


Оригинални научни рад
удк: 821.163.41.09-32 Глишић М.
398.332.33
doi: 10.5937/zrffp54-51373

ИНИЦИЈАЦИЈА МЛАДОГ ОРАЧА – ИЗМЕЂУ МИТА И РЕАЛ(ИСТИЧ)НОСТИ. *ПРВА БРАЗДА* М. Ђ. ГЛИШИЋА У КОНТЕКСТУ УСМЕНОГ ФОЛКЛОРА И ТРАДИЦИЈСКЕ КУЛТУРЕ СРБА

Драгољуб Ж. ПЕРИЋ¹
Јасмина С. ЈОКИЋ²
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност
Нови Сад (Србија)

¹ dragoljub.peric@ff.uns.ac.rs;  <https://orcid.org/0000-0003-1077-3405>

² jasminka.jokic@ff.uns.ac.rs;  <https://orcid.org/0000-0002-9764-2100>

Примљен: 2. 6. 2024.
Прихваћен: 2. 12. 2024.

ИНИЦИЈАЦИЈА МЛАДОГ ОРАЧА – ИЗМЕЂУ МИТА И РЕАЛ(ИСТИЧ)НОСТИ. ПРВА БРАЗДА М. Ђ. ГЛИШИЋА У КОНТЕКСТУ УСМЕНОГ ФОЛКЛОРА И ТРАДИЦИЈСКЕ КУЛТУРЕ СРБА

Кључне речи:
традиционална
култура;
обредна лирика;
приповетка;
традицијски
подтекст;
ритуално орање;
обред иницијације;
промена
друштвених улога.

Сажетак. Овај рад има за циљ да покаже како се и у којој мери, на подтекстуалној равни (као „скривени наратив”) у разматраној Глишићевој приповеци, појављују врло архаични ритуални комплекси и веровања, везани за обредно одоравање прве бразде као аграрне иницијације младог орача. Дата семиотичка интерпретација спроведена је на нивоу анализе простора и времена, актера, радњи, комуникације, као и анализе пратећих елемената (табу прописи, обредно понашање, реквизити, храна и пиће и сл.) орања прве бразде у контексту ритуала сазревања. Као грађа за поређење послужили су бројни и разнолики етнографски записи народних обичаја и обредних пракси везаних за (секундарно ритуализовано) прво орање, како би се показало како је и у којој је мери Глишић, пишући о животу на селу, дубоко познавао и баштинио нашу традицијску културу, уграђујући је као (често невидљиву) основу свог наративног света.

*Од ритуалној орања до прве бразде:
миџ, ритуал, фолклор*

Митолошка универзалија која се појављује код различитих народа света (од старе Индије и Кине до Балкана) јесте представа о орању као сакралном чину, односно као једној од прворазредних културних радњи. Та чињеница већ је констатована у мноштву постојеће литературе која се бавила митско-магијским и културним смислом земљорадње, при чему су истицани различити аспекти и формиран стабилни семантички низови. Прелазак од ратничких³, односно ловачко-риболовачких друштава на земљорадњу, тј. „седелачки” и ратарски (или мешовити, сточарско-ратарски) тип друштва доминантно је повезан с обрадом земље ралом (плугом). Ова ритуална радња засведочена је не само у формираним религијским системима (доминантно – староиндијској, античкој грчкој и римској митологији) већ и у дисперзивној народној религији, попут наше „старе вере”⁴, односно паганизма Словена, а напосе и у традиционалној култури Срба. Та симболичка прва бразда коју су првобитно узорали богови и прапреци⁵ опонашана је као узорити модел и у календарско-обредном контексту српског фолклора, при чему су се, у стабилним семантичким низовима, на једном полу нашле Мајка Земља, жена и ораница, симболи продуктивног начела, а на другоме – Бог Отац (Бог Неба), орач и плуг – симболи оплодње. Орање је, сходно томе, у миту, традиционалној култури,

³ Већ је запажано да у пантеонима ратничких заједница, попут нордијских или келтских, не постоји митска прича о орању као прворадњи, односно мит о божанском орачу (уп. RS, 2013, стр. 641).

⁴ Термин Н. Нодила (Nodilo, 1981).

⁵ „Орање је свугде свети чин, нарочито као чин оплодње земље. Sociolozi tvrde da se *prva brazda* u drevnoj Kini, u Indiji [...], u Sijamu i u Kambodži slavi i danas kao чин *desakralizacije* tla [...] Човек, посредник između neba i земље, узима и оплођује dotad neobrađenu земљу [...] Raonik или lemeš pluga falički су симболи, а brazda се povezuje са ženom. Тако се Ramina жена zove Sita (Brazda); рођена је из brazde коју је заорао plug (falički) višnuitskoga vatara” (RS, 2013, стр. 640–641).

Иницијација младој орача – између митија и реал(истич)носнија. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменој фолклора и ирадицијске културе Срба

а потом и творевинама фолклора, симболички изједначавано с оплодњом (коитусом Неба и Земље), оличеном у орачу (мушком принципу), метонимијски репрезентованом ралом – фалусом⁶ и ораници – оплођеној земљи, материци (женском начелу).

Овај сакрални митски чин периодично је опетован и ре-актуелизован одговарајућим имитативним обредним радњама календарског циклуса. Притом, ритуално орање уприличавано је обично током празника (када је свакидашњи рад иначе забрањен), а изводили су га мушкарци маскирани у одећу која је садржала и мушке и женске атрибуте. Оно је симболизовало буђење животодавањих сила природе, сједињавање мушког и женског начела (посредством обредног травестизма; видети Петрухин, 2004, стр. 652), раст, обиље, аграрно богатство (видети Валенцова, 2000, стр. 29–31, 33). *Ритуално орање*, саодносно основаној претпоставци Валенцове, имало је комплекснију семантику од другостепено ритуализованог оборавања *прве бразде* као симболичког почетка (о чему је заправо у Глишићевој истоименој приповеци реч), будући да је укључивало хетерогене комплексе веровања и представе генерисане из различитих традиција, но обједињене истим концептом плодности и рађања (2000, стр. 29–37).⁷ Сакралност орања као прворадње, саодносно словенској апокрифној традицији и фолклору, предочена је тиме што је *први орач* уједно и *први човек*, Адам, праотац Аврам или Христ (видети СМ, 2001, стр. 409; Петрухин, 2004, стр. 650).⁸

Чин орања, измештањем из мита на раван календарске обредности, није нимало изгубио од свог првобитног култног статуса. Певајући мушким

⁶ „Izjednačavanje žene i oranice, čina oplodnje i čina obrade tla, veoma je arhaična i proširena institucija. U tom obredno-mitološkom kompleksu treba da razlikujemo nekoliko elemenata: poistovećivanje žene s obradivim tlom, poistovećivanje rala s falusom, poistovećivanje obrade tla s činom oplodnje [...] Poistovećivanje žene s brazdom naravno pretpostavlja sličan odnos između falusa i motike, kao i oranja i oplodnog čina” (Elijade, 2011, стр. 309, 312).

⁷ Појавне форме ритуалног орања, на први поглед, могу значајно варирати: у Словенији, маскирани мушкарци („орачи”), почетком новогодишњег циклуса, ритуално су опонашали чин орања и сетве (Валенцова, 2000, стр. 32–33), у Бугарској, главна обредна драма концентрисана је око обредне транспозиције културног хероја – орача, односно „цара” кукера, кога по завршетку обредног орања и сетве изненада нападају и убијају, а он васкрсава (видети Валенцова, 2004, стр. 657), доносећи плодност и обиље *с оној* света на *овај*. Колико год наизглед различите биле и независно од тога из ког митолошког језгра потекле, оне таутолошки понављају исти круг представа, концентрисаних око раста усева, плодности жетве и обиља рода.

