поручује да ћерку удаје за другога, метонимијски именујући сопствену смрт као женидбу земљом и каменом станцом: „Нек с' удаје, са срећом јој било! / Ја се нигда оженити нећу / Прије земље и камена станца" (Vuk VI, 43). Проклетство које ђакон Јован и „ђеце триста луде" бацају на цара Стефана и његову сестру Роксанду уколико почине инцест такође упућује на гроб и затирање лозе: „Добро јутро, сирота Роксандро! / А да Бог да и Богородица, / Ак' узела мила брата свога, / Божја од вас не остало трага, / До ван змије и камена станца!" (Vuk II, 27), мада се у конкретном случају актуализује и мотив метаморфозе

11 С тим се доводи у везу и појава да рођаци и пријатељи приликом доласка на гробље обавезно љубе споменик јер се тако директно остваривање контакт са покојником (Kostić 1998: 138).

12 Етнографија потврђује ову везу: „Постављање тзв. 'дивљих' камена на гробу спада у стару словенску традицију која претходи грађењу камених споменика са истоветном ритуалном функцијом. Камено обележје означено као 'камен станац', изникао из земље, према народном веровању, представља станиште душе неког покојника" (Jovanović 1992: 132). Уп. Pavlović 1957: 614 („стан душе, камен за који је везана душа умрлога"), Jovanović 1997: 128–129.

грешника у камење или змије, карактеристичан за усмена предања и за неколико кругова балада (о грешним синовима или неверној куми, примера ради).[13] Вук Ракочевић, чија цела дружина страда од Црногораца у Гарач планини, спушком капетану изгинуле саборце метонимијски представља путем два камена станца која уноси у град на раменима:

А кад Вуче на Прасквицу дође,
Те се града близу примакнуо,
Он узео два станца камена,
Два камена на оба рамена,
Понесе их на хар капетану.
Но га сјетно пита капетане:
„Што би, Вуче, камо ти дружина?"
А Vuko му таде бесједио,
„Кам да ти је, спушки капетане!
А на мјесто све моје дружине,
Нако ови два станца камена." (Vuk VIII, 18)[14]

Захваљујући начелној инерцији стабилних формула у фолклорном фонду, што у једном проценту реализација подразумева њихову способност да се лишавањем основне семантике или одређених значењских аспеката лако укључују у њима не сасвим прирођене контексте, *станац камен* уведен је и у велики кластер формула структурираних по обрасцу „(ником/ништа) ни камена" / „(ништа) до камена", где камен фигурира као ознака за потпуно, готово трансцендентно одсуство или за непостојање било какве могућности да се нешто деси, учини, поседује:

Од камена ником ни камена. (Vuk II, 35)
Не дамо ти ништа до камена. (Vuk IV, 6)
Не утече ништа до камена. (Vuk IV, 11)
Ено Пипер удари Турчину,
Ништа пуштит', до камена, не те. (Vuk IV, 18)
Не остаде ништа до камена. (SANU IV, 40)
Сад ти ништа до камена нема! (SANU II, 44)
Ја немам што, до камена казат'. (Vuk II, 4)
Данас немам ништа до камена! (Vuk VI, 8)
Баба нема ни *камена станца*. (SANU II, 9)
Никог немам до *камена станца*. (Vuk VI, 75)[15] и сл.

13 „Он изиђе пред бијелу цркву, / Те дарива своју милу куму: / Тура њојзи два дуката жута / На рамена, ка' све на камена" (Vuk III, 45); „Девет синов кот девет каменов, / Девет снаха, девет змија љутих" (МН I, 38).

14 На другом месту мртве главе представљају се као камење: „Што ће тебе седам мртвих глава, / Седам глава, ка' седам камена?"; Vuk III, 36).

15 Камен станац јавља се у песмама о сиротици која „о десници и кућељи туђој" храни два сина (SANU II, 9) и другој, с мотивом похараних двора у јунаковом одсуству, о чему јунака извештава мајка са попаљеног огњишта (Vuk VI, 75). Из тог контекста је јасно да у конкретним варијантама фигурира као формула без изворног садржаја, јер камен станац није уобичајени посед појединца.

