

Кристина З. Радомировић¹

Универзитет у Београду

Филолошки факултет

Катедра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима

ПРЕДСТАВЕ СМАКА СВЕТА У СРПСКОЈ УСМЕНОЈ ПРОЗИ²

Abstract: Narratives about the end of the world can be found in almost all prose genres of Serbian oral literature, which could confirm their great cultural significance. First of all, the paper will be focused on the origin and diachronic genesis of the notions about the end of the world, with particular emphasis on myths and religious concepts that significantly determine the motifs, images and symbols in the end times narratives. Notions about the end of the world are adapted to the temporal and spatial norms of the genre. It would be necessary to reflect on imaginative, archetypal and symbolic possibilities of these narratives, regarding to their function in cultural reality.

Key words: end of the world, prose genres, mythical space, mythical time, culture.

Крај света је један од универзалних феномена културе који може бити повод за размишљање сваког поједица, било кроз религијску праксу, културолошко-антрополошку анализу, или кроз проматрање неких од тековина масовне и популарне културе, где је једнако могуће наћи тематизован феномен уништења света. С друге стране, свака култура која, на било који начин, или на било којој религијској основи, поставља питања о почетку свега, у једном тренутку наилази на симптоматичну запитаност о крају свега.

Есхатологија се нужно везује за тренутак „откривења” краја света који ће тек уследити, уобличавајући се у профетском дискурсу, док садржински план несумњиво потврђује да је идеја пропасти део божанствене промисли и апсолутне победе трансцедентног над материјом, што је својствено откритим религијама, или, пак, обнови света у природним, паганским религијама. Митови космичких катаклизми су препознати у целом свету (Eliјade 2004: 59), па се њихова распрострањеност може пратити како из дијахроничке, тако и из синхроничке перспективе. Најстарији записи о катастро-

1 kristina.radom@gmail.com

2 Овај рад представља сажету верзију мастер рада истог наслова, одбрањеног на Филолошком факултету у Београду.

фама светских размера везују се за месопотамске религије (Elijade 1991: 145), док старозаветна прича о потопу мења есхатолошке концепте који су постојали до тада, смештајући догађај краја света у историјску перспективу (Elijade 1991: 70), након чега је важно назначити почетке апокалиптичне књижевности (Тomašević 2016: 183) апокрифног карактера (Књига о Еноху, Кумрански рукописи), а потом и читав низ текстова базираних на искуству читања и интерпретирања канонизованог Откровења Јована Богослова (Cohn 2013: 25). На истоку, далеко од текстова западно-европске хришћанске провинијенције, као и нордијског *gagnaok*-а, под окриљем иранске и зороастеријске традиције једнако се развијају есхатолошки концепти. Митови о златном добу, са собом носећи идеју декаденције, још од антике (предсократовског периода, и то код Хераклита и уништења ватром, па све до Платоновог имагинирања великог *diluvium*-а) (Elijade 2004: 70), а и раније у Вавилону и Египту, саставни су део промишљања света будућег и света прошлог. Већ у другом веку нове ере и надаље у раном средњем веку, пропаст света постаје изузетно распрострањен феномен (Servier 2015; Cohn 2013; Tomaševski 2016). Иако мит о пропасти света није потврђен у ведско време, његово порекло је несумњиво индоевропско (јавља се у Ирану, Скандинавији, Индији), а његово постојање неискључиво (Elijade 1991: 190), међутим, већ се у Махабхарати тематизује дивовска борба између добра и зла, док ће се сама апокалипса у индијској религији везивати за смену *yuga* (раздобља света).

Феномен краја света се у српској усменој књижевности првенствено везује за есхатолошка предања. Због формулативне монолитности и мале варијантности есхатолошких предања (Samardžija 2011: 302), узета су у обзир и народна веровања, потом и друге врсте предања (етиолошка, предања о закопаном благу), која своје наративне структуре шире према есхатолошким темама, легендарне приповетке, али и једна бајка у којој се развија тема умирања света³. У раду ће посебно бити говора о јединствености представа краја света, које су изузетно слојевите у свом настајању, при чему се јавља потреба да се о протумаче из семиотичке, антрополошке и етно-митолошке перспективе.

3 Стоиљковићева збирка приповедака је уврштена зато што се велики број текстова поклапа са грађом Владимира Бована у: В. Бован, Народне приповетке I, Приштина: Јединство, тако да претпостављамо да није било значајних ауторских интервенција. Стојићева збирка, где су текстови наведени у дијалекту, потом и Милојковићева збирка, уврштене су у грађу најпре због оскудности извора, међутим, узимани су у обзир само они наративи који би били варијантни у односу на релевантну грађу, нпр СЕЗ. Непоузданост неких од ових извора (Милојковић) неизоставно условљава опрез при доношењу значајнијих закључака.

Ка пореклу есхатолошке идеје

Водећи се тврдњом да паганска и хришћанска традиција, које коезистирају заједно вековима, не би требало да се посматрају одвојено, поготово зато што у фолклорним представама оне једна другу допуњују у сврху јединственог доживљаја света, важно је не инсистирати на нужној диференцијацији ове две парадигме. Митски модели какве срећемо у паганским религијама, а који претходе хришћанском мишљењу, настављају да постоје и са институционализацијом хришћанства, преобликујући се у проседеу нове религијске идеологије.

Фолклорни жанрови у које се „верује”, какви су мит и предање, покрећу есхатолошко питање које је несумњиво део религиозног мишљења у концептуализацији света. Чињеница да је пре двадесетог века број писмених људи био мањи, упућује на то да је доступност апокалиптичне литературе и Библије била везана за вербалну литургијску праксу и ликовне представе у виду фреско-сликарства.

Преиспитивањем трансфера мотива између апокалиптичне књижевности и фолклорних наратива, може се отворити читав спектар различитих односа, од проматрања есхатолошког питања као општег места које се може распростирати у различитим културним срединама, преко погрешне интерпретације библијске симболике која се преузима у фолклорном наративу, па све до другог смера утицаја и размене, од фолклорне ка апокрифној књижевности. Савременији приступ би подразумевао адекватнију анализу контекста формирања есхатолошких наратива, а потом и анализу њихових структурних, морфолошких и типолошких могућности (Panchenko 2001: 11–12). Међутим, проучавање имагинативних могућности наратива о пропасти света, као и архитектоничним конструкцијама света који се урушава, отворило би још важних веза према симболији и тумачењу архетипских представа, што би несумњиво приближило психолошку и архетипску димензију овог феномена.

Један од најстаријих митова у којима се можемо сусрести са уништењем целог света јесте мит о свеопштем потопу, а у прилог његовој старини говори и чињеница да је универзално познат и заступљен на свим континентима (Eliade 2004: 59). Најстарији записи о дилувијској катастрофи везују се за сумерско-акадске варијанте у *Епа о Гилгамешу*, као и за Старозаветну причу о потопу. Иако су на мотивско-тематском плану уочене значајне истоветности, старозаветни потоп, контекстуализован у причу о светој историји јеврејског народа, постаје само једна од епизода у низу значајних догађаја после које ће уследити нови савез са богом на гори Арапат, као и симболично обећање Бога да потопа неће бити, преко мотива дуге (Eliade 1991: 145).

Вода представља праматерију из које ће бити уобличен свет, тако да је њена улога у космогоничким митовима изузетно важна, а осим тога, везује се и за представе хаоса, постајући, у том контексту, везана за архетип смрти и уништења (Detelić 1999: 88). Двојако значење воде препознаје се и у фолклорном систему, при чему се посебно издваја могућност воде да упије душу, што од анимистичког мишљења доводи до конституисања воде као хтонског простора. Осим тога, вода у овим митовима има улогу прочишћења, спирања грехова, симболичног почињања испочетка, где се на својеврстан начин подражава моменат стварања. У дилувијским митовима вода се једнако остварује у обе архетипске модулације⁴, тј као „мртва вода” и као „жива вода”, испољавајући своју мрачну и подземну снагу кроз деструкцију посрнулог човечанства или истрошеног света, истовремено испуњавајући своју функцију *prima materia*-е израњајући и стварајући нови свет, при чему су њене могућности једнаке као у космолошким митовима. Акватички хаос представља повратак на аморфно стање материје, неминовно упућује на *не-живош*, на оно како је свет изгледао пре свете делатности стварања, па је самим тим уништење водом регресија у предоблично стање (Elijade 2003: 90, 156), а уздизање земље из воденог хаоса, почињање испочетка, тј. поновног рођења.

До сада је српским прозним наративима који тематизују уништавање света потопом, порекло одређивано из библијске књижевности (Ђорђевић 1958: 208), што међутим, не значи да она не скривају, или се индиректно реферирају на претхришћанску стварност. Постоје три тематске варијанте везане за мотив уништења потопом од којих су најзаступљеније легендарне приче о Ноју, за које Тихомир Ђорђевић у наставку истиче да су претрпеле и апокрифни утицај. Другу групу чине приповетке о уништењу потопом земље чији се становници клањају Сребрном цару а које бог кажњава због идолопоклонства, а то су сижеи типа *Свещи благо деле* (Вук II 32–34) који се односе на уништавање проклете земље Индије и сиже о уништењу Гаванових двора. Трећа група наратива је најдаље од симболике и мотивских комплекса старозаветног мита о потопу, а као пример се може навести предање из збирке Келемине (Kelemina 1930: 282) које се везује за словеначко поднебље (Ђорђевић 1958: 122).

Надаље, низ мотивских истоветности може се уочити поређењем представе о смаку света у германској митологији, или прецизније у „Волуспи”, са представама смака света у српској народној култури и усменој књижевности (Џајкановић 1973: 200–204). На основу темељне мотивске анализе, а водећи се идејом о индоевропском наслеђу и пореклу, Веселин Чајкановић

4 О ове две архетипске модулације воде пише Жарко Требјешанин реферирајући се на рад К. Г. Јунга, исто тако наглашавајући пурификативну и хтонску функцију воде.

заснива тезу о индоевропском есхатолошком миту, који није могао а да се не манифестује у оквиру словенске народне културе. Потврђујући тезу о истоветности представа о смаку света у нордијско-германској митологији и српској култури, Александар Лома анализу есхатолошких концепата отвара и према библијској и апокрифној литератури, наводећи низ текстова ове провинијенције који би могли, или потврђује да јесу, утицали на поједине сижејне структуре које укључују и мотив смака света (Loma 2002: 49–54).