⁸ Чин култивисања пшенице укључује и небеске и земаљске актере. У једној свадбеној здравици коју стари сват изриче куму за трпезом описује се следећа сцена: „Бога моли наш мили и драги кум да му Бог да плаве воке, упутне тежак, широко поље и оштро гвожђе; он сије шеницу бјелицу, за њим Св. Петар и Павле на златну се шљаку поштапају, росну кишу прокапају. Бога моле, моле да уроди шеница бјелица! И уродила шеница бјелица, по дну бусата, по сриједи перната, а по вр’у класата” (Беговић, 1986, стр. 176).

члановима домаћинства, коледари су се обраћали и орачу, који је у словенској митологији сматран културним јунаком (Петрухин, 2004, стр. 650). Посебан статус ова радња имала је и у породичном празничном култу.⁹ Прво орање одражавало је дати чин у својој првобитности и сматрано је сакралним обредом (као вид сакрализоване свакидашњице посредством довођења у везу профаног акта обраде земље с божанским делом, односно култном радњом првог човека). Орач се за тај чин посебно припремао, купао, облачио би „чисту преобуку” (Ђаповић, 1995, стр. 178), обично белу кошуљу, или покривао главу белом марамом.¹⁰ Избегавао је контакт с потенцијално нечистим особама и суздржавао би се од псовања – дакле, морао је бити *риџуално чисти* (Кулишић и др., 1998, стр. 339) како би, аналогном магијом, обезбедио чистоту усева.¹¹ Стога, избегавао се и сваки контакт са женом као нечист: „У скопској Црној Гори ’жена неће орачу прећи пут испред њега, па макар он био и две стотине метара испред ње, све док он не прође са стоком” (Ђаповић, 1995, стр. 175).¹² То важи и за сваки потенцијални додир орача с мртвцем – сматрало се да то може нашкодити родности усева (видети Ђаповић, 1995, стр. 177).

У песмама које су коледари намењивали орачу, доминантан је мотив магијског орања. У њима се набрајају делови орачке запреге, која се,

⁹ Због тога се о орању као светој радњи пева у посебно свечаним тренуцима на крсној слави, у здравици коју гости изводе у част домаћина („пијење у здравље”): *У нашеја домаћина / Јелени волови, / Калуйи јармови, / Ђалице досилкове. / Свето жиџо, свејо злато, / Учиџељу свеји Саво, / Осврни се, обрни се, / Ка нашему домаћину, / Кој’ ми тије чапу вина, / На часи да му је. / И џо се џоје за здравље џвоје* (Мијатовић, 1907, стр. 69, подв. Д. П. и Ј. Ј.).

¹⁰ Ова обредна таутологија на различите начине преноси синонимну семантичку поруку: „То све чине да би обезбедили чистоту семена. Дакле, може се рећи да чистоћом свога тела и одеће желе да делују на жито да би било чисто и здраво, што се још појачава белом бојом кошуље” (Ђаповић, 1995, стр. 178).

¹¹ „Орач, односно сејач се на посебан начин припрема за рад. У врањском Поморављу он се уочи сетве купа да би такво било и жито. Орач ове поступке изводи и у другим нашим крајевима, а вероватно исти смисао има и обичај да орач у Лужници и Нишави пре сетве иде на воду, ’па ће му жито бити чисто’. Осим тога што се купа и облачи у чисто рубље, у алексиначком Поморављу он испод језика ставља сребрн новчић ’да би пшеница била на доброј цени’, а у Тамнави пред сетву лана, конопље и пшенице облачи чисту кошуљу, а и брачна постеља треба да буде чиста” (Ђупурдија, 1982, стр. 16).

¹² Други разлог могао би бити тај да он тиме чува своју потентност, како би сву своју оплођујућу моћ предао Земљи – „Табу секса указује да он за тај чин – сетву – треба да буде чедан, свакако ритуално чист, а можда и да сачува своју плодносну снагу за одсутан тренутак” (Ђаповић, 1995, стр. 183). Штавише, приликом орања или сетве, он ће са собом, или чак на десној руци носити женски сребрни прстен – симбол брака. Ако се узме да је орач земаљска хипостаза небеског Бога орача (Балараме), његов ритуални супституат, он тако постаје и „младожења Земљи, која је пак, преко сребрног прстена [...] повезана са женом (домаћицом)” (Ђаповић, 1995, стр. 184).

Иницијација младог орача – између митија и реал(истич)носни. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменој фолклора и ирадицијске културе Срба

такође, сматра сакралним предметом (СМ, 2001, стр. 410), чији снажан култно-апотропајски карактер наглашавају биљке, као и материјали од којих је сачињена.¹³ Једна од песама коју коледари певају орачу гласи: *Орач оре равно њоље, / Волови му два јелена, / Два јелена, два сокола. / Рало му је чудно дрво, / Чудно дрво јаворово. / Осџ'н му је сџрук босиљак,¹⁴ / Жејле су му сџрајшорове, / Привоји му сџйна мрежа, / Ралник му је сиви њолуд, / Семе му је сџиан дисер* (Јокић и др., 1979, стр. 40–41, др. 17). Орач је централна фигура календарских обреда (Петрухин, 2004, стр. 651–652), тако да се појављује и у другим врстама обредних песама, а посебно у лазаричким и краљичким. У краљичким песмама о обављању земљорадничких послова највише је примера у којима је доминантан мотив магијског орања. Песме овог типа забележене су у веома великом броју, на широком простору, у готово свим областима у којима се изводио краљички обред, што указује на њихову велику старину. Оне се певају домаћину или волару (орачу), што је обично иста особа, пошто је у већини крајева било уобичајено да прву бразду заоре домаћин или неко дружи из њородице,¹⁵ а притом се у свакој породици тачно знало ко је задужен за сетву (Јокић, 2012, стр. 124).¹⁶

У песмама, једнако као и на необичности опреме,¹⁷ инсистира се и на не-свакидашњости запрежних животиња – волова, односно њихових супститута

¹³ Детаљан преглед варијаната песама о необичном орачу, његових атрибута, као и запрете и опреме с посебним фокусом на флоралној димензији орачевог оруђа дала је Зоја Карановић (2022, стр. 11–32).

¹⁴ Босиљак у кругу припремних радњи око орања функционише као универзални апотропајон на широком простору: „У Хомољу жене јарам украсе кокошијим перјем и босиљком. Потом босиљком сквашеним у води прскају волове, плуг, орача и кућане [...] На Фрушкој гори заките коње или волове и свежу им звона [...] У Лукама [...] босиљак и кадифицу умачу у воду и прскају волове и плуг” итд. (Ђупурдија, 1982, стр. 17).

¹⁵ У том контексту, Глишићева приповетка, дискретно, посредством одсуства домаћина орача, задуженог за култно исправно поступање, и увођењем девера Јеленка као привремено-повремене замене, истиче неопходност његове брзе и, у аграрно-магијском погледу коректне припреме наследника на том послу – младога Огњана.