Наслеђе 50 • 2021 • 163–180

Симболичким превођењем у камен (именовањем каменом) све витално се потире и зауставља у особеној концептуалној анихилацији.[16] Камен је стога чест у клетвама, за које фолклорној машти (као ни савременој) у принципу не недостаје имагинације (уп. Barišić Joković 2007):

Мучи, царе, каменом ти стале! (SM 159)
Престан', љубо, каменом ти биле! (SANU IV, 4)
Каменом се, браћо, пофалили! (SANU IV, 14)
Мучи, синко, с каменом јој биле! (SANU IV, 25)
Камена ти госпоштина, бабо! (SANU II, 68)
Што 'во, Тоша, корили те људи!
А ками се поуздао у те!
Мислио сам, а варао сам се,
Да ћеш моју сачувати кулу,
Камено ми у те поуздање! (Vuk VII, 9) итд.

Са сличном симболичком ауром – као именовање одсуства, јаловости, стагнације, смрти – камен је често употребљен и у конструкцијама које немају форму клетви. У варијанти о змији младожењи краљица која је родила змију вест саопштава краљу апострофирајући камен: „Камен, краље, да се обрадујеш, / Обрадујеш од срца породу!" (Vuk II, 12). Аналогне су конструкције којима се саопштава да се нешто неће десити – немогућност бега („Камен мајци да би утекао!"; Vuk VIII, 1) или контакта с мртвима (у варијантама које следе Мујо и Халил су изгинули ратници):

Копиљане, Мујагин Халиле,
Сањање ти помоћи не може,
Камен ће ти Мујо помогнути. (КН III, 4)

Вјерна љубо, драгша од очију,
иди, сиђи у топле подруме,
мађарски ми опреми Ђогата,
и опреми мог Омера сина,
сведи њега низ бијелу кулу,
забаци га у седло Ђогату,
у руке му намјести дизгине
нека иде у чету јуначку,
нек се учи чете четовати,
камен ће га Халил научити. (КН III, 5)

Други сегмент епског певања ослоњен је на моћну симболичку линију где камен фигурира као простор хетеротопије, чему је поред пројектоване везе са светом мртвих и и атрибуирања камена као хтонског (студен, сињи, модар, мемљив)[17] допринела и позиција „доле" / „у дну", симболички вишеструко маркирана у традиционалној култури.[18] Из

16 Ова представа вероватно је у корену праксе да жене које не желе пород „носе са собом камен када иду на венчање" (Đorđević 1990: 89).

17 Драго камење носи, наравно, другачију атрибуцију: светли, алмаз (дијамант), мави.

18 Камен је често „атрибут демона и место на коме они бораве: к. је место боравишта русалки, водењака; на гомили камења, покупљеног с њива, играју вештице. Место

система представа ослоњеног на општи космички модел – који, између осталог, преклапа просторни и анимални код – произашла је стабилна веза између змије и камена.[19] У митско-фолклорном просторном обрасцу птица је аналогон врха Светске осе, а змија – као и камен – њеног дна, што је по логици просторног додира у усменој епици генерисало формулу гује или гуја „под каменом" (местимично и са успостављањем комплетне симболичке вертикале):

Што процвиље у Бањане горње?
Да л' је вила, да ли гуја љута?
Да је вила, на више би била,
Да је гуја, под камен би била. (Vuk IV, 1; уп. Vuk VI, 78)

И вук срећу у гори имаде,
И шарена под каменом гуја,
А ја јадна среће ни игбала. (КН III, 6)

Стоји писка младе робињице,
Како љуте змије под каменом. (SM 37; уп. Vuk II, 70; Vuk VI, 67) итд.