Пропадање света је, у „Волуспи” најављено још у космогонији (Елијаде 1991: 130), што утиче на јединствену и холистичку представу о настанку, трајању и пропадању света. Неке од главних слика које обележавају имгинацију *Ragnarök*-а: земљотрес, потамњење сунца, падање звезда, излазак демона и чудовишта, појава велике змије која живи у корењу Игдрасила, велика битка космичких размера, велики пожар, велика поплава, урушавање стубова на којима стоји небо (Елијаде 1991: 138–139), могу се запазити и у српским усменим наративима.

Било да говоримо хиндуистичкој представи васионе као ланца светова, мита о савршеном почетку и цикличном смењивању (најбољи пример овог мита је у антици разрађен концепт *aurea aetas*), представа о четири раздобља света у Индији, од којих је последње, *kali yuga*, оно пред сам хаос, најгоре, треба назначити да ови есхатолошки концепти циклизације немају везе са историјом, у том смислу они су циклуси природе, неvezани за трајање цивилизације. (Meletinskij 1983: 227).

За разлику од свих до сада набројаних митова који говоре о смаку света, хришћанство нуди сасвим нови есхатолошки концепт, чија се посебност огледа у томе што је крај света за хришћане јединствен, исто као што је јединствен и његов почетак (Елијаде 2004: 70). У том смислу је време доживљено линеарно, од стварања до апокалипсе, док све што се догађа између та два кључна догађаја јесте света историја. Уместо обнове која нужно прати разарање у свим митовима до тада, хришћани ишчекују Страшни суд и поновно успостављање раја.

Насупрот оваквог есхатолошког оптимизма развија се једна од најсложенијих имгинација катастрофе, уобличене у сликама краљевања Антихриста, лажног месије, што је несумњиво имало своје утицаје на народну културу и књижевност (Panchenko 2001: 17). Крај света је за хришћане крај историје, материјалног трајања, као и део месијанског мистерија (Елијаде 2004: 71). Његов је долазак неумитан, међутим, он се оптимистички очекује као својеврсна кулминација божије промисли, и то најпре због чињенице да ће се након краја материјалног света формирати божије царство праведних.

Народна религија Срба, међутим, осим мотива, сижеа или пак парцелисаних или целовитих наратива преузетих из Библије и других хришћанских текстова, рецимо апокрифа, подразумева много више (Bandić 2008: 59).

Самим тим, постајући део живе речи, и представе краја света су се несумњиво морале мењати, прилагођавати и усаглашавати са архаичнијим идејама пропасти света.

Сама чињеница да се ради о интернационалној представи чије је наслеђе индоевропско, довољно је јак мотив да се фолклорне представе о смаку света потраже и у српској усменој књижевности. Веза апокрифа и фолклорних представа о смаку света, као и веза са фреско-сликарством остаје да буде пажљиво анализирана неком другом приликом. Међутим, симболи, разноликост, локална обележеност, архаичност, али и имагинативна вредност са каквом се сусрећемо читајући наративе о смаку света настале у оквиру српског фолклора, упркос томе што не дају слику јединствене представу која би се могла назвати аутентичним есхатолошким митом, својим симболичким колоритом пружају јединствен увид у то каква је могла бити, ако већ не каква је била, представа о смаку света у фолклорној стварности, иако увек постоји она неутољива запитаност о томе колико је тога заправо преживело до времена сакупљача, па самим тим и до нас. Варијантност сижеа који би се могли повезати са идејом уништења света (уништење проклете паганске земље, кажњавање грешника, бежање од великог помора, тиранија воденог бика, велики пожар, потамњење сунца, космолошки узроци настанка земљотреса), мноштво ликова око којих се структурирају различити наративи (Дукљан, Гаван, Кумче Светог Илије, Свети Петар), па и неколико аутентичних симбола, мозаично изграђују слику уништења и краја света у српским прозним наративима.

Поетика жанра и трансформација представе о пропасти света

Предања су фолклорне форме изузетно подобне за развијање представе о смаку света, првенствено због зачућености субјекта пред светом у којем се налази. Имају епистемолошку вредност, тако да је њихова функција осим наративне и експликативна. Митови, ипак, имају идентичну функцију као и предања, али се разликују у неколико, за наш проблем, изузетно важних тачака: предања су, за разлику од митова секуларна, њихови ликови су људи, и, за разлику од мита који је смештен у свето време стварања, предања су везана за људско сећање и организацију времена коју успоставља човек (Baskom 1987: 226–227), тј. заснована су на искуственој доказивости коју свако може запазити, што је резултовало творењем формула специфичних за предања код којих се наратија везује за стварност која нам се налази пред очима.

Есхатолошка предања не могу бити уобличена у облику мемората, а ако се и појављује форма присећања, везује се за бајковни сиже при чему се

човеку који се сећа времена пре уништења додаје фантастична особина вишевековног живота и натприродне старости (Bosanska Vila 1887: 76)

Тематску подгрупу есхатолошких предања могу чинити предања о Антихристу, које Веселин Чајкановић одређује као апокрифне есхатолошке скаске, чиме истиче њихово порекло које везује за апокалиптичну литературу библијске провинијенције, дакле писану традицију, и тематску оријентисаност на приказивање краја света (Џајкановић 1999: 536). Осим крађе и прекрађе сунца, женидбе сестром, његове борбе са божијим послаником, у предањима о цару Дукљану наилазимо и на мотив подражавања бога у стварању „неба од мједи”, овнујских кожа или стакла, као и отровне кише која пали растиње (Fabijanić 1964: 378). Уништитељ увек толико прегризе „... *da mu još malo ostane*.” (Grbić 1909: 332), и у том тренутку се свет обнавља. Осим Дукљана, у делокругу заробљеног божијег противника могу се наћи: бик, пас, кумче Светог Илије и Аждаја, од којих Аждаја представља дериват хришћанске представе апокалипсе, док бик и пас очигледно припадају архаичнијим представама.

Предања која говоре о свезаном божијем противнику најчешће се завршавају на следеће начине:

- а) Формулом позивања на вечност: „*И то ће трајати тако вековечно*” (Milojković 1985: 99), „...*Te onje стоји до дана данашњег*.” (Milošević-Đorđević 2004 :252).
- б) Одређеном магијском радњом којом се поновно успоставља целовитост стуба за који је божји противник везан, или се учвршћују вериге, и то: ритуалним радњама заливања⁵ стуба за који је ђаво свезан (Grbić 1909: 332), прекрштањем штапом (Џајкановић, 1985: 74) или пак вербалном магијом: молитвеним речима или певањем анђела (Begović 1986: 189).
- в) Завршним формулама етиолошких предања, указивањем на место где се тренутно налази заробљен божији противник или на указивање доказа у стварности који су сведочанства борбе (и савладаности) божијег противника.
- г) Сликаом пропасти света која се може десити.

Есхатолошка предања се у литератури категоризују и као подврста етиолошких предања (Milošević-Đorđević 2004: XIII), па њихово мешање није уопште изненађујуће. Порекло одређеног топонима или племена везују се за представу великог уништења или помора, што би представљало „локализовану апокалипсу”, чије се одигравање потврђује елементом из стварности, при чему етиолошки део наратива, не само да има експлика-

5 Ова магијска радња заливања, наизглед неповезива, може бити објашњена преко податка који износи Мелетински, да је стуб модернији еквивалент дрвета живота. (Meletinskij 1983: 219).

торну функцију, већ пружа и доказ да се одређена катастрофа одиграла. Противно правилима жанра да у завршном делу нарације успоставе везу са стварношћу, есхатолошка предања су у немогућности да то учине зато што су идејно и садржински окренута ономе што ће се тек догодити, због чега приповедач прибегава употребом финалних формула најсроднијег жанра – етиолошког предања. Осим тога, овиме је испуњена и иманентна законитост жанра предања у приближавању стварности, где фантастична борба доброг и лошег бика, свеца и антихриста или две аждаје објашњава одређеном географском аномалијом (Stojić 2005: бр. 43; Stoilković 2013: бр. 9) или настанком одређеног топонима (Karadžić 1952: Gavan; Kelemina 1930: 287). Оно што је у природи необично, посебно, или на било који начин другачије, било је подобно, и што је најважније подстицајно, за фолклорну имагинацију, тако да је геолошка необичност добијала своје космолошке узроке у циљу изграђивања јединствене и смислене слике света и симболичне интерпретације стварности.

Представа краја света се једнако повезује и са тематски одређеном групом предања о закопаном благу, или се пак наговештава да се ископавањем блага ослобађа зла сила која би могла нашкодити појединцу којем благо није суђено (Filipović 1939: 512) или пак целом свету (Stojić 2005: бр. 51). Ослобађање помора због жеље да се дође до нечега вредног (материјалне или сентименталне вредности), при чему јунак умире, идеалан је облик предања о куги (Lüthi 1987: 240). Евидентна интерполација овог елемента, тј ослобађања помора, у бајци *Петар бега од смрти* (Ристић-Лончарски према Milošević-Đorđević 2004: 17⁶), неминовно потеже смртан исход за јунака. Међутим, док јунак предања прибегава ослобађању помора због радозналости (што је несумњиво део поетике предања) у бајци је овај елемент мотивисан кршењем табуа (преласком преко бразде и посезањем за цветом), чиме се фантастика бајке не урушава, а одлазак Петра оцу магијски сти-мулише и оправдава.

Веровања у долазак краја света су својеврсна сажимања есхатолошке идеје и углавном се везују за знамења којима се наговештава крај света: „*Кад нестане овце и пшенице биће суд божији*” „*Страшни суд биће кад свиње буду из поља полако ишле*” (Škarić 1934: 133). Први пример је изузетно значајан због тога што Чајкановић анализира исти мотив у десетерцу наводећи примере „*Иовчари овце изгубише / Из свијетла челе побегоше*” и „*Кад нестане овце и пшенице / Кад нестане ичеле и цвијета / Настануће последње вријеме*” (Ћајкановић 2014: 201–202). Везе између представа о смаку света у епизи и прозним наративима ту не престају. Веровање племена Куча: „*О Страш-*

6 Нада Милошевић-Ђорђевић узима приповетку из Ристић-Лончарски, *Српске народне приповешке*, Нови Сад, 1891.