¹⁶ Будући да је сетва важан посао за свако домаћинство, али и за село као заједницу, у неким крајевима би читаво село одредило једног човека који ће започети сетву. Он је морао бити честит, поштован, добар домаћин и човек „срећне руке”, на основу чега је јасно да се ове особине преносе и на његов рад, односно на успешан раст усева. У већини крајева ипак је било уобичајено да прву бразду заоре старшина куће или неко други из породице или пак задруге, кога су за то одредили остали чланови (Ђаповић, 1995, стр. 176–177; уп. и Тројановић, 2008, стр. 29–30).

¹⁷ Детаљнија симболичко-семантичка анализа ових реквизита излазила би из оквира овог рада, тим пре што је, делимично, већ постављен њен основ (видети Јокић, 2012, стр. 124–126; Карановић, 2022), а понајпре стога што ни нема много везе с приповетком која је предмет разматрања.

у песмама (јелена,¹⁸ соколова,¹⁹ голубова,²⁰ анђела²¹ и сл.). Посебно поштовање волова као светих животиња изражава се у песми њиховим поређењем с јеленима (Васиљевић, 1960, стр. 22, бр. 15(а); Николић, 1966, стр. 12, бр. 6; Јоцић и др., 1979, стр. 40–41, бр. 17) или чак њиховим поистовећивањем (*сас два вола, два јелена* – Златановић, 1994, стр. 79, бр. 166; уп. и Ђорђевић, 1931, стр. 160 и др.).²² Јелен је везан за небеску, сунчану симболику (Иванов и Топоров, 1965, стр. 130), а приписивала му се и заштитна моћ, пошто се веровало да његови рогови одбијају нечисту силу (СМ, 2001, стр. 247–248).²³ Такође, рогови, који су заједнички атрибут ових двеју животиња, у српској традицији сматрају се знамењем плодности, обиља и богатства (Кулишић и др., 1998, стр. 381–382). У наведеној песми семе се пореди с бисером, коме се приписује плодност у аграрним обредима, између осталог и жетви (Елијаде, 1999, стр. 149–157). На основу свега реченог, макар и на нивоу ових парцијалних илустрација општег фолклорног контекста на коме ће мотив орања у датој Глишићевој приповеци бити разматран, и поред бројних примера, може се уочити да је извођење песама с мотивом магијског орања требало да наслути, односно магијски обезбеди добру летину у виду многоструко

¹⁸ „Те зачудне слике необичних орача повлаче се кроз пролећне обреде плодности, као делатност исконска, митска, космогонијска, којом се повлаче границе природе и света културе. Митска елементарност доји слику ђурђевских волова у лазаричкој песми. Сачињени од кремена и биља, они су попут саме земље, или попут волова који у словенским космогонијским митовима носе земљу: *Оре Ђура равно њоље, / Сас два вола, два јелена. / Длака им је зелен' шума, / Ројови су од кремена [...]*” (Пешикан Љуштановић, 2012, стр. 35). За детаљнији попис варијаната с јеленима у запрези – видети Карановић, 2022, стр. 25.

¹⁹ Нпр. *Девојка је њод јором орала, / Са два вола, с два сива сокола, / Рало јој је дрво јаворово, / Семе јој је смиље и босиље, / Брана јој је јрана јорјована.* (Бован, 2013, стр. 199, бр. 349). Уп. и Карановић, 2022, стр. 25.

²⁰ *Волове му два јолуба* (Манојловић, 1953, стр. 102, бр. 157).

²¹ Лазарице певају орачима и воловима следећу песму: *Орач оре рајно њоље, / Рано оре, рано сеје, / Ра'ник му је дл'сно слунце, / А волови, два анђела* (Ђорђевић, 1958, стр. 276, бр. 107).

²² Притом, у делу грађе, животиње непрестано алтернирају тако што се прелази с једне животиње на другу, из стиха у стих, или није могуће разлучити о којој је животињи заправо реч. Наиме, у аграрној традицији Јужних Словена говеда, односно волови који су се користили за обраду земље, имали су и један специфичан назив – јелени, који се користио као ознака за волове витих рогова (усмерених нагоре), за разлику од волова чији рогови расту у страну (хоризонтално).

²³ Култни статус јелена засведочен је у различитим етнолошким изворима, нпр: „У овим крајевима људи врло поштују јелене, и не убијају их [...] Кажу да и данас у Лужници живи некакав јелен коме има преко 50 година! Њега би могао многи убити, али неће ни за које новце; јер се држи да он чува летину (берићет)” (Милићевић, 1884, стр. 331). Симболиком јелена у српском фолклору, исцрпно и обухватно, бавила се у својој монографији Ђорђина Трубарац Матић (2019).

Иницијација младој орача – између митија и реал(истич)носни. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменој фолклора и ирадицијске културе Срба

бројнијег приноса (што треба да призову и различите вербалне магијске формуле, попут: *Од око сѝо ока* – видети Ђупурдија, 1982, стр. 19), изговорене на почетку аграрног циклуса.

Идеја очекиваног богатства и обиља усева садржана је како у веровањима и са њима повезаним обредним радњама, тако и у самим „текстовима” песама – у својеврсној обредној таутологији која прожима све сегменте ритуалног комплекса. Отуда, у неким областима, тврди се да лазарице *иду за берићети*, те зато пасуљ који су добиле као дар за своју песму касније од њих откупљују за сејање, *да се бере као шѝо се беру лазарке*, а јаја узимају за насад (Лазаревић-Големовић, 1957, стр. 560), бдући да је на њих пренета магијска снага рађања и берићета. Лазарицама њихови домаћини дарују кувани кукуруз, изговарајући притом благослов: *Нека се ѝоље кѝи класом као лазарице цвећем*, а сам лазар носи у руци штап (бућка за масло), који је окићен цвећем воћки, док *лазарицу* сву оките цвећем јабука и шљива (Лазаревић-Големовић, 1957, стр. 558). Лазарице ово веровање јасно изражавају у песмама које изводе када иду преко жита: *Овој жићо род родило, / од родом се ѝресавило, / над амдари ѝредвисило* (Докмановић, 2000, стр. 90, бр. 31), а кад их домаћица посипа пшеницом из сита, певају: *Родило се, ѝреродило / Целу земљу најѝежало!* (Костић, 1982, стр. 13). У случају кад их пут наведе на њиву, оне обавезно ту застају да одиграју коло и отпевају песму: *Ој, њивице, доѝаѝице / Нић орана, нић койана, / Шѝо не оре ерѝениће / Шѝо не коѝа девојкеѝе?* (Костић, 1982, стр. 13). Подела послова према родним улогама јасно је дефинисана – мушки је посао орање, а женски копање. За време отпочињања пољских радова, лазарице одлазе на њиву где оре орач, играју и певају песме у којима магијом речи призивају на усева плодносну снагу родности и обиља:

*Орач оре бело ѝоље,
Сво је оно ѝозлаћено,
Родило се ѝреродило,
Целу земљу оѝежало,
Од два класа шиник жића,
Од два ѝроза ведро вина.
На орача досадило,
На водача годијало,
На волови досѝајало,
На амдари најѝежало,
Здраво, здраво, бре, лазари,
Добро, добро, бре, лазари.
(Костић, 1982, стр. 17)*

Вера у важност овог опхода за заједницу сачувала се у неким крајевима и до данас, јер се још увек верује да његово извођење помаже да година

буде родна, плодна и берићетна (Михаиловић, 2010, стр. 81). Сличан круг представа сачуван је и у другим фолклорним формама. Тако је, рецимо, орач представљен у басми с хипертрофираним пенисом, усмереним ка земљи, семантизовао коитус са земљом (видети Раденковић, 1996, стр. 103).