Простор испод камена маркиран је као изразито хтонски, што је у даљој концептуалној деривацији у заједницама које функционишу на архаичним основама изнедрило типску казну за грешнике – каменовање. Оно је у етнографској литератури богато засведочено, најчешће у вези с женским неверством, трудноћом пре брака, утапањем копилета, паљевином и сл., а у епици се среће само спорадично и везано је за шири комплекс наратива о грешницима који сопственим присуством угрожавају опстанак или подухвате протагониста. Њихово погубно дејство по социум се, према традиционалним веровањима, поништава адекватним позиционирањем у простору – у конкретном случају под камен (као и змије), мада фолклор нуди читав спектар алтернативних решења (бацање у море, закопавање с нечистом животињом итд.):

Наш је царе муфлиз остануо,
Веш он паре ни динара нема,
Седам хазни својих потрошио,
Хранећ војску за седам година:
Никад тако освојити не ће,
Освојити краљеве Кандије.
Једног има рђава човика
У ордији својој код Кандије,

испод к. везано је за оностранн свет: под њим се крије, за време непогоде, ђаво, а и демони који потичу од душа умрле некрштене деце" (SM 2001: 258). У бајци баба која зачарава јунаке и претвара их у камен седи на камену станцу („Три јегуље", ВукПр. бр. 29).

19 Та веза није и без реалних упоришта – већина змија на балканском терену живи у стенама и камењарима. Епика, међутим, не преузима све реалије, нити их преузима у подједнакој мери, а ова о којој је реч несумњиво је подржана симболичким аспектима слике.

Да га нађе, у камен затрпа [...]
На Кандију да онда удари,
Кандију би њему освојили
И његове двије султаније. (МН III, 2)

У сличном симболичком регистру могао би се можда сагледавати и мотив кључне јуначке игре надметања – бацања камена. Епика није повукла мотиве и значења из фонда бајалица и басми, нити је игде у вербалном коду асоцирала на праксу манипулисања каменом приликом истеривања нечисте силе. Но, с обзиром на околност да усмене формуле у принципу стоје као проводници између различитих слојева традиције (Detelić 1996), велика је вероватноћа да је систем представа присутан у поменутим ритуалним текстовима и одговарајућој обредној пракси могао с лакоћом продрети у епско ткиво, непосредно, што је случај с појавом јунака у магли или стравом и стравчићима, како је показала Мирјана Детелић (1996, 2009), или посредно, путем игре која је те представе баштинила. Одбацивање камена могло је, сем као тест снаге, фигурирати и као симболички чин удаљавања нечистих сила, слично поступцима из исцелитељске или других обредно-обичајних пракси.[20] Томе у прилог могла би говорити и велика фреквенција ове епске мултиформе (L. Honko).[21] Она се уводи у преко двадесет песмама са различитим сижејним окосницама, што је учесталост већа него неких далеко једноставнијих и „звучнијих" формула, какве су „танана робиња" (12 песама), „свила бела/бијела" (19), „господа ришћанска" (11) и сл. Конкретна појава могла би се тумачити управо синкретичношћу поменуте мултиформе, односно чињеницом да је на њено опстајање и фигурирање у епском корпусу утицало више симболичких система који су се срећно сустекли и преплели у истим мотивским оквирима.

Камен је, напослетку, са становишта људске конституције антиматеријал par excellence и митско-фолклорна имагинација препознала га је као идеално својство не-људских бића, тачније, не-људског поколења гиганата које је живело док је још „камен био мек", у космогонијско доба креације (планина, река, долина и сл.), што је време које је захтевало подухвате и снагу много већу од људске. У варијантама бугарских предања приповеда се како су гиганти изникли из земље а замишљају се као делимично камени („Каменна ми главица! Какво ще ми сторишь?"; Илиевь 1890: 199–200).[22] Знаменити Марков противник – Мина од Костура

20 За лечење од грознице препоручивало се да болесник однесе пуну торбу камења до најближе реке или потока и да их тамо проспе, говорећи „Са камењем, нека остане и моја грозница" (Dunđerski 1901: 127). Кад „протерају (пронесу) мртваца кроз село, мајка деце узима онолико каменчића колико има деце, стави их на ногу и одбаци за мртвацем" (Stanojević 1933: 65).