ном суду прича се да ће народ на шездесет година унапријед штријети свако зло и неродице (...)” (Dučić 1931: 301) може се корелирати са сликом рата и уништења у епизи „Па ће зулум тежки настанићи / развалиће с’ твоја задужбина” (Vuk II 36) и „Смијеваће у шоне ђулове / те ће наше разбијати традове / И цркви ће распурићи плашна / Смијеваће на аше рашове” (Vuk II 35) или сликом суше и неродице „И не роди вино ни шеница / Ни за цркву часна литурђија / Пуно време за три године / Црна земља испуца од суше / у њу живи пројаше људи” (Vuk II 4), где се на прави начин увиђа развијање веровања у епску слику. У веровању је све садржина, она функционишу по принципу узрока и последице, док је предање наративна форма (Lüthi 1987: 240). Веровања функционишу по принципу условности, неретко постајући изреке или фразе, функционализујући се у свакодневној употреби (Rančenko 2001: 15), али представљају и неприкосновене истине једног погледа на свет у који се не сумња, па се у категорији реалног, истинитог и епистемолошког, приближавају предању (Samardžija 2011: 345). Космички катаклизмични модел запажен је и у фразеологизмима словенских језика и односи се на надлажење митских вода, међутим, без обзира на то што су они детерминисани у значењу *никаг*, своје порекло имају, како у хришћанском миту, тако и у апокрифним и апокалиптичним текстовима (Mršević Radović 2014:61). Осим предања о закопаном благу (Milošević-Đorđević 1971: 192), мотив краја света се приближава и демонолошким предањима, где се демонској фигури Чуме приписује огромна деструкциона снага. Иако се првенствено односи на умирање људи (којих се несумњиво највише тиче пропадање света од свих других бића), Чума у том смислу јесте демонско биће које би на адекватан начин фигурирало силу смрти. Од проузроковања пропасти једног локалитета „... али их је одједном чума све пошешала: није било живих да сахране мртве” у предању из Златановићеве збирке *Љушеж*, или и у „... али се појавила црна чума и побила све сељаке” (Zlatanović 1974: бр. 9), наводећи људе на скривање, отуђивање и лутање, па све до убијања целог човечанства.

Ликови легендарних приповести врло често бивају укључени у нарацију о уништењу света (Милошевић-Ђорђевић 1971: 189). Будући да нису само као трансцедентни ентитети, светитељи из народне религије учествују у овом свету помажући његовом настајању и опстајању. У приповести о кумчету Светог Илије (Сажкановић 1999: 362) мотив светитеља кума изграђује се до аутентичне слике борбе доброг и лошег божанства, чиме се врхунац легендарне приповести, у којој обично догађаје води непоколебљива воља бога, уобличава у божијој профетској реплици о надлазећој борби за овај свет. Предања и легендарне приче често се приближавају другим приповедним врстама (Samardžija 2011: 226). Њихова отворена композиција и чињеница да се често заснивају на једном мотиву (Sirovatka 1987: 233), чини

их склоним интегрисању у веће приповедне структуре, каква је, рецимо, бајка.

Представа краја света се испоставља као значајно садржинско језгро које се развија кроз многе прозне и говорне жанрове, лако се прилагођавајући поетици жанровски блиских наратива, и то културно-историјским и демонолошким предањима, али се на адекватан начин приближава, како изузетно сложеним структурама каква је бајка, тако и једноставним и говорним облицима какво је веровање или фраза. Несумњиво је да садржински план подлеже жанровској трансформацији, где се у појединим примерима губи веза са примарним мотивским извором, тако да представа уништења света остаје присутна само у виду фолклорне имагинације или слике. Ипак, доминација идеје о крају света у предањима у ширем смислу, иде у прилог томе да се у предстојећи крај овог света верује, па је она самим тим, саставни део схватања стварности и коначности живота.

Стара је светина

Насупрот космолошким, есхатолошким митовима (потичући од космолошких) по својој структури и сижеима представљају обрнуто кретање, дакле од космоса ка хаосу (Meletinskij 1983: 229). Говорећи о уништењу света у паганској свести, која се темељи на цикличној представи времена и нужности вечног обнављања (Elijade 1980), важно је споменути и феномен космичких циклуса, повезаних са проблемом усудне људске декаденције и константне потребе космоса да се периодично обнавља. Иако је хришћанско време конституисано као линеарно, постоји разлика између *καρρός*-а, тј. времена које обележава особен однос са богом и ишчекивање спасења у људском смислу ванвременог, и *χρόνος*-а, протицања које се осећа у свакодневном (Renkas 2013: 152). Уводећи аспект интимног комуницирања с богом преко наслуте *каироса* у којем бог обитава, и у које човек улази ступајући у ту комуникацију, хришћанство конституише идеју о индивидуалној коначности која се у највећем везује за феномен Страшног суда, који једнако отвара концепт заједништва и саборности, насупрот паганским представама уништења где се уништавају сви и одједном. У овој разлици велику улогу игра етичка димензија хришћанства, која се заснива на концепту слободног избора, што је несумњиво корак ка концепту индивидуалне есхатологије.

Крај света може претстављати гранични догађај којим се одваја наш свет и наше време од неког претходног света и времена, што се може запазити и на примеру веровања из Чајничча *„Бої дойдушица људима да раде и измишљају шпотог зоће, а кад су већ поспили свему крај ухвашили, онда их*

и ометће. Пошаље поштој и све пројадне, а нови људи морају понова измишљати старо.” (Ђорђевић 1958: 124).

На вери у савршеност божанственог поредка заснована је, како представа хришћанског раја, античко *aurea aetas*, тако и индијско сегментирање светог времена на четири уге. Паганске представе обећавају повратак на савршено доба због цикличног устројства времена, при чему се нужност обнове испоставља као неизоставан исход те цикличности (што условљава чињеницу да крај света неко људско биће мора преживети и започети цивилизацију поново, и то најчешће пар *нових прародитеља*), док хришћанска парадигма, у свом подразумевању јединствености овог света и линеарно конципираног времена, то једнако обећава али на изван материјалном нивоу — у постегзистенцији. Неминовност космичких циклуса значи једнако уништење за сваког човека јер је деструктивно својство увек присутног и сублимираног хаоса принципијелна детерминанта космоса, због бинарне опонираности на којој се успоставља митско мишљење.

Квалитативно другачије представљање света пре нашег у основи је ту да подсети на тренутну декаденцију, да истакне да је могло боље, да је уништење које следи на одређени начин последица корумпираности којој тежи људска природа. Време *када је било правде на земљи* (Bosanska Vila 1887: 76), када је човек уживао услужност природе (Ђорђевић 1988: бр. 363), када је хлеб растао на дрвећу (Kelemina 1930: 285), када је уживао повластице од стране божанства, живео близу неба да га је рукама могао дотаћи (Ђорђевић 1958: 553), завршава се или уништењем, божанском казном због грехова, или непоштовања утопичног света који је човеку дат на уживање. Садашњи свет је, сходно томе, и казна и опомена, једна етапа декаденције пред потпуно уништење.

За представе утопичног доба везују се специфичне формуле које сугеришу на то да је одређено време прошло, што представља својеврсне микроозначитеље сегментирања људског времена, а самим тим и света, истовремено, побуђујући сугестије о томе да ће се приповедати о свету другачијем и претходном нашем. У даљем их наводимо по фреквентности: *У неко старо доба (време) (6)*, *У иочешку (2)*, *Неки иуш имали су⁷ (1)*, *Каг је свети иостао (1)*. Њихова блискост са уводним формулама етиолошких предања је очигледна.

Слике прошлог времена које више не постоји могу се остваривати у многим наративним и структурним варијацијама, од анегдотских сижеа о лењој жени због које божанство одлучује да природа више не служи човеку (Ђорђевић 1988: бр. 363), преко развијеног фабулата где се постојање прошлог света доказује топонимима, човековим телом које је било веће или

7 У значењу „било је”.

неким предметом који је случајно преживео уништење и залутао у наше време (рецимо, огромно зрно пшенице) или пак у сложеним и прилично напетим структурама каква је приповетка о нестанку правде на земљи (Bosanska Vila 1887: 76).

Овакви наративи о пропасти света, баш као и савремене фолклорне представе апокалипсе, полазе од тога да је баш ово време последње, да после њега нема више ничега (Panchenko 2001: 13). Ћудљиво божанство које се нуминозно јавља као глас из облака и кажњава човекову свесност о богатству које поседује (Милојковић 1985: 66), дивовски људи које смењују *пискавци*, лошији људи, који неће ничему моћи да препознају вредност (Ђорђевић 1988: бр. 369), или дрва која сама долазе човеку пред врата, тј. слика природе која удовољава човеку, све док човек не престане да је цени (Ђорђевић 1988. бр. 363), слика људи у будућем времену који ће бити тако ситни „*да ће под паш-раји хладовати*” (Ђушић 1931: 301), део су фолклорне имагинације о свету пре нашег који је претрпео уништење, али и изграђивање слике о будућем, где ће се деволуција наставити.

Важно је осврнути се на улогу дивова у наративима о крају света. На основу етимолошке анализе, Чајкановић истиче да су дивови имали много значајнији културолошки статус, тј. да нису припадали само фолклору већ су били део народне религије. Словенске заједнице су потиснуле ово биће у позадину остављајући му неколике функције углавном везане за епизодне улоге у бајкама или их везујући за делокруг противника у сижеима где јунак треба да их насамари, при чему они испадају спори и глупи. (Џајкановић 1994: 272-276). Етимологија речи *див* везана је за одреднице *чудесан* и *необичан*, док се у низу рукописа и поучних слова против паганства име Дива често спомиње уместо словенског божанства Симаргла (Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: 153). Везујући њихово постојање за неко давно прошло време, ова Чајкановићева замисао о њиховом потенцијалном божанском статусу би могла бити изнова отворена. Боголики становници земље који више не постоје и фрагменти њиховог света који допиру до нас кроз неколицину предања која сведоче о постојању бољег и савршенијег света од нашег доказујући деволуцију људске врсте, уобличавају се у форми дивова. *Неки кошчати људи-дивовије* личе на нас, али су и другачији, предање изазива утисак о њиховој отуђености, иако до самог сусрета са њима долази углавном у бајковним сижеима; они су овде само слика којом се поцртава њихова другост и њихова сличност истовремено.

Посебност *слика прошлог времена* у односу на *наше* је у томе што оне немају никакве заснованости у историјским чињеницама нити стварности, њихово исходиште је део веровања у то да је свет једном морао бити бољи, да је веза човека и божанства једном морала бити јача, наде у савршенство

космоса који пропада човековим отуђењем од њега, као и потребом да њиме влада преобликујући га према себи; дакле оне су симболичне.

У даљем постављању контраста између некадашњег и садашњег времена у функцији оног који тумачи разлике и констатује промену, често се поставља својеврсни познавалац Библије (Ranchenko 2001: 14), на шта наилазимо и у нашој грађи: „*Ушо доба неки пој чиишао књију, а кад та је неко зашишао шша оно чииша, он је одговорио...*” (Џајкановић 1999: бр. 137). Из наведеног текста, јасно је да увидом у посебну књигу, медијатор сазнаје како ће изгледати свет у будућности и констатује етичку декаденцију, док се наредни део предања односи на то да је то *зло време* управо ово садашње.