Притом, реципрочно појављују се женских ликова у мушким обредним поворкама (*невесџа/снашка/даба...* – међу коледарима) или мушких улога у женским опходњама (*лазар, краљ, дарјакџар* – лазарице, краљице) указује на идеју о својеврсној обредној андрогинији као специфичној ознаци лиминалности учесника и учесница ових поворки – искуство тоталитета бивства не може се спознати без пролажења кроз (обредно) искуство двополности као јединство супротности. Њиховим потоњим раздвајањем, уређује се структура социјума, као и друштвене улоге појединаца; мушко-женски ратарски пар сада оличава социјалну, привредну и аграрну хармонију:

*Раџај седи на рало,
раџајца на њлужицу
да ми сеје њченицу,
дел њченицу јарицу
да зарани гечицу.
(Бован, 2013, стр. 83, бр. 68)²⁴*

Постојана атрибуција орача у песмама као *млагој* орача у складу је с ритуалном лиминалношћу учесница обредних поворки које о њему певају, док прецизније ознаке, попут *момче нежењено* постају индикатори његовог узраста, односно социјалног статуса (уп. Карановић, 2022, стр. 18). Означавањем обредног актера са *момче нежењено* јасно се указује на то да је реч о (неизвршеној) социјалној (тачније, брачној) иницијацији, док ознака *млаго момче* означава само његов биолошки (а тек посредно – лиминални) статус. Међутим, у ширем фундусу традиције (с обзиром на то да је он већ *орач*, иако је млад) постаје јасно да је професионална иницијација претходила брачној, односно спремност за рад – претходила је дозрелости за брак.²⁵

²⁴ У неким песмама с овим мотивом мушкарац и жена учествују заједно и помињу се, сем орача, *млада мома* и *невесџица* као његови помоћници, који имају функцију вође (*вогача*) волова. Девојка и невеста због своје младости и плодности представљају оваплоћење женског начела рађања, које своју магијску моћ, већ својим присуством при обављању сакралне делатности, преносе на земљу (Јокић, 2012, стр. 127–128). У извесној групи песама појављује се као орач – девојка (видети Карановић, 1996, стр. 119, бр. 163; Бован, 2013, стр. 199, бр. 349 и др.), што би могло представљати поетски петрифицирани остатак обредне инверзије. Будући да такви случајеви излазе из окриља и интенција овог истраживања, као тема за себе, ликом девојке орача нећемо се даље бавити.

²⁵ Потврду реченог проналазимо и у стиховима песме коју су млади изводили на свечаности приликом прославе крсног имена, где девојка открива своју љубавну чежњу: [...] *Драјо ми је момче нежењено: / Кој не њије вина ни ракије! / Кој не њуши луле ни дувана! / Већ се држи њлуја и орања!* (Беговић, 1986, стр. 74 – подв. Д. П. и Ј. Ј.).

Иницијација младог орача – између митија и реал(истич)носни. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усмене фолклора и ирадицијске културе Срба

Милован Глишић, као добар познавалац традиције, то је, евидентно, имао у свести, тако да Мионини планови, везани за будућност сина одражавају традицијом утабани след. После узоране прве бразде, она размишља: „Ено га оре [...] Момак је то! *Још јодину-две ја ћу ја и ожениши* – ако бог да!” (Глишић, 1963, стр. 21).

Оћаново јрво орање у светилу иницијацијских обреда

Приповедање Милована Ђ. Глишића, засновано на реалистичко-миметичком модусу (тј. „сжетирању средишњих процеса у друштву”) (Иванић, 1996, стр. 45) једнако као и на модусу (и у духу) фолклорне фантастике,²⁶ настојало је да приче, обичаје и живот на селу предочи тако да ови елементи функционишу као уверљиви фондус на коме се аутор бави одрећеним друштвено-политичким аспектима и проблемима сеоског живота.²⁷ Истовремено, они нису само пуки фон, већ постају и неотуђиви део приче.

У приповеци *Прва бразда* Глишић проговара и о наличју славе и цени хероизма и „куражи”, плаћених најскупље – животом Сибина Џамића, иза кога остају удовица и нејач, као и утеха приче о његовој јуначкој смрти. Истовремено, то је и казивање о породичној кризи и тешком животу осталих чланова породице „кад остану без мушке главе” (Глишић, 1963, стр. 15). Фокус у приповеци је на Миони, „муж-жени” (Глишић, 1963, стр. 18), а егзистенцијална драма садржана је у њеним напорима да не запусти породичну кућу и имање, не осрамоти покојниково име и да га не застиди пред децом и пред светом.²⁸

Насупрот очекиваном (а реториком наслова антиципираном), главни јунак приповетке *Прва бразда* није (пре)млади орач, већ његова мајка, „отресита и вредна” (Глишић, 1963, стр. 15), удовица Миона, „муж-жена” (Глишић, 1963, стр. 18), како је, с нескривеним дивљењем, назива чича Јездимир. То је „једина Глишићева јунакиња [...] која исказује своју вољу” (Чолак, 2019,

²⁶ Овај ток српског реализма Душан Иванић означава као фолклорни реализам, који „обухвата она дјела епохе СР која тематику из сеоског живота обликују у реторичко-стилским поступцима и на културном фону народне (усмене, фолклорне) традиције” (1996, стр. 40).

²⁷ У том контексту, можемо се усагласити са мишљењем Бојана Чолака да се „Глишић [...] умногме ослања на модел представљања патријархалног друштва какав је присутан у српском фолклору” (2019, стр. 225), уз додатно прецизирање да, уз глобрификацију „моралних начела патријархалног живота”, то укључује и свест аутора о друштвено-економским превирањима, менама оличеним у страним утицајима или у носиоцима појединих друштвених слојева (Иванић, 1996, стр. 43).

²⁸ У том смислу, ова приповетка представља својеврсну „апологију рада и добротe као средстава да се савлада несрећа и сиромаштво” (Иванић, 1996, стр. 82).

стр. 227), а својом независношћу од мужевљеве родбине задобија право да им се супротстави и одлучује како о својој сопственој судбини тако и о школовању и потоњој судбини своје деце. За то време, Огњан тек треба да заузме очево место и почне да привређује, да постане: орач, младожења, глава породице и њен заштитник, а на наративној равни – јунак приповетке. До тада, о породици се стара и заступа је она сама, преузевши на себе и део мушких родно кодираних улога, у складу с околностима и у оквирима обичајног права.²⁹

У овој приповеци, рат се појављује као еманација трагичне коби, онај агенс сила хаоса који привремено нарушава устаљени поредак у аграрној сеоској заједници поткопаоничког села Велика Врбница. Доскорашњи земљорадници, невољни и нехотични учесници у рату, постају хероји, али и жртве, док иза њих остаје само утеха приче, а у кући и на окућници удовице, сирочад и необрађене њиве.³⁰ Но, живот се мора наставити, саодносно могућностима и индивидуалним изборима, упркос трагедији губитка главе породице:

„Та је несрећа задесила још многе куће у овоме крају. Многа удовица жалила је и прежалила свога домаћина. После годину-две дана нека се преудаде; нека оде у род и одведе своју децу туђем оцу.