21 Термин којим Лаури Хонко именује формулативне низове с релативно великим могућностима варирања и екстензије (Honko 1998: 100–102). Ваља нагласити да је он у српској фолклористици уведен и раније: „типова има много а потребе су различите, што све условљава мултиформност клишеа" (Detelić 1996: 85).

22 Нодило наводи како се скандинавски прождрљиви дивови који живе у камењацима јављају у обличју вукова који имају камено срце (Nodilo 1981: 245).

– своје епско уобличење дугује датом систему представа: „А не знаш ли, Краљевићу Марко! / Да је Михна каменит до паса? / Нег се хити Михни брзијех нога" (МХ II, 48). Мина је, дакле, хтонско биће (Samardžija 2007: 255), рањиво само у доњу половину тела, јер му је горња камена, и Марко успева да га савлада захваљујући инструкцијама натприродног помоћника – виле („Када је Марко вилу разумио, / Он се хити Михни брзијех нога, / Подс'јече му ноге под кољена"). У бугарској варијанти о спасавању Свете Горе од насилника који покушава да је освоји Марко Краљевић сукобљава се са „жѫлтим Базиргьаном" који поседује гигантске моћи и камено срце, а успева да га, захваљујући мајчином савету, савлада слично као и Мину у претходној песми:

Като дигнеш сабльа димискиіа,
Сал немоі прес половината:
Негово іе сѫрце каменито,
Не че може па да го погубиш;
Нало махаі доле през нодзете,
Отсечи му нодзе до колена,
Та па бегаі, колко че си можеш. (Илиевь 1891: 244)

У датом контексту могуће је можда преиспитати и генеричка исходишта фреквентне усмене формуле *срца каменога*, која се у актуелном рецепцијском хоризонту поима искључиво као метафорична ознака за одсуство емоција. Најпознатија фолклорна интерпретација јесте чувено финале из „жалосне пјесанце" о несрећној Хасанагиници у Вуковом „извођењу":

А то гледа јунак Хасан-ага,
Пак дозивље до два сина своја:
„Ход'те амо, сиротице моје!
Кад се неће смиловати на вас,
Мајка ваша *срца каменога*." (Vuk III, 80)

Изворан запис Алберта Фортиса, из чијег путописа (1774) је песма дошла најпре до Хердера, а потом и до Вука, „таман" је управо на овом месту. Оригиналну скрипцију – ſerza argiaſkoga – Вук је прочитао сходно сопственом језичком осећају и доживљају усменог идиома (као „срца каменога"), а потоњи истраживачи детектовали су у спорном придеву лексеме „орјатскога", „рђавскога" (Pantić 2002: 222), као и турцизам изведен од „придева agr, agar, чија су значења, међу осталим, охолост, гордост, заједљивост" (Мехмед Беговић) (Krnjević 1997: 24). Вукова интерпретација потврђена је у ширем корпусу („Или јесте неправедни, / Ил сте срца каменога", МН I, 15; „И да ти је од камена срце", МН I, 68; „Стисне срце тврђе од камена", МН IX, 26, 27), што нас још једном враћа на увиде у природу и заснованост његових редакторских интервенција (Milošević Đorđević 2002). Конкретна формула атипична је, међутим, у фолклорном фонду утолико што представља „чисту" метафору, чија је логичка структура у основи страна митско-фолклорном мишљењу. Архаичан тип мишљења је, да парафразирамо термин који Макс Лити користи за бајку

– „једнодимензионалан", оперише чулно-конкретним сликама и релацијом идентичности,[23] а не аналогије, за коју је неопходно постојање двају структурних нивоа (сликовног и појмовног) и преноса међу њима. Метафорички трансфер успоставља се тек у процесу заборављања митских слика и значења и увођења појмовне равни, на коју се слике пројектују. Отуда би се, у начелу, у генеричким исходиштима могло претпоставити и дословно значење формуле.