На основу наведених примера и тумачења може се закључити да имгинација пропасти света не мора нужно имати футуристичко усмерење, да она једнако може значити тренутак преласка из једног циклуса у други. Многи есхатолошки наративи везани за паганско религијско мишљење подразумевају обнову човечанства након уништења, или пак смену циклуса, при чему је важна последица тог смењивања опадање људске моралности и умности, смањење трајања људског живота, или физичко смањење човека (Елијаде 2004: 68), што налазимо и у нашој грађи.

Без обзира на то што хришћанска мисао утемељује идеју о уништењу света у оптимистичком осећању коначне победе правде и добра, постоји оправдан страх од пропасти материјалног света у оквиру народне религије. Магијске радње којима би, барем привремено, било могуће одложити само уништење чест су гест везан за предања о земљотресу. Изостанак есхатолошког оптимизма важан је, колико због уочавања разлике између канонског, институционализованог хришћанства, и свакодневног или фолклорног промишљања и праксе хришћанске догме, и њене интерполације у наративе усмене књижевности, тако и због стила предања, који подразумева овакву стрепњу од непојамности божанствених сила и њихових намера.

Уништење света које је смештено у митско сакрално време је догађај који се у наративи остварује ванвременским презентом *Земља се држи на коли, а тај коли гризе целу годину бик* (Ђорђевић 1988: 345), *Земља стоји на једном стубу за који је привезан ђаво*. (Грбић 1909: 332). Изузетно је важно инсистирање на томе да нема грисе стуб, гране или стабло у току целе године, тј. до последњих граница пред рушење када се дешава божанствена интервенција при чему се стожер света обнавља. Уништења света се подразумева или као могући или као нужни догађај, чиме се несумњиво смешта у временску димензију будућег.

Периодично одлагање уништења света врши се магијским ритуалима ударања чекића о наковањ везан је за сижее о свезаном божијем противнику, и то у следећим чвориштима годишњег циклуса „на празник” (Милојковић 1985: 99), или на Бадњи дан (Ђабјанић 1964: 364), на Ускрс (Милошевић-Ђор-

đević 1988: br. 345) што умногоме упућује на обнављање света какво се догађа у космолошким обредима приликом прославе Нове године, о којима пише Елијаде. Ову ритуалну радњу може обављати и неки божији експонент (на пример, Свети Петар) чиме се ова архаична ритуалност преобликује у хришћанске оквире и замењује радњом прекрштања штапом.

Небеске висине и земаљске дубине

Размишљање о свету после његовог краја може бити једнако неухватљиво колико и апстрактно. Схватање апокалипсе као метафоре нестајања (Petković 1984: 42) доводи до тога да пред себе ставимо захтев ка имагинацији празнине, или прецизније, настајања празнине. Међутим, у фолклорној имагинацији представљање нестајања света или његовог декомпоновања и поновног повратка у хаос, иако представља прави изазов, није немогуће. Простор пустоши је у том смислу простор непознанице, без човека, без природе, без реда, без било чега што би упућивало на космички поредак и живот.

Уништење (Дукљанинових и Гаванових двора, проклетих села, имања одређене породице) мотивисано је истим разлозима којима се мотивише и крај целог света у есхатолошким предањима. Осим тога, истоветне фолклорне слике уништења упућују на то да локализована апокалипса има метонимијски карактер.

У Томпсоновом индексу фолклорних мотива под одредницом А 1000 – А 1099 насловљену *World calamities and renewals* потврђује се закључак о томе да, без обзира на опсег уништења, последице бивају идентичне.

Иманентна поетика етиолошких предања условљава прецизно одређење простора на којем се дешава уништење, што доводи до тога да се краја света локализује, при чему се деструктивној сили постављају лимити. Сижеи са локализованим уништењем имају следећу структуру: представља се село (понекад се инсистира на његовом благостању), одједном или услед великих грехова чума или неки друга форма у виду *deus ex machina* се појављује, а наратив се може завршити на два начина: уништавањем Чуме ритуалном праксом или локализованим помором, од којег се успевају спасти један или два члана заједнице – сведоци уништења (Zlatanović 2007).

Иако је помор везан за само један аспект уништења овог света у Откривењу Јована Богослова, у наративима усмене књижевности о пропасти света он заузима изузетно значајно место. Црна лица оболелих од куге или оних који од куге беже⁸ (Tanović 1927:240) реалија су која знатно утиче на

8 У изворном тексту заиста није јасно да ли су се *црна лица* оних који су побегли па се вратили, или оних који су остали и неминовно умрли.

симболичко уздизање ове болести на већи ниво. У демонолошким предањима Куга се антропоморфизије и њено обитавање се везује за просторе *преко мора*, (Ћајкановић 1994: 277), за простор „*негде далеко на крају света*” (Зећевећ 2007: 88), или се вербалном магијом изгони на острво. Бог помор шаље у људску земљу у виду казне за грехове (Ћајкановић 1994: 281), при чему море свет саме (Тановић 1927: 241) или у групи (Милојковић 1985: 55).

Велика деструктивна снага која се везује са кугу, изједначавање са великим помором који прети опстанку човека, представљајући саму *нечисту силу смрти* (Мршевић Радовић 2014: 192), њена повезаност са светом мртвих измештеном преко воде или на острву, као и *њен полазак са све четвори стране света*⁹ имплицитно упућује на то да је њен задатак уништења човечанства темељит и унапред одређен, што појачава везу са представом краја света. Иако *народ нема никаква одређена појма о одређењу човеком на земљи* (Ѕкарић 1934: 253), увиђа да постоји опасност од таквог незнања зато што се човек налази у непознаници пред ђудљивошћу бога, што есхатолошки наративи искоришћавају у сврху мистификације природе и успостављању њених сила у одређењу другости. Узимајући у обзир просторне осе на којима се успоставља свет у фолклорним наративима, може се закључити да помор долази из следећих праваца:

- а) вертикална оса: долази одоздо, из такозваног доњег света или пак отвора који симболично представљају пролаз у доњи свет: са гробља, из бунара, језера или испод камена.
- б) хоризонтална оса: долази са запада.

Везивањем симболичности истока и запада за дневни циклус изласка и заласка сунца, остварују се бинарне опозиције које везујемо за хоризонталну осу: горе : доле; десни : леви; мушки : женски; добро : зло, од којих се на последњој изграђује најбитнија симболика, при чему исток представља све што је свето, правично, у благостању, изобиљу, што је животно и исконско, а запад нечистоћу, сиромаштво и смртност (Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: 231). Осим у симбологији усмене прозе, ово повезивање истока са светлошћу и принципом добра, уочљиво је и у једноставним облицима *Сунце на исток, бој на помол!* (Дућић 1931: 331), као и у народним веровањима где *Помрачење месеца предсказује зло Турцима, а помрачење сунца предсказује зло хришћанима* (Filipović 1939: 510; Grbić 1909: 332), а потом и у примеру: *Na sodni dan bo svetil devet sonce* (Kelemina 1930: 316). На основу свих примера примећује се колика је важност соларног принципа за представу позитивног принципа, као и то толико да се понекад рођење сунца повезује са рођењем бога (Begović 1986: 185), при чему његово одсуство у виду помрачења, несумњиво изазива надолазак мрака

9 Ћајкановић, уз низ напомена о куги, напомиње и ову особину .

који се везује за празнину и уништење, а понекад и за саму пропаст света (Ђорђевић 1958: 44).

Царство мртвих се у народној религији Срба смешта „негде далеко”, „тамо где сунце залази”, „преко мора”, „дубинама земље”, или пак „на небу” где се у последњем већ укључују симболичке одреднице хришћанског простора (Bandić 2008: 77). Ово просторно симболичко дистанцирање од света мртвих, одржава бинарну опонираност између егзистенције живих и егзистенције мртвих, која се укида у тренутку уништавања света. Горњи и доњи свет у есхатолошким митовима постају један. Долазећи са запада или из доњих пространстава, у виду великог помора или деструктивне силе, може се претпоставити да је позиционираност царства мртвих умногоме одредила правац откуда долази уништење. Према вертикалној оси простор се сегментира на три основне космичке равни, и то небо, земљу и доњи свет (Elijađe 1991: 88). Канали између ове три равни отварају се у оба правца у овом тематском кругу наратива, тј. и на горе, ка небу, обитавалишту божанства (преко верига које висе са неба, или у одређено време, рецимо за Богојављење) и ка доњем свету (преко бунара, вира или гробља). Симптоматично је да сила уништења долази из оба правца, и од горње равни, тј. са планине (Milojković 1985: 66) и из доње (Stoiljković 2013: br. 8, 9), што чини опстанак овог света много више неизвесним.

Изузетно интересантна просторна модулација *оси́рва* у бајци *Петар бега од смрти* изграђује се на идеји нужног постојања уточишта. Ранохришћанска традиција, поведена фолклором или народном традицијом и паганизмом, рај или пакао смешта на земљу, и једно од таквих простора било је и острво, како наводи Мирјана Детелић тумачећи фигурацију острва у бајкама. Специфичност митске воде (која окружује острво) је у томе што има лиминални положај, демонске чуваре, табуисани предмет или својство земље коју чува, а којој једино може приступити невероватан јунак демонског или чудесног порекла (Detelić 1992: 98). Изолираност острва повезана са одсуством протицања времена чини овај простор специфичним хронотопом, при чему се његово значење успоставља на бинарној опозицији према копну са којег Петар бежи: копно (земља) : острво; пролазност : вечност; смрт : живот; крај света : сигурно уточиште. Преко овако постављених опозиција, Петров подвиг постаје потрага за бесмртношћу, тако да се ова бајка отвара према митовима који тематизују човеково задобијање и губљење бесмртности, од којих је свакако најегземплярнији од њих наративан у Епу о Гилгамешу, симболично отварајући психолошку склоност ка имажинирању земље у којој време не постоји, какве су рецимо, и сама представа Новог Јерусалима и других постегзистенцијалних митских градова.