Сибинова Миона не хте се угледати на своје, по несрећи, друге. Отресита и вредна жена прихвати у своје руке и тешке ратарске послове.” (Глишић, 1963, стр. 15)

Социјална криза, настала погибијом кућног старешине, преломљена је кроз раван родно кодираних улога, при чему је видно истакнуто одсуство мушкарца који привређује и оца који својим примером треба да припреми дечаке за њихове будуће животне улоге и послове. Некада бројна породична задруга издељена је сада на мања домаћинства: „Покојни Сибин има доста браће и братанаца, *одељака* [...] Нема дана кад се који од њих не сврати кући Миониној, да помогне штогод” (Глишић, 1963, стр. 15). Брига о удовици и њеној сирочади припада Сибиновој најближој родбини.³¹ Најчешће јој припомаже девер, млађи Сибинов брат, Јеленко: „узоре Миони колико јој

²⁹ Више о томе у Bogišić, 2004, стр. 148.

³⁰ „Покојни Сибин Џамић погинуо је у другој рату иза Јанкове клисуре. И сад се причају приче о Сибинову јунаштву и куражи. Ко год га спомене у Великој Врбници, свак ће рећи: ’Бог да му душу прости!’” (Глишић, 1963, стр. 15).

³¹ Такви породични односи потпуно су у сагласју с обичајним правом, при чему се о сирочади и удовици, ако је задруга подељена, стара најближа родбина, разделивши између себе укућане (видети Bogišić, 2004, стр. 146). Пред удовицама се налазио двоструки избор: „Udovica koja ima nejake djece, pa se udaje u tuđu kuću, ne treba nikoga da pita”; насупрот томе, „kad je mati ostala s siročadi, te ona zna upravljati, bližika se ne miješa u vlast [...] takovizi udovici (će) svak rado u selu pomoći” (Bogišić, 2004, стр. 148).

треба за усев” (Глишић, 1963, стр. 16), док њен старији син Огњан не стаса за орање, што је актуализовано насловном синтагмом, али и обредним под-текстом као „скривеним наративом” (видети Вукићевић, 2015) ове приче. Остало ради она сама: „Сама окопава, плеви, жање” (Глишић, 1963, стр. 16).

Оваквом поделом послова јасно је назначено да је орање (уз сетву, која се не помиње) искључиво у маскулином домену – мушки посао *par excellence*.³² Отуда, очито је зашто Миона, као жена (па ни као „муж-жена”) не може орати, а да притом разлог није то што је она „слабији” пол. Култ(ур)но исправно је да овај посао, симболички довођен у везу са чином оплодње, а суштински важан за опстанак породице, обавља мушкарац. А њега у кући нема.

Иницијално време нарације најстаријег сина затиче у узрасту од седам година.³³ У даљем току приповедања прати се његово одрастање и стасавање („Огњан узео петнаесту годину”) (Глишић, 1963, стр. 16), до преузимања мушке улоге орача, као антиципације за улогу главе породице, односно симболички прелазак од сирочета у младића.³⁴ Породична криза, отпочета ненаданом очевом погибјом и само (привремено) амортизована деверовим преузимањем мушких послова на себе и његовом помоћи удовици током Огњановог одрастања (или језиком антропологије речено – обредне лиминалности), мора бити што пре окончана да би се поново успоставио ред.

Нарушени поредак унутар удовичине породице, после мужевљеве смрти, могуће је поново успоставити једино ритуалом иницијације, чији почетак обележава заоравање (симболичне и фактичке) прве бразде као доказом мушкости,³⁵ којим Огњан, коначно, преузима очеву улогу. Симболичка

³² „Најглавнији сељачки посао је орање. Ору само људи, а никад жене” (Мијатовић и Бушетић, 1925, стр. 5). У Херцеговини је такође било строго одређено да „мушки ору, а женскиње доноси храну људима и воловима (Мићовић, 1952, стр. 11). Међутим, за време Првог светског рата постало је уобичајено и да „ору женске које су без мушких у кући или из куће у којој нема способних мушких за рад. Али, такве женске никад не ору у другога” (Мићовић, 1952, стр. 11). Дакле, само у изузетним случајевима, уколико заиста није било никога да им помогне, жене су могле да се баве овим послом и то искључиво за потребе свог домаћинства. Тако се показује да је одступање од строго кодираних улога мотивисано само безизлазним положајем породице коју самохрана жена може да одржи једино на овакав начин.

³³ „Његова Миона остаде самохрана с троје сирочади. Два синчића и једна кћи [...] Најстаријем, Огњану, беше тек седам година” (Глишић, 1963, стр. 15).

³⁴ „Samo djecu nekaku, neodraslu, zovu sirotama, dakle od 1 godine do 10 godina, od 10 do 15 već manje ih tako nazivlju, a poslijed 15-e godine kazaće: 'ostao je bez roditelja', ali ga već ne zovu sirotom” (Bogišić, 2004, стр. 146).

³⁵ Интересантно је да, у ширем корпусу словенске традиције, ритуално орање (праћено еротским и ласцивним елементима) изводе *девојке* као део своје обредне иницијације, пре пријема у заједницу зрелих жена. Сличну симболику, уз активацију симболизма плодности, овај обред развија чак и када се у женским улогама појављују младићи (Валенцова, 2000, стр. 36–37).

промена статуса огледа се у разлици у Мионином атрибуирању сина („Баш оре као мајор! [...] Имам домаћина, хеј! Неће мени више пословати туђе руке”) (Глишић, 1963, стр. 20–21, подв. Д. П. и Ј. Ј.), као и у промени њеног односа према њему, извесног суздржавања и страхопоштовања („Неколико пута Миона хтеде да притрчи и да му помогне, али *не смеде*. Не зна ни сама зашто!”) (Глишић, 1963, стр. 20).³⁶ Прва бразда, дакле, двоструко обележава и тренутак његове професионалне иницијације, али и крај дечаштва – излазак из улоге сирочета, која се преклапа са „достизањем на снагу”, односно одрастањем индивидуе до момента када сам(а) може да привређује и зарађује (уп. Vogišić, 2004, стр. 155), између четрнаесте и осамнаесте године. У народу, „у јаким задругама са доста мушких радних снага, младићи не ору и не косе пре осамнаесте, а у самаца раде те послове већ од четрнаесте године” (Милосављевић, 1914, стр. 288). Због очеве погибије, Огњан улази у процес иницијације већ с петнаест година.

Отуда, одоравање прве бразде повлачи симболичку границу између два периода његовог живота – периода дечаштва и сиротовања и младићког периода, када почиње да привређује и, самим тим, постаје „глава куће” и ослонац породице. Тај прелазак типична је статусна промена од нејачи и непунорправног члана аграрне заједнице до младог орача и пуноправног члана. На тај начин, Огњенов обред сазревања добија „структуришућу културну улогу да афирмише ред и обнови контролу појединца/заједнице над одређеним сегментом живота” (Трубарац Матић и Томашевић, 2017, стр. 270), превазилазећи породичну кризу губитка домаћина његовом адекватном заменом.

Секундарно рийуализована њрва бразда у народним обичајима и Глишићева Прва празда (аналоије)

Време када започињу орање и сетва обично је око равнодневица – у јесен (озима) и у пролеће (јара пшеница). Као ни приликом јесењег, ни током пролећног орања време није прецизно одређено јер зависи од метеоролошких прилика. Ближе оријентире представљају хришћански празници, те се тако почиње нпр. дан након Благовести, на Чисти понедељак (понедељак након Беле недеље) (видети Ђаповић, 1995, стр. 166–168) и сл.³⁷

³⁶ Бојан Чолак такође уочава ту промену: „Пошто Огњан узоре њиву, чиме на симболичан начин преузима улогу домаћина, ликови ступају у нов, измењен однос. Мајка почиње да двори сина, а он постаје њен заштитник. Потпуно се мења њено понашање пред њим” (2019, стр. 229).