Неправедно би, наравно, било оптужити фолклорну имагинацију за неспособност појмовног мишљења и извођења, за шта аргументе пружају већ и варијације на тему каменог срца, односно тела („Та нијесам ни ја од камена"; Vuk IV, 41), које су, онеобичавајући спој живог и каменог у супротном смеру (живо, а камено → неживо, а има срце), могле послужити и као дослован предложак „Срца белутка" Васка Попе:

Ту находи триста слијепаца,
Повезани за јасење трупе,
Ђе се муче од глади и жеђи,
И покрај њих тридест ђевојака,
И четерес младијех невјеста,
Свијема су очи повађене,
Те но цмиле како кукавице,
Камену би срце препукнуло,
Камо л' неће у живу јунаку. (Vuk VI, 19)

За савремено, појмовно мишљење, тврдоћа, хладноћа, „неемотивност" камена (јер је мртав) довољно су добра метафоричка залеђа и без конкретних слика које би стајале иза формуле, односно фразеологизама. Но, подвуцимо још једном, није искључена могућност да је – као и у многим другим случајевима где је дошло до заборављања изворних значења и радикалне ресемантизације идиома – и овде у корену метафоре митско-фолклорни наратив, односно представа о природи не-људског поколења (гиганата) и не-људских бића генерално. Потврду би, најзад, могла можда пружити и песма о Мајци Југовића, у чијој су фигури стручњаци препознавали рефлекс демонског женског бића виле (Веселин Чајкановић), односно господарице ратничке „валхале" (Александар Лома), за шта су аргументе давали способност трансформације у птицу, с једне стране, и одсуство жаљења за изгинулим синовима и супругом, с друге (Čajkanović 1994: 94–109; Loma 2002: 142). Управо последњи мотив повезује Мајку Југовића са баладичном јунакињом неправедно оптуженом за одсуство емоција према деци, при чему и атрибуција у песми

23 „А ако се погледа сам мит, то шта је он и како он сам себе види, спознаје се да је њему туђе управо то *раздвајање* идеалнога и реалнога, то растављање света непосредног бивства од света посредног значења, та супротност између 'слике' и 'ствари'. Тек ми, гледаоци, који у миту више нисмо и не живимо, него стојимо наспрам њега само размишљајући, њих уносимо у њега. Тамо где видимо однос пуке 'репрезентације', сам мит – уколико уколико још није одступио од свог основног и првобитног облика и није напустио своју првобитност – показује, штавише, однос реалног *идентитета*. 'Слика' не представља 'ствар', она је ствар" (Kasirer 1985: 49).

из косовског круга инклинира оној везаној за камен. Певач три пута, у својеврсном климаксу, инсистира на „тврдом срцу" Мајке Југовића („И ту мајка тврда срца била") – први пут када се на бојишту сусретне са коњима и соколима изгинулих синова, други пут када зачује плач удовица и сирочади на повратку кући и трећи пут, коначно, кад завришти коњ њеног сина Дамјана, чију ће одсечену руку у зору донети гаврани:

Тад' завришта девет добри коња,
И залаја девет љути лава,
А закликта девет соколова;
И ту мајка *тврда срдца* била [...]

Закукало девет удовица,
Заплакало девет сиротица,
Завриштало девет добри коња,
Залајало девет љути лава,
Закликтало девет соколова;
И ту мајка *тврда срдца* била [...]