Долазећи у „врло лепу башту” Петар упознаје „врло лепу девојку” која долази ту у зору да бере „много лепог и разноврсног цвећа”, где ова сведена

бајковна естетика, на уопштен и неспецификован начин, што уосталом и детерминише стил бајке, ипак упућује на велику симболичку вредност простора у који јунак улази. Представа раја у фолклору често се везује за простор велике баште пуне цвећа (Тановић 1927: 313), и на другом месту, као велика градина пуна цвећа и воћа (Milosavljević 1913: 299). Тумачећи врт као архетипску представу, треба истаћи да он представља, не само идилично, заштићено и чедно место, већ и оплемењен и сакрализован простор, тако да место сусрета са девојком, са којом је осигурана бесмртност, у оваквом окружењу постаје разјашњен (Требјеџанин 2008: 456). Нарушена равнотежа у овој бајци је у самој Петровој одлуци да бежи пред помором, јер „*сваки је морао умрејти*”, тако да је сам исход бајке, тачније, јунакова смрт, повратак пролазности, људској суштини и судбини, повратак симетрије у свет ове бајке. Бајка се тиче човека, а предање онога што се дешава човеку, лапидарно закључује Лити (1983: 239). Ова бајка, у кључу њој иманентне симболичности, представља психолошку драму сваког, али и драму последњег човека на свету.

Изузетно заступљен хронотоп језера у предањима о уништењу света позива на додатно тумачење водених простора у есхатолошким наративима. Језеро је у прасловенским заједницама било простор који је у себе могао да прими велике грешнике, чему сведоче и бројни примери из народне епике, али је конотацију култно нечистог простора добило захваљујући хришћанској трансформацији (Detelić 1992: 105). Сходно томе, језеро је у словенским заједницама имало обележје граничног простора према паклу, подземљу и хтонском свету, при чему је чудовиште у том језеру имало функцију међусветовног чувара. У бајци, како и предању, простор језера је место појављивања демонских бића, што је проистекло из народних веровања и уопштено својстава воде у словенској култури (Radulović 2009: 42). Понекад описано као *млачиштије* или *мочварно место* (Stoiljković 2013: br. 8), још директније упућује на простор који је култно нечист. У споменутом етиолошком предању не постоји експлицитан опис хтонског чувара језера, и у том одсуству, људи се плаше воде саме, непознајући јој намере и моћи. Бацање стоке у водене отворе „*га се не (би) отвори(ло) Врпче*” може симболизовано представљати сурвивал животињске жртве сили која се налази у језеру, а која, због своје потенцијалне деструктивне снаге прети селу. Свест о чувару/господару воде који је невидљив и који одређује њено кретање и ток забележена је и у скопским веровањима (Filipović 1939: 505) и у Косовском поморављу (Stoiljković 2013: br. 8). Ипак, у усменој књижевности немањ која се налази у језеру видљива је, и ту је зато што нешто чува (Detelić 1992: 94), а та немањ, повезана са представом уништења је у највећем броју примера *водени бик*. На први поглед збуњујућа номинализација овог митског бића може бити разјашњена уколико се узме у обзир: да номинација

животиња може изграђивати слику уз помоћ које је могуће сазнати особине одређене животиње, као и да је словенској народној традицији понекад својствено именовање једних животиња преко других на основу разних сличних обележја која им се приписују (Gura 2005: 20).

Бик је животиња на коју се врло често наилази у есхатолошким предањима, било да се он везује за језеро и тада именује као водени бик, или представља земљин стожер у космичком моделу (Ђорђевић 1988: бр. 345). Синоними за воденог бика јесу *водени тушићер* (Gura 2005: 20), *исподска ишница* (Gura 2005: 63). Ове импликације су значајне зато што упућују на то да се у словенској народној традицији водени бик схватао, на скоро идентичан начин као и змија, аждаја или ала: везујући се за простор језера као аждаја¹⁰, а повезујући се са природним непогодама попут але (Zečević 2007: 566). Одабир бика за митску неман може бити реалистичка супституција але, јер је јасно да је у контексту предања важно ојачати везу са стварношћу колико је то могуће, и(ли) исијавање архаичне представе митског бика космофора, којој се придодају и атрибуције звери хришћанске апокалипсе. Предања која тематизују деструктивност *воденог бика* везана су за кризне периоде, где њихова појава може постати знамење предстојеће несреће (Ђорђевић Белић 2013: 110), или где може бити потврђена њихова космогонијска конотација (Ђорђевић Белић 2013: 105). Генетичку везу предања о воденом бику који захтева жртву, са иконографијом митраизма првобитно је изнела Љубица Зотовић (Ђорђевић Белић 2013: 114), заснованој на сцени тауроктоније изузетно значајној у оквирима споменутог култа, који је постојао на балканском простору, а где је Митра задржао све функције којима је још у постојбини био обележен (Zotović 1968: 71).

Враћајући се архаичном космичком моделу о свету који на леђима носи одређена животиња, може се рећи да четвороугаони космички модел произилази из космогонијских митова о земљи подигнутој из океана, тј воденог хаоса (Meletinski 1983: 220). Бикови који на леђима носе четвртасту плочу која представља земљу репрезентативан је космички модел који се може запазити и у нашим есхатолошким предањима (Milosavljević 1913: 391; Tanović 1927: 432; Dučić 1931: 331).

Незасићо чудило какав је водени бик, уколико се не умилостави жртвом сам долази по своје крадећи стоку од сељака, и обично се овакав сиже окончава борбом два бика: „нашег” чији се рогови посебно ојачавају за ту сврху гвожђем и „страног”, демонског бика из језера (Milojković 1985: 16; Stoiljković 2013: бр. 9). Побеђује добар бик и стихија је умирена, а као доказ те борбе наводи се кулминација у виду етиолошког предања.

10 Мирјана Детелић детаљно анализира везу између језера и аждаје у својој студији *Митски просјор и епика*.

Пресечене, хоризонтална и вертикална оса дају апстрактну структуру простора на којој се изграђује представа о свету, међутим, представе простора зависе и од поетике жанра. Представе „оног света”, откуда долази помор, у такозвани „кутин вилајет”, далеко од света (Zečević 2007: 89; Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: 583), или пак где је једино могуће преживети помор (острво), смештају се на хоризонталној равни. Хоризонтална раван у предањима не отвара просторне могућности раја и пакла, она је везана за средњи свет човека који је, за разлику од бајке, једнако отворен и на горе и на доле. На том пољу се и дешава догађај краја света: „... *и он (Антихрист) ће изићи озго, а ти ћеш (Свети Илија) саћи доље, те ћеће се вас два љобити...*” (Чајкановић 1999: 362), што сугерише на то да се коначна борба у имагинацији приповедача предања догађа, нити на небу, нити у подземним пределима, већ на средњој, могуће неутралној земљи средњег света.

Слика пропасти света

На основу тематских комплекса могуће је говорити о четири врсте есхатолошких предања у српској усменој традицији, и то: она која се везују за биографије позитивних и негативних божанстава, предања о поремећају распореда и равнотеже природних сила, пропаст света услед рушења религиозног морала или везивање мотива пропасти света за конкретан историјски догађај или епоху рушења цивилизације (Milošević Đorđević 2000: 124). На основу изграђивања идеје последњег времена у епским песмама, тачније преовладавања архаичних представа везаних за космогонијски и есхатолошки мит или директног везивања за конкретан историјски догађај, Пешикан-Љуштановић размишља о две групе песама са овим мотивом (Pe-šikan-Љuštanović 2007: 133-134). Ове две типологије испостављају се као веома значајне за анализу слике пропасти света представљајући важну полазну тачку у тумачењу.

Постоје извесне разлике у томе на који начин се представља слика уништења света, а које се могу засновати на неколико критеријума, од којих би најзначајнији свакако био однос реалистичног и фантастичног, а затим и различите групе мотива и фолклорних личности који учествују у изградњи слике пропасти света, и напослетку критеријум учешћа или неучешћа човека у самој представи уништења. Сходно овим критеријумима требало би истаћи три различите слике уништења света: митске слике, слике артефицијалног неба и слика уништења материјалног света човека.

Космички модел је представа реда у сакралном времену и простору, која се представља преко аутентичне симболике утемељене на бинарној опонираности космизираних територије и ненастањеног хаотичног про-

стора (Eliјade 1980: 82). На овој опозицији се изграђује симболична слика света и у српским предањима где се хаотично, ненастањено поднебље представља акватичком симболиком, и то као густа жута¹¹ вода (Milosavljević 1913: 391) или као песковито море (Begović 1986: 189). Погубност ове воде за свет је њен важан аспект за представу уништења: „... у њ да угазиш, више никада не би свијешта видио”.

Два изузетно заступљена космичка модела у српским прозним наративима су представа о свету коју држи животиња и слика дивовског космичког дрвета. Први модел је универзално заступљен у целом свету¹² и везује се за процес издизања земље из воде која представља хаос, док је други модел света један од најзаступљенијих (Meletinskij 1983: 216).

Претпоставка да слика животиње која носи земљу и сиже о настанку земљотреса припадају различитим фазама народне религије (Zečević 2008: 564) иде у прилог томе да се једна архаична космолошка слика може адаптирати у етиолошку сврху. Земљотрес је у том смислу природна појава која се јако често везује са пропашћу света, метонимија потпуног уништења. У случају оваквог сижеа човекова егзистенција и његово деловање у овом свету немају некакво дејство на саму чињеницу да ли ће до уништења доћи, тако да се неизвесност повећава, а склоност ка пропадању космоса, измешта у сакрално време и простор.

Животиње у словенској народној традицији имају могућност изазивања природних непогода: змија која затвара изворе или изазива помрачење сунца, риба која удара репом изазивајући земљотрес што је фолклорна слика која се јавља у закарпатском фолклору (Gura 2005: 62), али је можемо везати и за јужнословенска фолклорна веровања која објашњавају настанак земљотреса (Kelemen 1930: 282). Ово веровање везује се за заједнице Срба муслиманске вере Сретачке жупе. У овом предању земља *седн на води* у којој се налазе риба и во, а у предању из Хомоља земља *стоји на воловима* (Milosavljević 1913: 391). Прво предање је несумњиво у већој повезаности са космогонијским мотивом издизања земље из воде, док је у другом примеру веза готово непрепознатљива. Тихомир Ђорђевић, истражујући овај космички модел, компаративном анализом долази до тога да је он оријенталног порекла (Ђорђевић 1958: 121).

Четвороугаони модел света произилази из космогонијских митова о земљи која се издиже из воденог хаоса, и неретко се ослања на животиње

11 Жута вода има хтонску симболику и у словенским народним бајалицама (Radenko-
vić 1986: 25).

12 Мелетински наводи да се трагови зооморфног, а потом и териоморфног модела
света (прецизније Земље) могу пронаћи у култури северноамеричких Индијанаца,
у Индији, код сибирских народа, јерменско-иранским, скандинавским и другим ми-
товима (Meletinskij 1983: 216–217).