³⁷ У песмама које су се певале на *ранилу* (обредном окупљању младих око ноћних ватри на Младенце, Девети уторник, Благовести или Цвети), певали су управо о предстојећој сетви: *Подранила девојка, њодранила, / Рано, ранано! / Јујњром рано у њоре, јујњром*

Иницијација младог орача – између митија и реал(истич)носни. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменој фолклора и традицијске културе Срба

„Настао је часни пост. Зима већ превалила. Не дува више оштра устока ни хладни север [...] На све стране размилели се вредни ратари. Ору њиве, попевајући и надајући се доброј години.” (Глишић, 1963, стр. 18)

Саодносно аграрној пракси, с орањем се није кретало пре него што *шежакдаша* – представник најугледније, односно најимућније куће или неко срећне руке – не узоре „бар две-три бразде, да остали могу почети да ору” (Ђупурдија, 1982, стр. 17). Глишић је, очито, познавао ову традицију јер и Огњан полази на посао тек пошто је орање већ отпочело. Сама сцена орања прве бразде није описана – Миона долази пошто је она изорана, што је у складу са представама о њеној сакрализованости и табуисаности. И друге пратеће радње усаглашене су с традиционалним знањима и табу-прописима, везаним за почетак рада (орач изјутра одлази на рад непримећен, пре свих, обавезно је ћутање приликом орања прве бразде, постоји забрана приласка орачу и акту орања и сл.).³⁸ Преносимо, стога, ову сцену у целости:

„Њива иза лаза нема више од дана орања. Земља потакша; кад је добра година, роди две-три крстине јарице. *Огњан ѿамаман образдио ѿрву бразду*, па хоће да оврати... кад ето ти му мајке. — Нуто мога *мајшорца* како ми ради!... — кликну Миона радосно, притрчавши, па узне грлити и љубити Огњана. Огњан се мало изненади. — *Па срећан ѿи рад, домаћине мој!*³⁹ — настави Миона. — Гле, гле! Како је то красна браздица, па како је дубока!” (Глишић, 1963, стр. 19, подв. Д. П. и Ј. Ј.)

Фаза ритуалне сепарације (видети Lič, 2002, стр. 116), обележена у приповеци тајношћу одласка на орање (Огњан одлази невиђен, рекавши само сестри пре него што напусти дом куда се упутио), такође је позната традицији. И у нашем народу се веровало да је добро да орач оде непримећен, како би избегао нежељене и штетне сусрете који би могли нашкодити послу (видети Ђаповић, 1995, стр. 175). Она је праћена и посебним прописима у вези с исхраном иницијанда током периода лиминалности, која је, неретко, подразумевала посну храну (Lič, 2002, стр. 116–117). У приповеци је дат следећи мени орачевог ручка:

рано! / Рано, ранано! / Да ѿрећекне месеца, да ѿрећекне, / Рано, ранано! / Да ѿробуди ораче, да ѿробуди, / Рано, ранано! / Те да иду да ору, ѿе да иду, / Рано, ранано! / Да си хране дечицу, да си хране, / Рано, ранано! (Милићевић, 1894, стр. 96, подв. Д. П. и Ј. Ј.).

³⁸ У приповеци, тајност одласка на орање рационализована је Огњановом потребом да обрадује и изненади мајку. Душанка, на мајчино питање зашто јој није рекла да је Огњан отишао да оре, одговара: „Рекао ми брале да ти не кажем одмах. ’Хоћу, вели, да обрадујем нану’” (Глишић, 1963, стр. 19).

³⁹ „Прву бразду изору ћутећи, а после ору као и обично и разговарају [...] Ужину им домаћице спреме код куће као и ручак, па кад буде време, однесу им на њиву. Кад дођу до њих, оне им назову Бога и рекну: ’Права бразда била!’” (Милосављевић, 1914, стр. 358). У свим случајевима жена меси обредни хлеб браздаоницу који са собом носи орач, или му га жена носи на њиву за време ужине (Ђаповић, 1995, стр. 179).

„Ту Миона брзо повади из торбице што је спремљено. Простре торбицу, па разреди по њој: *мало соли, лука, неколико њечених кромјира, тјанку њојачицу, засјруј мејаника,*⁴⁰ *ја и чујурицу*, говорећи: — Е, гле ти Душанке! Спремила ти и *чујурицу вина*. Маторка моја! *Зна она шїа ваља* уморну човеку...” (Глишић, 1963, стр. 19–20, подв. Д. П. и Ј. Ј.).

Посна храна коју Огњан добија непосредно након одоравања прве бразде култно је чиста.⁴¹ Погача која се спрема за први дан орања назива се *јодораница, бразданица, браздионица* или *убражћаоница*. Најчешће је орач сам поједе или подели са свима који су присутни на њиви, а претходно је ритуално изломи (Тројановић, 2008, стр. 28–29).⁴² По овој погачи се у неким крајевима чак и предвиђала успешност сетве.⁴³ Неки би је чак и дизали увис говорећи: „Оволика нам била пшеница!”, а неки део те погаче заору у бразду. Тиме она поприма обележје жртве земљи, жртве-поруке (Ђаповић, 1995, стр. 196). Пасуљ (межганик) такође је култна храна, повезана с култом мртвих и плодношћу у гатањима око благостања и магијским радњама на почетку аграрног циклуса, као и у пролећним обредима (уп. Чајкановић, 1994, стр. 262–264). Вино које му сестра шаље уз храну, као обавезни део ратарског ритуалног ручка, такође сведочи о промени његовог статуса.⁴⁴ Због тога је и Миона хвали, наглашавајући на тај начин важност испијања вина у овом тренутку: „Спремила ти и *чујурицу вина*. Маторка моја! *Зна она шїа ваља* уморну човеку...” (Глишић, 1963, стр. 20, подв. Д. П. и Ј. Ј.) – право да пију вино имају само младићи који раде, пуноправни чланови колектива.⁴⁵

⁴⁰ *Мејаник* је парен (туцан) пасуљ који се кашиком добро иситни (*јрежмије*) и помеша са сецканим празилуком и туцаном паприком. Ово јело нарочито се готови за пут „јер се може у застругу носити” (Грбић, 1925, стр. 206).

⁴¹ За време поста спрема се постан ручак (Милосављевић, 1914, стр. 358).

⁴² „А кад се почне орање и сејање пшенице, онда домаћица прати орачу за ручак, поред осталог, и погачу са сатликом вина. Он погачу преломи преко гредеља од ралице или плуга, па по једно парче од исте да воловима, а остало он ту поједе” (Мијатовић и Бушетић, 1925, стр. 107).

⁴³ „Онај дан кад сађу у поље да сију, стопаница (домаћица) нарочито испече погачу ’упријесно’ од пшенице, односно од истог жита од ког је и сјеме извађено, од које се код куће не смије ни мало одломити, него је однесе цијелу за први ручак тежаку на пољу и једу. По њој се гата какво ће бити поље. Ако је озгор ’кубали’, испупчена, рачунају да ће поље добро родити, а ако локваста, плосната, онда неће, него ће потонути” (Мићовић, 1952, стр. 244).