„Што нам вришти Дамјанов зеленко?" [...]
„Пак он жали свога господара
Што га није на себи донијо."
И ту мајка *тврда срдца* била. (Vuk II, 48)

***

Симболички аспекти камена и обредно-обичајна прагматика везана за камен у усменом фолклору изузетно су разуђени, а литература о датим феноменима практично је непрегледна већ и на српском говорном подручју, о чему сведочи „прилог библиографији радова" о камену на сто страница коју су објавили Љубомир Андрејић и Софија Костић (2005: 231–331). Издвајање групе формула и представа из овог комплексног система упитно је утолико што велики део веровања о камену и велики број елемената обредне праксе и симболичких аспеката остају ван аналитичког фокуса. Епски корпус не потврђује лечење каменом; обреде жртвовања и освећења камена темељца[24]; „метеоролошку магију" (Đorđević 1958: 82; Lilek 1899: 710); камен као меру за тежину или дужину (Vlajinac 1968: 342–344); сексуалну симболику шупљег камена (Eliade 1981: 328); симболику и значај камена међаша; везу камена и ватре (Trojanović 1930: 119–130) итд.

24 Пракса градње баштинила је нешто од ове симболике, јер се на камену станцу зида; он је симболички контакт с Осом света. Синтагма „први" или „најдоњи" камен сличног је симболичког залеђа, а у епици се среће спорадично, у екстремним половима градње („Прото јесте цркву основао, / А ја први камен поставио, / И ту Богу јемство оставио / Да се у њу морам погребнути"; Vuk IX, 9) и тоталног разарања („Те ти Бањску, сине, ојадио/ И живијем огњем попалио, / И најдоњи камен растурио"; Vuk II, 44, уп. Vuk II, 89).

С друге стране, избор се чини оправданим утолико што на пробу ставља симболику камена у епском етосу, који је, с једне стране, обележен религиозном (углавном хришћанском) тематиком, богатом мотивима чуда, где, између осталог, провире вода из камена („Потече им вода из камена", Vuk III, 11; „А и проврe вода из камена", Vuk III, 13), а с друге, потребом да се путем аналогије с каменом акцентују чворишта етнокултурног модела, какви су чврстина задате речи или вере, што верификује фреквенција формула. Најзад, формуле су, будући проходне кроз различите слојеве традиције, на епском корпусу отворилe простор за размишљање о генеричким исходиштима неких од најпродуктивнијих језичких идиома, не само у фолклорном дискурсу, какво је *срце камено*.

Литература

Antonijević 1966: D. Antonijević, Neki elementi kulta predaka u posmrtnim običajima sokobanjskih sela, *u*: V. Žganec (ur.), *Rad XI kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolu 1964*, Zagreb: Savez folklorista Jugoslavije, 391–395.

Andrejić, Kostić 2005: Lj. Andrejić, S. Kostić, Prilog bibliografiji kamen u životu, običajima i verovawima našeg naroda, Beograd: *Glasnik Etnografskog muzeja*, 69, Beograd, 231–331.

Antonijević 1971: D. Antonijević, *Aleksinačko pomoravlje*, Beograd: SANU.

Barišić Joković 2007: V. Barišić Joković, *Reči koje ubijaju: antologija kletvi*, Novi Sad: Artprint.

B: *Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa*, sabrao i na svijet izdao Valtazar Bogišić, knjiga prva sa raspravom o „bugaršticama" i s rječnikom, Biograd: Glasnik Srpskog učenog društva, 1878.

Čajkanović 1994: V. Čajkanović, *Studije iz srpske religije i folklora 1910–1924*, Beograd: SKZ et. al.

Delić 2006: L. Delić, *Život epske pesme: „Ženidba kralja Vukašina" u krugu varijanata*, Beograd: Zavod za udžbenike.

Detelić, Ilić 2006: M. Detelić, M. Ilić, *Beli grad: poreklo epske formule i slovenskog toponima*, Beograd: Balkanološki institiut SANU.

Detelić 2009: M. Detelić, Strah, strava i stravčići. Jedan epski motiv i njegove formule, Beograd: *Glas SANU*, CDXIII/25, Beograd, 43–69.

Detelić 1996: M. Detelić, *Urok i nevesta. Poetika epske formule*, Beograd: Balkanološki institut, Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Univerziteta u Kragujevcu.