на сваком углу. У српском есхатолошком предању као четири ослонца света стоје четири бика (Milosavljević 1913: 391). Слично веровање о бику као ослонцу земље може се запазити у алтајској, муслиманској и индијској традицији (чиме се уосталом и потврђује запажање Тихомира Ђорђевића о источњачком пореклу овог космичког модела), док је у нашој народној култури ово веровање забележено у Хомољу, Скопској котлини и Зети, дакле у јужним крајевима (Milosavljević 1913, Filipović 1939; Dučić 1931). Увођењем још једне (север – југ) осе отвара се симболика страна света, тако да бикови који држе земљу постају спецификовани, бојом према којој добијају имена: *џарона (запад)*, *црвенко*¹³ (*исток*), *плава* (*југ*) и *белоња (север)*. У овом случају долази до спајања различитих кодова, кода боје, животињске врсте и стране света, што је својствено и словенској култури (Radenković 1986: 3).

Боје су један од елемената изузетно значајних у представности модела света (Radenković 1986: 3). Бела и црна боја могу бити у антонимичном односу, на основу чега се изграђује низ бинарних опозиција, али се могу наћи и у идентичном контексту и имати сличну конотацију (на пример, у погребном обреду), док црвена стоји у контрасту са њима успостављајући се као садржина наспрам беле и црне које су одсуство сваке боје (Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: 43). За разлику од црне боје која увек упућује на смрт, мрак и на хтонско, бела и црвена боја могу упућивати на обе крајности, тј. како на позитивна, тако и на негативна значења. Комбинација црвене и црне карактеристична је за представљање митолошких ликова (Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: 44), што је несумњиво утицало на избор боја за бикове који ће носити свет. Плава боја симболише небо и трансценденцију, у многим културама, тако да је претпоставка да исто значење има и у овој фолклорној слици. Оваква слика света би своје порекло могла имати и у апокрифима, који опет, могу црпсти симболику и сликовност из архаичнијих представа. (Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001:164). Пuteви кретања есхатолошких симбола могу бити врло замагљени, поготово када се у генетички процес укључи и апокрифна апокалиптична литература, која сублимално и лиминално утиче једнако на интерпретације у народним религијама, али и опстаје у динамичном односу са канонским текстовима током вербалне религијске праксе и преко ликовних представа.

Дрво као симболична слика космоса условљава трихотомну поделу простора по вертикалној и хоризонталној оси (Meletinski 1983: 217; Elijade 1991: 88), при чему небо бива представљено крошњом, доњи предели корењем, а сама средња земља припада човеку и видљивом свету око њега. Овај ши-

13 Уп. са српском загонетком: *Ђе наш црвенко лези, онђе џрава не ниче (вајџра)* (Radenković 1986: 16).

роко распрострањени космички модел може бити везан за различиту врсту дрвета, које у датој култури има посебан статус у свету флоре, постајући својеврсни сакрални артефакт. Било да је у питању јасен, храст, ариш или глог, његова космичка улога је у држању неба (Meletinski 1983: 216), док је значајна имагинативна специфичност овог модела у симетрији.

Осим апотропајонске улоге и функције у народној медицини, глог је имао изузетно важну улогу у космичкој симболици Словена, представљајући се као осовина космоса или космичко дрво (Џајкановић 1985: 74). Једно јединствено предање о глогу као космичком дрвету наводи неколико аутора (Џајкановић 1985: 74; Nastić 2007:73; па чак и Попа у својој антологији фолклорне фантастике *Поноћно сунце*), где друга два аутора вероватно за извор узимају Чајкановића, од којих први и чини паралелу са скандинавским Игд-расилом. Још у само једном предању можемо пронаћи фрагмент веровања у космичко дрво, и то у Grbić 1909: 332, где је спроведена супституција космичког дрвета космичким стубом. Космички модел у облику дрвета је само једна варијанта за успостављање оса света, а на чију манифестацију можемо наићи и у бајкама, када се уобличава у изузетно симболичну фолклорну слику *дрвета у чијем је корену змија, а у крошњи птица* (Radulović 2015: 59–60). Иако смо га детектовали у само једном предању, овај модел света, уз помоћ његове имагинативно-визуелне моћи, бива изузетно присутан у бајкама, јужнословенској лирици и веровањима о чудесном дрвећу (Radulović 2015: 60–79). Ова вегетативна представа очигледно није наишла на плодно поље када се ради о жанру есхатолошких предања, док је са друге стране представа о стубу на којем стоји земља изузетно заступљена.

Црни пас који гризе стабло глога, на којем стоји земља слика је која се може поистоветити са свезаним божијим противником везаним за земљин стуб. Идентична есхатолошка садржина се приписује и једној и другој слици, а сама разлика се своди на амблемску и симболичну представност.

Симболика флоре и фауне (глог и пас), наспрам слике Антихриста и стуба, може се тумачити као архаичнија и више везана за натуралну симболику, док би друга слика несумњиво била део христијанизоване представе и легендарних приповедака. Стуб је еквивалент космичког дрвета, било да је у питању стуб земље или стуб(ови) који држе небо, а који опет могу бити транспоновани и у слику планине (Meletinskij 1983: 219). У варијанти (Ђорђевић 1988: 346), земља стоји на колцу који глође бик, што је још једна симболичка интерполација, настала очигледно изузетно важном улогом бика у уништењу света.

Приповести о Дукљанину који постаје свезан божији противник, познају неколико тематских варијаната. Иако је најзначајније тумачити слику лажног неба чија ће киша спалити свет, а које Дукљанин гради у инат Богу, остале тематске варијанте завређују да буду споменуте зато што утичу на

фигурацију Дукљанина као Антихриста и изазивача пропасти земље. Варијанта о женидби сестром коју задобија у такмичењу са рођеним братом (Šaulić 1922: br. 97) развија двоструки табу како инцеста, тако и општења с мртвима, али и упућује на архетип братоубиства, којем претходи надметање браће у *вађењу воде истог Подгорице* и грађењу града. Његово дејство у подземљу и манипулација водом, као и његовим поистовећивањем са циганским царем Пенгом, као владарем паганске земље који мора бити уништен, појачавају хтонско дејство његовог лика, које је несумњиво увек присутно у наративима о њему.

Борба са божијим послаником и такозвани мотив *крађе и прекрађе сунца*, отварајући соларну симболику, уздиже Дукљанина на космички раван, који према тумачењу неколико аутора (Веселин Чајкановић, Милан Мајнзер, Аница Савић Ребац, Фабијановић Радмила) упућује на присуство неоманихејске мисли у српској народној култури. Пагански политеизам који може једнако да отвара могућности дуалистичких принципа, који би могли бити остварени у теомахијским митовима, као и балканске и источнословенске легенде дуалистичког типа, основа су тумачења епске песме *Цар Дуклијен и Крстишић Јован*, где напоследку Савић Ребац доказује, пажљивом мотивском анализом, да постоје трагови јужнословенског богумилства у овој песми (Savić Rebac 1966: 91–93), при чему посебно истиче побратимство са богом (које је словенска фолклорна варијанта ђавола и бога као браће у неоманихејском учењу) или божијим експонентом, рођење и надметање, тренутак стварања. Једно предање из Бољевачког среза које наводи Грбић Саватије би се једнако могло на тај начин спочитати неоманихејској тематици, због два важна мотива: братског односа бога и ђавола и мотива ђавољег грижења стуба не би ли се ослободио, при чему ће свет бити уништен:

„По народном веровању земља стоји на једноме ступу, за који је привезан ђаво. Тај ђаво био је Божији браћо, ња се бој нешто на њега наљути и веже за тај ступ. Да би се ослободио ђаво тризе зубима тај ступ ња кад толико претризе, да му још мало остане, он почне да сеца (шресе) ступ, да би ња преломио, земљу оборио у воду, и себе ослободио.“ (Grbić 1909: 332).

Ово питање не само да покреће проблематику (не)постојања неманихејских учења и њихове интерпретације из перспективе романтичарских, посторомантичарских, двадесетовековних и потоњих проучавалаца културног живота Балкана, већ се везује и за питања око културних идентитета Балканских народа, што несумњиво доводи до идеолошких и политичких конотација какве би могле произаћи (и произилазиле су) при опредељењу за једну од две могућности (Radulović 2015: 150–153). Проблем постаје још сложенији када се укључи свест о трансферу између писане књижевности

и фолклорних представа. Тим трагом, а зарад постизања широке перспективе, важно је истакнути следеће: наведено предање и споменута песма садрже дуалистичку идеју која не мора бити везана искључиво за неоманихејска учења (о источњачком утицају на специфичне моделе света је већ било навода), Апокалипса (па самим тим и представа о уништењу света) била је изузетно значајна у неоманихејским учењима, али је једнако присутна и у есхатолошким митовима, који, све су прилике, јесте постојао у српској народној култури. Сам мотив изградње лажног неба можемо пронаћи и у Томпсоновом индексу митолошких мотива, и то најпре у А 63.7 Rebel god is author of all poisonous things, са подтипом А 63.7.1 где се стварање посебно повезује са отровном водом, што га чини индоевропским наслеђем.

Од претпоставки и позитивистичког истраживања о Дукљанину као аутентичној историјској личности, преко хришћанског грешника чији се делокруг шири све до фигуре Антихриста и кршитеља антрополошких, етичких и метафизичких табуа, фрагмената неоманихејског учења у космолошком надметању са анђелом, Дукљанинова улога у пропасти света се најдиректније везује за улогу *лажног створитеља* и изградње вештачког неба. У предању из Зете у којем Ђаво даје предлог о томе на који начин би преклопио земљу уз помоћ греда, шунтулија и грабљења (Šaulić 1922: br. 95), сиже се не развија у правцу слике пропасти света, али је важно запазити мотив лажног неба, који је идентичан другим предањима о Дукљанину као створитељу (Fabijanić 1964: 361). Небо се у српским веровањима неретко представљало као тврда материја (Dučić 1931: 331), као што је утемељено и у индоевропским наслеђем (Detelić 1992: 20) тако да је ово веровање на аутентичан начин искоришћено и у овом наративу. Вештачка киша коју производи овакво небо пали сво растиње и уништава свет.

Необичне природне појаве, као својеврсне неправилности у природи упућене су човеку на читавање значења. Ова знамења представљају изузетно значајне мотиве претходнице самој слици уништења која представља језгровиту симболичну садржину, а на чему се изграђује сложен апокалиптични имагинаријум. У слици апокалипсе једнако учествују и природа и човек; и деструктивне елементарне силе ватре, преко мотива огња и великог пожара, и воде, којој се приписују како отровна, тако и разарајућа својства, тако и представе човековог устајања против човека у догађају рата, демонски бестијаријум, али и различите архетипске представе какве су велика змија и црни пас.