⁴⁴ Заправо, у свим важним обредима прелаза код Јужних Словена појављује се неки вид ритуалног запајања вином током читавог животног циклуса појединца: по рођењу, при првом подоју, у повојници, на свадби, али и приликом сахране (СМ, 2001, стр. 82).

⁴⁵ „Највише пију људи, жене пију мање, девојке ретко пију, а деца не пију никако. Младићи почињу да пију кад отпочну да раде тежачке послове, а многи чак кад се ожене” (Грбић, 1909, стр. 229).

Вино и хлеб (у свом врло широком симболичком спектру значења) представљају последњу фазу трансформације елемената природе (сирове хране – грозђа, односно пшенице) у култивисану храну, тако да симболизују процес умирања и поновног стварања (видети Раденковић, 1996, стр. 229–230), крв, здравље, живот, благостање (СМ, 2001, стр. 82, 562), а у контексту хришћанско-евхаристијском, крв и тело Христово, храну физичку и духовну – хлеб (RS, 2013, стр. 274), односно пиће живота (бесмртности), радости и Божјих дарова, постајући симбол духовности и жртве (RS, 2013, стр. 1043–1045). Посебно се симболика жртве потенцира чином закопавања погаче (Ђаповић, 1995, стр. 196), односно изливања вина у земљу (СМ, 2001, стр. 83), као својеврсна „жртва земљи” (видети Ђупурдија, 1982, стр. 19).⁴⁶

Дата јела, као и значења и радње везане за њих, недвосмислено, носе магију плодности. Благослов се, сем на магијско-акционалном, у приповеци, призива и на вербалним коду (речима: *срећан њи рад, домаћине мој!*) (Глишић, 1963, стр. 19).⁴⁷ Притом, резултати тога рада сакрализују се – од тог жита направиће *славски колач* као прворазредни сакрални објект: „Рече како ће очувати шеницу с те њиве – само за благе дане. Месиће од ње *чесницу, колач за крсно име*. Најлепше је *брашно од сџароја жиџа*” (Глишић, 1963, стр. 20, подв. Д. П. и Ј. Ј.).⁴⁸ А славски колач – „симбол сунца”, ритуалним подизањем увис, окретањем на „опосун” и ломљењем после освећења, симболизоваће раст усева увис, према сунцу, њихово бујање и плодност (Кулишић и др., 1998, стр. 189).⁴⁹

⁴⁶ Дакако, ови елементи само су наговештени у Глишићевој приповеци кроз минус присуство знака, у подтексту, као вид опалесцирања традиције *иза* наративног ткања текста.

⁴⁷ Уз благослове, развијене молитве често би пратиле почетак орања: „Никакав рад нико неће почети док се не прекрсти и помоли Богу [...] Исто тако ако се изађе на њиву да се оре, пре него што ће почети, помоли се сваки Богу говорећи: 'Помози ми, Боже, данашњи данче и моје крсно име (коју славу онога светитеља и помене)!'” (Грбић и Ђорђевић, 2023, стр. 35).

⁴⁸ „Од пшеничног брашна (односно сквасног теста) умесе прво неколико малих колачића за децу и четири велика колача или леба. Ти су колачи подељени шарамом од теста на четири дела и у средини сваког дела, као и у средини малог круга, утиснут је поскурник. [...] Овако умешен и нашаран колач избуши се на 4–5 места струком босиљка и тек после тога се ставља у зажарену црепуљу и покрива зажареним сачем. Свака се домаћица труди да јој ови колачи (као и остали лебови) испадну што бољи, те да се не би осрамотила пред светом. Зато се старају да се за њих набави што лепше брашно, *то моућности сџаро или од сџаре ишенице*, а ако за овај случај међу своју пшеницу, онда је увек претходно оперу” (Мијатовић, 1907, стр. 52–53, подв. Д. П. и Ј. Ј.).

⁴⁹ Многоструке и регионално различите обредне радње у вези са славским колачем (окретање слева надесно, ломљење десном руком, резање колача одоздо или тупом страном ножа, преливање вином, ломљење и подизање увис и сл.) развијају сличну симболику – родности усева, плодности и напретка (видети СМ, 2001, стр. 497).

У том контексту, Огњанова сумња око приноса („Само ако добро роди [...] Знаш и сама, нано, да нам је ова њива понајтакша... Жито се готово свакад изглавнича...”) (Глишић, 1963, стр. 20) представља својеврсни облик антипонашања,⁵⁰ ритуално незнање, типично за неофита у процесу иницијације. Међутим, улогу медијатора – водича кроз иницијацију преузима мајка, магијски поништавајући потенцијално лош исход, призван речима неупућеног: „О, родиће, сине!... Мора родити! Та оваке земље нема ни у Морави! Овде никад није било ни главнице ни љуља... Видећеш ти како ће ту бити добра пшеница!” (Глишић, 1963, стр. 20). Она, као баштиник знања, поново, магијом хране и заштитном речи, структурира и усистемљује поредак, давно прописан неписаном нормом традиције, у коме свако има своју дефинисану улогу.⁵¹

Аграрна иницијација орача изводи се на њиви, а присутни су само најнепосредније укључени у процес: син – млади орач и мајка. Раскид с претходним стањем огледа се на нивоу вербалних реплика (тачније, њиховог одсуства) – „заборављањем” како да разговара с мајком („Заусти да рекне нешто, па баш не уме”) (Глишић, 1963, стр. 20), а још интензивније на нивоу невербалне комуникације (путем фацијалне експресије) мајке са сином – у жалости са којом оплакује губитак свог дечака („И опет јој сузе ударише”) (Глишић, 1963, стр. 20), али и с радошћу с којом дочекује младога орача, будућег домаћина („Обузе је нека чудна радост”) (Глишић, 1963, стр. 21). Такво фазно смењивање расположења актера обреда, узроковано променом односа у породици после промене статуса, културолошка је универзалија коју су већ истицали антрополози:

„Веза искушеника са мајком каткад траје још неко време, али пре или касније дође тренутак када се, насилним или бар наизглед таквим поступком, он коначно одваја од мајке, која га притом често оплакује.” (Ван Генеп, 2005, стр. 88–89)

Ова емоционална плима каналисана је ритуалом, који јој даје прихватљиву форму (видети Трубарцац Матић и Томашевић, 2017, стр. 270). То доводи и до других далекосежних промена у опхођењу – у том контексту постају разумљиви и следећи редови приповетке: „Неколико пута Миона хтеде да притрчи и да му помогне, али нешто не смеде. Ни сама не зна

⁵⁰ Пре и током орања, подузима се низ заштитних радњи како би се предупредила појава главнице на житу – облачи се чиста одећа, светлих боја, избегава се контакт са гаравим судовима, као и свим што подсећа на ово гљивично обољење усева (видети Узенёва, 2004, стр. 653; уп. и Ћупурдија, 1982, стр. 18; Ђаповић, 1995, стр. 178, 183 и др.).

⁵¹ Као што је уочено „латентна функција ових обреда је да се интегрише породица и тиме обезбеди да сваки њен члан извршава своје обавезе, јер би нарушавање тог поретка могло довести до дестабилизације, првенствено у процесу производње, а тиме и функционисању породице као заједнице” (Ђаповић, 1995, стр. 184).