Dunđerski 1901: J. Dunđerski, Iz narodne medicine u Levču, Aleksinac: *Karadžić* III/6–7, Aleksinac, 125–129.

Đorđević 1958: D. M. Đorđević, *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, Beograd: SANU.

Đorđević 1926: T. R. Đorđević, Šta znači kamen o vratu?, Skoplje: *Glasnik skopskog naučnog društva*, I/2, Skoplje, 528–530.

Đorđević 1990: T. Đorđević, *Deca u verovanjima i običajima našega naroda*, Beograd: Ideaa, Niš: Prosveta.

EH: *Muslimanske narodne junačke pjesme*, sakupio Esad Hadžiomerspahić, Banja Luka: Ugrenović, 1909.

Eliade 1981: M. Eliade, Struktura simbola, Beograd: *Treći program*, 51/IV, Beograd.

Eliade 1983: M. Eliade, *Kovači i alkemičari*, Zagreb: GZH.

Grđić Bjelokosić 1985: L. Grđić Bjelokosić, *Iz naroda i o narodu*, Beograd: Prosveta.

Krnjević 1997: H. Krnjević, *Utva zlatokrila. Delotvornost tradicije*, Beograd: Filip Višnjić.

Honko 1998: L. Honko, *Textualising the Siri Epic*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Iliev' 1891: A. T. Iliev, B'lgarskite predanija za ispolini, narečeni elini, židove i latini II, Sofija: *SbNU*, IV, Sofija, 231–256.

Iliev' 1890: A. T. Iliev', B'lgarskite predanija za ispolini, narečeni elini, židove i latini I, Sofija: *SbNU*, III, Sofija, 179–205.

Jovanović 1900: A. S. Jovanović, *Prinosci za istoriju starog srpskog prava* II, Beograd: Nova trgovačka štamparija.

Jovanović 1997: A. Jovanović, Tragovi tračkih kultova u našim narodnim verovanjima, Beograd: *Zbornik filozofskog fakulteta*, 19, Beograd, 123–131.

Jovanović 1992: B. Jovanović, *Srpska knjiga mrtvih. Tanatologike* I, Niš: Gradina.

Karadžić 1987: V. S. Karadžić, *Srpski rječnik* (1852) II, R–Š, Beograd: Prosveta.

Kasirer 1985: E. Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo: mitsko mišljenje*, Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.

KH I–II: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini* I–II, sabrao Kosta Hörmann 1888–1889, Sarajevo: Kušan, 1933.

KH III: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini. Iz rukopisne ostavštine Koste Hörmanna*, Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 1966.

Kleut 1987: M. Kleut, *Ivan Senjanin u srpskohrvatskim usmenim pesmama*, Novi Sad: Matica srpska.

Kostić 1998: S. Kostić, *Kult zmije kod Srba*, Užice: Kadinjača.

Lilek 1899: E. Lilek, Etnološki pabirci po Bosni i Hercegovini, iz narodnog vjerovanja, Sarajevo: *Glasnik Zemaljskog muzeja*, XI, Sarajevo, 699–721.

Loma 2002: A. Loma, *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Beograd: Balkanološki institut, Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Univerziteta u Kragujevcu.

Marjanić 2003: S. Marjanić, Hijerarhizacija života u Kavanjinovu „univerzalnom epu" Povijest vanđelska: prilog kulturnoj botanici i kulturnoj zoologiji, *u*: D. Roksandić, N. Štefanec (ur.), *Triplex Confinium (1500–1800): ekohistorija*, Split: Književni krug Split, Zagreb: Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu, 159–178.

MH I–IX: *Hrvatske narodne pjesme*, Zagreb: Matica hrvatska, 1890–1940.

Milosavljević 1913: S. Milosavljević, *Srpski narodni običaji iz sreza Homoljskog*, Beograd: SANU.

Milošević Đorđević 1971: N. Milošević Đorđević, *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*, Beograd: Filološki fakultet.

Mršević Radović 2008: D. Mršević Radović, *Frazeologija i nacionalna kultura*, Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.