Под претпоставком да је свет савршен и осмишљен, очекивање краја света употпуњује идеју постојања човека као духовног бића. Ипак, значајно

је да, како секуларизацијом есхатолошког концепта, као и контаминацијом идеје о потпуном уништењу са архаичнијим представама од хришћанских, наративи о крају света не изостају ни из савременог фолклора, ауторске уметности, али ни популарне културе.

Из антрополошке перспективе важно је разликовати индивидуалну есхатологију која почиње да се развија уз хришћански концепт слободног избора, и универзалну есхатологију која се односи на крај историје, а које се заснивају на веровању у постојање трансцедентног света, дестинираног моралног система и промисли, тј божије могућности интервенције (Томашевић 2016: 177).

Велика разноврсност есхатолошких наратива и њихова већа присутност у култури може се повезати са периодима великих криза, или пак са тренуцима приближавања симболичних датума, док се у супротном налазе на маргини интересовања (Томашевић 2016: 186–189). Ескапистичка функција есхатолошких наратива би, осим епистемолошке, која је иманентна жанру предања и мита, могла бити истакнута. Обећање будућег поправљања света, царевања праведника или пак нужности ритуалног прочишћења једнако везаног и за хришћанску доктрину и паганске представе, може представљати својеврсну утеху пред кризом и исквареном и пропалом божанственом креацијом у интимној нади у боље време.

Интегрисање есхатолошких и апокалиптичких концепата у филозофске системе и идеолошке структуре модерног доба (Elijade 2004: 74), додатно потврђује чињеницу да је идеја о могућој пропасти света изузетно важан културни феномен: од религиозног оптимизма, преко фолклорне застрашености, епистемолошких могућности мита и предања, идеолошког инструментарија, па све до забавне функције наратива популарне културе.

Када се говори о савременим фолклорним наративима о уништењу света, може се рећи да су она углавном ограничена на знаме о скором доласку будућег уништења (Panchenko 2001: 19), при чему је могуће уочити три групе знамења. Прва група односи се на технолошке иновације, њихово демонизовано порекло, и њихову погрешну и учитану симболичку интерпретацију из Откривења Јована Богослова, у површном тумачењу сегмента Откр 9.9.¹⁴ као бојних авиона. Архаичнија група мотива односи се на етички пад и мржњу међу људима, при чему се формуле, фразе и изрази који прате ову групу мотива често ваде из контекста есхатолошког наратива и примењују у свакодневним говорним ситуацијама. Трећа група мотива везана је за мали број људи који ће остати на земљи, због изумирања, за шта пример наново можемо наћи у српском језику: *Остаће толико Срба да ће сви*

14 „И имаху оклопе гвоздене, и глас крила њиховијех бијаше као глас кола кад многи коњи трче на бој”.

сїайи пог једну шљиву. Фигурација Антихриста у савременим наративима о крају света, у есхатолошким наративима везује се за постојећу историјску личност, што је изузетно значајно због опстајања законитости предања. Иако се лик Антихриста јавља у фолклорним наративима прве половине двадесетог века, његово присуство у модерном концепту смака света ишчезава, док сама слика апокалипсе у савременим фолклорним наративима изостаје и њена се представност своди искључиво на знамења њеног доласка, које се нужно повезују са садашњошћу и са представом текућег времена као последњег (Panchenko 2001: 17). Осећај о скором доласку света присутан је и у човеку модерног сензибилитета, што се неизоставно везује за времена кризе, о чему је било говора, али и за многе сложене проблеме као што су десакрализација космоса, феномен краја историје, краја књижевности, идеолошких разочарења, економских крахова и нихилистичке визије света.

Духовна криза, која опет има везе, како са великом социјалном нестабилношћу, тако и са хаотичном свакодневицом пољуљаних вредности, неизоставно покреће бујање есхатолошких призора у машти човека. Због тога се у нашој културној историји есхатолошко очекивање везује за најдраматичнији тренутак средњовековне историје – Косовску битку и почетак пропадања српске државе. Концепт последњег времена је локална варијанта есхатолошке духовне ситуације која неминовно бива успостављен, како на архаичним представама уништења, тако и на хришћанској интерпретацији краја света и приоритетности трансцедентног царства наспрам земаљске владавине српског народа.

Слика свеопштег уништења света у есхатолошким текстовима подразумева како уништење природе и човека, тако и пропадање космичког реда. Визије загробног живота везане су за оно што појединца очекује после смрти, док су представе краја света везане за смрт целог човечанства и целе природе. У овим визијама, и то обема хришћанског проседеа, постојање трансцедентне могућности егзистенције је отворено, божанска промисао присутна, при чему се поставља значајно питање о томе да ли би есхатолошки наративи могли постојати и у модерном добу.

Предања, као жанр који најчешће тематизује уништење целог света, имају специфичне поетичке одлике, које подразумевају сусрет човека са непознатом силом чија воља и намера нису човеку транспарентни, што утиче на изграђивање онеобичене атмосфере у коју се смешта несигурни субјект, уплашен и мали, у односу на ђудљива божанства, крхку космичку архитектонику и бесне божије противнике. Ова велика диспропорција у значају и онтолошком статусу човека и силе која га је створила и одржала, чини да сва моћ одржања света буде концентрисана у окриље нечега што је изван човека. Када човек урушава систем, који је уређен по угледу на савршеност космоса, он се окреће против реда и симетрије божанске креа-

ције. У сложенијим есхатолошким идејама, непоштовање етичког и обредног система се испоставља као карактеристика последњег времена пред уништење, а не нешто што уништење изазива.

Архаичне представе, архетипске представе деструкције, хришћанска симболија, активирање мита о златном добу или давно заборављених дуалистичких религиозних учења и дилувијских митова, чине језгро из којег се исцрпљује есхатолошка пиктуралност. Тема краја света јавља се у мноштву прозних жанрова, од једноставних, анегдотских структура и веровања, преко различитих облика предања и легендарних приповести, па све до бајке.

Осим свог интернационалног, универзалног аспекта и опште топичности, тема уништења може бити, преко нужности етиолошког предања да наратију утемељи у стварности, локализована на просторној равни. Међутим, чињеница јесте да су она монолитна и маловаријантна, поготово када пиктуралност доминира над нарацијом као у примерима са земљом која стоји на волујским леђима или роговима. „Необичне природне појаве”, као што су земљотрес, репате звезде, вирови, бивају тумачени као знамења доласка краја света, или као манифестација уништења које се почело догађати.

Есхатолошке представе увек су везане за будуће време, чак и уколико се представља смена циклуса, при чему се догађај уништења старог света испоставља као граница, после којег свет више не изгледа исто. Ови циклуси света делом потичу од знатно старијих индоевропских религиозних система, тако до њихово „преживљавање” до времена записа, представља изузетно значајну ствар у српском фолклору. При тумачењу просторних аспеката, а узимањем у обзир хоризонталне и вертикалне осе као и екстензија деструкције света, посебно су истакнути доњи и западни предели, који повезују представе о уништењу света са другим просторним модулацијама царства мртвих и рајског острва као онтолошких равни са којих стиже деструктивна сила у овај свет или пак где је могуће побећи.

Космолошки, а потом и есхатолошки имагинаријум српских прозних жанрова изграђен је на сложеном систему народне религије, хришћанских симбола који потпуно, делимично или нимало чувају своју аутентичну конотацију, али и на мноштву пиктуралних конструкција паганског порекла, слика које проистичу из оријенталних поднебља и источњачке традиције, али и из локалне историје. Отуд је пиктурална и представна сложеност наратива српске усмене књижевности огромна, што има несумњиво већу вредност и значај од тога да је представа уништења света представљена у једном, а јединственом есхатолошком миту и његовим варијантама.

ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ / REFERENCE LIST:

- Bandić 2008: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd: Čigoja štampa.
- Baskom 1987: V. Baskom, „Облици фолклора: прозне нарације”, *Polja*, god. 33, br. 340.
- Begović 1986: N. Begović, *Život Srba граничара*, Beograd: Prosveta. [orig.] Беговић 1986: Н. Беговић, *Живот Срба граничара*. Београд.
- Bosanska Vila 1888: Bosanska Vila, 1888, br. 5, 76-79.
- Cohn 2013: N. Kon, *Potruga za hiljadugodišnjim carstvom : revolucionarni milenaristi i mistički anarhisti u srednjem veku*, Beograd: Službeni glasnik.
- Čajkanović 1985: V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*, Beograd: SANU. [orig.] Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: САНУ.
- Čajkanović 1999: V. Čajkanović, *Srpske narodne pripovetke*, Beograd: Gutenbergova galaksija. [orig.] Чајкановић 1999: В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, Београд: Гутенбергова галаксија.
- Čajkanović 2014: V. Čajkanović, „Представе епских песника о смаку и обнови света”, *Iz srpske religije, mitologije i folkloru*, Beograd: Евро Giunti. [orig.] Чајкановић 2014: В. Чајкановић, „Представе епских песника о смаку и обнови света” Из српске религије, митологије и фолклора, Београд: Евро Ђунти.
- Detelić 1992: M. Detelić, *Mitski prostor i epika*. Beograd: SANU. [orig.] Детељић 1992: М. Детељић, *Митски простор и епика*, Београд: САНУ.
- Dučić 1931: Дуčić, Стеван. *Животи и обичаји илемена Куца*. (СЕЗ, XLVIII: 1931).
- Đorđević 1958: D. Đorđević, *Život i običaji narodni u leskovačkoj Moravi*,(SEZ, LXX: 1958). [orig.] Ђорђевић 1958: Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачкој Морави*. (СЕЗ, LXX: 1958).
- Đorđević 1958: T. Đorđević, *Priroda u verovanju i predanju našeg naroda*. (SEZ, LXXI: 1958) [orig.] Ђорђевић 1958: Т. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа*, (СЕЗ, LXXI: 1958), Београд.
- Đorđević 1988: D. Đorđević, *Srpske narodne pripovetke i predanja iz leskovačke oblasti*, Beograd: SANU. [orig.] Ђорђевић 1988: Д. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд: САНУ.
- Elijade 1980: M. Elijade, *Sveto i profano*, Vrnjačka Banja: Zamak kulture.
- Elijade 1991: M. Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja*. 2, *Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva*, Beograd: Prosveta.
- Elijade 2004: M. Elijade, *Aspekti mita*, Zagreb: Demetra.
- Fabijanić 1964: R. Fabijanić, „Car Dukljan u narodnim predanjima”, *Glasnik etnografskog muzeja*, Cetinje: Etnografski muzej. [orig.] Фабијанић 1964: Р. Фабијанић, „Цар Дукљан у народним предањима”, *Гласник етнографског музеја*. (1964): 357-374.
- Filipović 1939: M. Filipović, *Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini*, (SEZ, LIV: 1939), Beograd: SANU. [orig.] Филиповић 1939: М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*. (СЕЗ, LIV: 1939), Београд: САНУ.
- Grbić 1909: S. Grbić, *Srpski narodni običaji iz sreza boljevačkog*, (SEZ, XIV: 1909). [orig.] Грбић 1909: С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*. (СЕЗ, XIV: 1909).
- Gura 2005: A. Gura, *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*, Beograd: Brimo: Logos : Aleksandrija. [orig.] Гура 2008: А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Логос: Александрија.