Nodilo 1981: N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split: Logos.

Pantić 2002: *Narodne pesme u zapisima XV–XVIII veka, antologija*, Beograd: Prosveta.

Pavković 1997: N. Pavković, Kazna u običajnom pravu Južnih Slovena, XVI–XIX vek, Beograd: *Zbornik Filozofskog fakulteta*, 19, Beograd.

Pavlović 1957: M. Pavlović, Kamen stanac i vezivanje duše, Beograd: *Glasnik Etnografskog instituta* 2/3, Beograd, 611–661.

Pešikan Ljuštanović 2002: Lj. Pešikan Ljuštanović, *Zmaj Despot Vuk – mit, istorija, pesma*, Novi Sad: Matica srpska.

Petranović: B. Petranović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*. *Epske pjesme starijeg vremena* II, Biograd: Srpsko učeno društvo, 1867.

Samardžija 2007: S. Samardžija, Višnjićev Bajo, Beograd: *Književnost i jezik*, LIV/3–4, Beograd, 249–260.

SANU II–IV: *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stef. Karadžića*, Beograd: SANU, 1974.

SbNU: *Sbornik za narodni umotvorenija nauka i knižnina*, ot. kn. 27. *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*, Sofija: MNP (ot kn. XIX izd. B'lgarskoto knižovno družestvo, a ot kn. XXVII – BAN), 1889 –.

SM 2001: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Beograd: Zepter Book World.

SM: S. Milutinović Sarajlija, *Pjevanija crnogorska i hercegovačka*, Nikšić: Unireks, 1990.

Stanojević 1933: M. Stanojević, Iz narodnog života na Timoku, verovanja i praznoverice, Beograd: *Glasnik Etnografskog muzeja*, VIII, Beograd, 59–71.

Trojanović 1930: S. Trojanović, *Vatra u običajima i životu srpskog naroda*, Beograd: SKA.

Vlajinac 1968: M. Vlajinac, *Rečnik naših starih mera u toku vekova*, Beograd: SANU.

Vuk I–IV: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pjesme* I–IV, Beograd: Prosveta, 1975–1988.

VukPr.: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pripovijetke*, Beograd: Prosveta, 1988.

Vuk V: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, knjiga peta u kojoj su različne ženske pjesme, Biograd: Državno izdanje, 1898.

Vuk VI–IX: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pjesme* VI–IX, Beograd: Državno izdanje, 1899–1902.

Zečević 1975: S. Zečević, Kult mrtvih i samrtni običaji u okolini Bora, Beograd: *Glasnik Etnografskog muzeja*, 38, Beograd, 147–169.

Zečević 1967: S. Zečević, Samrtni ritual i neki oblici kulta mrtvnih u stanovništva vlaškog govornog jezika Krajine i Ključa, Beograd: *Glasnik Etnografskog muzeja*, 30, Beograd, 47–78.

Lidija D. Delić

„OD KAMENA NIKOM NI KAMENA": THE CONCEPTUALIZATION OF STONE IN THE EPIC MODEL OF THE WORLD

Summary

As the basis of traditional architecture and geological composition of a large part of the Balkans, stone inevitably marked an epic picture of the world. In epics, stone is also a part of the burial rites, as a means of magical cursing and as an element of common practice (wearing a stone around the neck). However, its symbolic dimensions are much more involved. Due to a number of features suitable for metaphorical transfer – immobile, heavy, solid, cold, barren, inanimate, matter foreign to the human constitution – stone played an extremely important role in the conceptual framework of folklore. Practically every one of the above mentioned aspects has become a generator of oral formulas and idiomatics more widely. In religious narratives motifs of miracles were connected to stone (water flowing from the stone), while in epics, cores of an ethnocultural model were accentuated by the motif of stone, such as the firmness of a given word or faith.

Keywords: stone, heart of stone, conceptualization, metaphor, oral epics

Примљено: 1. јуна 2021. године
Прихваћено: 12. септембра 2021. године