- Karadžić 1852: V. Stefanović Karadžić, *Srpski rječnik*, Beograd. [orig.] Караџић Стефановић, Вук. Српски рјечник. Београд.
- Karadžić 1957: V. Stefanović Karadžić, *Život i običaji naroda srpskog*, Beograd: SKZ. [orig.] Караџић 1957: В. Караџић Стефановић, Живот и обичаји народа српског, Београд: СКЗ.
- Karadžić 1988: V. Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme II u Sabrana dela Vuka Karadžića, knjiga, prir.* R. Pešić, Beograd: Prosveta. [orig.] Караџић 1988: В. Стефановић Караџић, Српске народне пјесме II. у Сабрана дела Вука Караџића, књига 5, прир. Р. Пешић, Београд: Просвета.
- Kelemina 1930: J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje: Družba Sv. Mohorja v Celju.
- Lüthi 1987: M. Liti, „Aspekti märchen i predanja”, *Polja*, god. 33, br. 340.
- Loma 2002: A. Loma, *Prakosovo : slovenski i indoevropski koreni srpske epike*, Beograd: SANU. [orig.] Лома 2002: А. Лома, Пракосово : словенски и индоевропски корени српске епике, Београд: САНУ.
- Meletinskij 1983: J. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.
- Milojković 1985: M. Milojković, *Legende naših krajeva*, Beograd: SKZ. [orig.] Милојковић 1985: М. Милојковић, Легенде наших крајева, Београд: СКЗ.
- Milosavljević 1913: M. Milosavljević, *Običaji srpskog naroda iz sreza Boljevačkog*, (SEZ, XIX: 1913) Beograd: SANU. [orig.] Милосављевић 1913: М. Милосављевић, Обичаји српског народа из среза хомољског, (СЕЗ, XIX: 1913), Београд: САНУ.
- Milošević-Dorđević 2004: N. Milošević-Dorđević, *Narodna književnost*, Beograd: Lirika. [orig.] Милошевић-Ђорђевић: Н. Милошевић-Ђорђевић, Народна књижевност, Београд: Лирика.
- Milošević-Dorđević 1971: N. Milošević-Dorđević, *Zajednička tematsko sižejna osnova srpsko-hrvatskih epskih pesama i prozne tradicije*, Beograd: Filološki fakultet. [orig.] Милошевић-Ђорђевић 1971: Н. Милошевић-Ђорђевић, Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских епских песама и прозне традиције. Београд: Филолошки факултет.
- Mršević-Radović 2014: D. Mršević-Radović, *Frazeologija i nacionalna kultura*, Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije. [orig.] Мршевић-Радовић 2014: Д. Мршевић-Радовић, Фразеологија и национална култура, Београд: Друштво за српски језик и књижевност.
- Nastić 2007: M. Nastić, *Drvo života: drvo kroz predanja, legende i mitove*, Beograd: Liber. [orig.] Настић 2007: М. Настић, Дрво живота: дрво кроз предања, легенде и митове, Београд: Либер.
- Pešikan-Ljuštanović 2007: Lj. Pešikan-Ljuštanović, *Stanaja selo zapali : ogledi o usmenoj književnosti*. Novi Sad: Dnevnik. [orig.] Пешикан-Љуштановић 2007: Љ. Пешикан-Љуштановић, Станаја село запали. Нови Сад: Дневник.
- Petković 1984: R. Petković, „Lica apokalipse”, *Gradac*, 57,58 (1984): 36–42. [orig.] Петковић 1984: Р. Петковић, „Лица апокалипсе”, *Градац*, 57,58 (1984): 36–42.
- Panchenko 2001: Panchenko, Aleksandr. Eshatological Expectations in a Changing World: Narattives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture. *SEEFA Jurnal*.(2001) Vol VI, No 1. PDF
- Radenković 1986: Lj. Radenković ”Simbolika boja u narodnim bajanjima slovenskih naroda”, u *Književna istorija*, XIX. [orig.] Раденковић 1986: Љ. Раденковић, Символика боја у бајањима словенских народа. Књижевна историја XIX.

- Radulović 2009: N. Radulović, *Slika sveta u srpskim narodnim bajkama*, Beograd: Institut za književnost i umetnost. [orig.] Радуловић 2009: Н. Радуловић, Слика света у српским народним бајкама, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Radulović 2015: N. Radulović, *Slike, formule, jednostavni oblici*, Beograd: Čigoja štampa. [orig.] Радуловић 2015: Н. Радуловић, Слике, формуле, једноставни облици, Београд: Чигоја штампа.
- Renkas 2013: J. Renkas, „Između hronosa i kairosa”, *Vreme, vakat i zeman – aspekti vremena u folkloru*, ur. L. Delić, Beograd: Institut za književnost i umetnost. [orig.] Ренкас 2013: Ј. Ренкас, „Између хроноса и каироса”, Време, вакат, земан – аспекти времена у фолклору, ур. Л. Делић, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Samardžija 2011: S. Samardžija, *Oblici usmene proze*, Beograd: Službeni glasnik. [orig.] Самарџија 2011: С. Самарџија, Облици усмене прозе, Београд: Службени гласник.
- Sirovatka 1987: O. Sirovatka, „O morfologiji predanja i njihovom katalogiziranju”, *Polja*, god. 33, br. 340 (1987).
- Savić Rebac 1966: A. Savić Rebac, *Helenski vidici*, Beograd: SKZ. [orig.] Савић Ребац 1966: А. Савић Ребац, Хеленски видци, Београд: СКЗ.
- Servier 2015: Ž. Servije, *Istorija utopije*, Beograd: CLIO.
- Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik 2001: S. Tolstoj, Lj. Radenković, *Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik*, Beograd: Zepter Book World.
- Stoiljković 2013: R. Stoilković, *Legende i predanja iz Kosovskog pomoravlja*, Beograd: Srpski kulturni klub Serbika. [orig.] Стоиљковић 2013: Р. Стоиљковић, Легенде и предања Косовског поморавља, Београд: Српски културни клуб Србика. према: В. Бован, Народне приповетке I, Приштина: Јединство.
- Stojić 2005: N. Stojić, *Dragačevske priče i predanja*, Čačak: Ogranak Vukove zadužbine. [orig.] Стојић 2005: Н. Стојић, Драгачевске приче и предања, Чачак: Огранак Вукове задужбине.
- Šaulić 1922: N. Šaulić, *Srpske narodne priče*, Podgorica: P.S. Vukotić. [orig.] Шаулић 1922: Н. Шаулић, Српске народне приче, Подгорица: П. С. Вукотић.
- Škarić 1934: M. Škarić, *Život i običaji planinaca pod Fruškom Gorom*, (SEZ, LIV:1934), Beograd: SANU [orig.] Шкарић 1934: М. Шкарић, Живот и обичаји планинаца под Фрушком Гором, (СЕЗ, LIV:1934), Београд: САНУ.
- Tanović 1927: S. Tanović, *Srpski narodni običaji u Devdelijskoj Kazi*, (SEZ, XL: 1927), Beograd: SANU. [orig.] Тановић 1927: С. Тановић, Српски народни обичаји у Ђевђелијској Казу, (СЕЗ, XL: 1927), Београд: САНУ.
- Tomašević 2016: M. Tomašević, „Moći otkrivenja: eshatologija, apolalitička književnost i milenarizam”, *Etnoantropološki problemi*, n.s.god. 11, sv. 1 (2016). [orig.] Томашевић 2016: М. Томашевић, „Моћи откривења: есхатологија, апокалиптичка књижевност и миленаризам”, Етноантрополошки проблеми. н.с.год. 11, св. 1 (2016).
- Trebješanin 2008: Ž. Trebješaniin, *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*, Beograd: HISPERS-Aedu.
- Zečević 2007: S. Zečević, *Mitska bića srpskih predanja*, Beograd: Službeni glasnik. [orig.] Зечевић 2007: С. Зечевић, Митска бића српских предања, Београд: Службени гласник.
- Zečević 2008: S. Zečević, *Srpska etnomitologija*, Beograd: Službeni glasnik. [orig.] Зечевић 2008: С. Зечевић, Српска етномитологија, Београд: Службени гласник.

- Zlatanović 1974: M. Zlatanović, *Vranjanske legende, predanja i priče*, Vranje: Radnički univerzitet. [orig.] Златановић 1974: М. Златановић, Врањанске легенде предања и приче, Врање: Раднички универзитет.
- Zlatanović 2007: M. Zlatanović, *Narodne pripovetke iz Južne Srbije*, Vranje: Vranjske knjige. [orig.] Златановић 2007: М. Златановић, Народне приповетке из Јужне Србије, Врање: Врањске књиге.
- Zlotović 1968: Lj. Zlotović, „Istorijski uslovi razvoja orijentalnih kultova u rimskim provincijama na teritoriji Jugoslavije”, *Starinar*, XIX, 59-74. [orig.] Ј. Злотовић, Историјски услови развоја оријенталних култова у римским провинцијама на територији Југославије, Старинар XIX, 59–74.

Kristina Z. Radomirović

NOTIONS ABOUT THE END OF THE WORLD IN SERBIAN PROSE NARRATIVES

Summary

Imagination about the end of the world in Serbian oral literature is based on complex system of folk religion, which transformed many Christian symbols, motifs and concepts in order to adapt them in archaic opinion of pagan culture. Apart from its international, universal, and the most important, Indo-European topicality, the subject of the end of the world could be represented in local context. There are three different images regarding to the mythical space and mythical time that are described and analyzed in the paper: cosmic model with symbolic and metaphoric connotations, then, image of building the artificial sky which is destined to collide on the world, and image of destruction of the middle world by different natural calamities.

Key words: end of the world, prose genres, mythical space, mythical time, culture

Рад примљен: 2. 6. 2017.
Рад прихваћен: 10. 6. 2017.