Иницијација младој орача – између миџа и реал(истич)носџи. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменеј фолклора и традицијске културе Срба

зашто!” (Глишић, 1963, стр. 20). Мајчина помоћ је излишна, будући да је њен син сада постао мушкарац („Прибра торбичицу па пође полако кући”) (Глишић, 1963, стр. 20).⁵²

Саодносно неписаном знању колектива, свака криза је привремена. Односно, за све се може рећи „И то ће проћи” (Стефановић Караџић, 1849, стр. 105–106), као израз неупитне коначности сваке несреће – „живот иде даље”, рекло би се и данас, познатом и истрошеном (но суштински смисленом) фразом. После муке удовиштва, следе тренуци озарења и наде у дане будуће радости: „Још годину-две, па ћу га и оженити – ако бог да! О, та и моја ће кућа пропевати” (Глишић, 1963, стр. 21), помишља, по први пут с ведром надом, Миона.

Глишић је добро знао како изгледа живот на селу, повезан с дубоким и комплексним знањем традиције, представама о природи и заједници, веровањима, складан и хармоничан, а чешће – прожет тешком и мукотрпном свакидашњицом. Приказујући оно видљиво, на тренутке, наслућује се и оно исконско, традицијом чувано и преношено, невидљиво. Дискретним наговештајима, он на тренутак открива колико је тај живот на селу дубоко фундиран у сложену структуру традицијске културе и њене форме (обичаје и ритуале), којима се, после краја и смрти, оптимистично и увек изнова, реструктурира и рађа неки нови живот, са новим актерима.

Литература

- Беговић, Н. (1986). *Живот Срба граничара*. Београд: Просвета.
- Бован, В. (2013). *Народна књижевност Срба на Косову и Метихији 1. Лирске џесме*. Приштина – Косовска Митровица: Панорама–Јединство.
- Валенцова, М. (2000). Ритуална пахота у Славјан. *Кодови словенских култура*, 5, 29–38.
- Валенцова, М. (2004). Пахота ритуална. В: Н. Толстой (ред.), *Славјанские древности*, том 3 (с. 650–652). <https://www.klex.ru/182i>
- Ван Генеп, А. (2005). *Обреди џрелаза*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Васиљевић, М. А. (1960). *Народне мелодије лесковачкој краја*. Београд: Поседна издања САНУ.
- Вукићевић, Д. (2015). Скривени наративи. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 63 (2), 505–519.
- Глишић, М. (1963). *Приповејке*. Београд: Просвета.

⁵² Саодносно томе, ритуали сазревања попримају смислотворну и структурирајућу функцију: „Прошлост се мора одвојити (*cut off*) од њега јазом који више неће моћи да пређе. Његово сродство са мајком и његово детињство се нагло поништавају и од сад па надаље он се везује за свет мушкараца. Онога тренутка када губи сваку везу са мајком и сестрама, он мора да напусти све игре и забаве свога детињства” (нав. према: Ван Генеп, 2005, стр. 89).

- Грдић, С. (1909). Српски народни обичаји из среза бољевачког. Обичаји народа српскога, књ. 2. *Српски етнографски зборник*, 14.
- Грдић, С. (1925). Српска народна јела и пића из среза бољевачког. *Српски етнографски зборник (Различитија грађа за народни животи и обичаје)*, 14.
- Грдић, С. и Ђорђевић, Т. (2023). *Обичаји српскога народа*, књ. 2. Ниш: Талија.
- Докмановић, Ј. (2000). Обредно певање за плодност (лазарице) у јужној Србији. *Музички талас*, 7 (27), 4–114.
- Ђаповић, Л. (1995). *Земља. Веровања и ритуали*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ђорђевић, В. (1931). *Српске народне мелодије (предрайна Србија)*. Београд: Српска краљевска академија.
- Ђорђевић, Д. (1958). Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. *Српски етнографски зборник*, LXX.
- Елијаде, М. (1999). *Слике и симболи*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Златановић, М. (1994). Народне песме и басме јужне Србије. *Српски етнографски зборник*, 98.
- Иванић, Д. (1996). *Српски реализам*. Нови Сад: Матица српска.
- Иванов, В. и Топоров, В. (1965). *Славянские языковые моделирующие системы*. Москва: Наука.
- Јокић, Ј. (2012). *Краљичке песме: ритуал и поезија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Јоцић, Ж., Јоцић, Р., Бошковић, В., Тошић, С., Вучковић, Г. и Ђирић, В. (прир.). (1979). *Бул девојче. Лирске народне песме из белојаланачкој краја*. Ниш: Градина.
- Карановић, З. (1996). *Анџологија српске лирске усмене поезије*. Нови Сад: Светови.
- Карановић, З. (2022). Чудно дрво јаворово. Српске народне лирске песме о чудесном орачу у окружењу света флоре. *Фолклористика*, 7 (1), 11–32. <http://doi.org/10.18485/folk.2022.7.1.1>
- Костић, П. (1982). Лазарице у селу Сурлици. *Гласник Етнографској музеја*, 46, 9–39.
- Кулишић, Ш., Петровић, П. и Пантелић, Н. (1998). *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Лазаревић-Големовић, Ј. (1957). Лазарице у Призренском Подгору. *Гласник Етнографској института САН, II–III*, 557–563.
- Манојловић, К. (1953). *Народне мелодије из источне Србије*. Поседна издања САН, књ. ССХII. Музиколошки институт, књ. 6. Београд: САН.
- Мијатовић, С. (1907). Обичаји српског народа из Левча и Темнића. *Српски етнографски зборник*, VII.
- Мијатовић, С. и Бушетић, Т. (1925). Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу. *Српски етнографски зборник (Различитија грађа за народни животи и обичаје)*, 14.
- Милићевић, М. (1884). *Краљевина Србија*. Београд: Државна штампарија.
- Милићевић, М. Ђ. (1894). Живот Срба сељака. *Српски етнографски зборник*, I.
- Мићовић, Љ. (1952). Живот и обичаји Поповаца. *Српски етнографски зборник*, LXV.
- Михаиловић, С. (2010). Народне игре Сврљишке котлине. У: О. Васић (ур.), *Народне игре Србије*, св. 32 (стр. 75–151). Београд: Центар за проучавање народних игара Србије.

Иницијација младој орача – између митија и реал(истич)носни. Прва бразда М. Ђ. Глишића у контексту усменој фолклора и традицијске културе Срба

- Милосављевић, С. М. (1914). Српски народни обичаји из среза хомољског. *Српски етнографски зборник, XIX*.
- Николић, И. (1966). *Горо ле, јоро зелена – анџолологија народне лирике из источно Србије*. Зајечар: Развитак.
- Петрухин, В. (2004). Пахарь. В: Н. Толстой (ред.), *Славянские древности*, том 3 (с. 656–658). <https://www.klex.ru/182i>
- Пешикан-Љуштановић, Љ. (прир.). (2012). *Лирске народне јесме*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.
- Раденковић, Љ. (1996). *Симболика светија у народној мајици Јужних Словена*. Ниш–Београд: Просвета – Балканолошки институт САНУ.
- СМ. (2001). *Словенска митологија, енциклопедијски речник* (ред. С. Толстој и Љ. Раденковић). Београд: Zepher Book World.
- Стефановић Караџић, В. (1849). *Српске народне јословице и друје различне као оне у обичај узетје ријечи*. Беч: Штампарија јерменскога манастира.
- Тројановић, С. (2008). *Главни српски жртвени обичаји. Изабрана дела Симе Тројановића*, том I. Београд: Службени гласник.
- Трубарац Матић, Ђ. (2019). *У јеленовом колу: моћив јелена у српској обредној лирици*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Трубарац Матић, Ђ. и Томашевић, М. (2017). Обреди прелаза. У: Љ. Гавриловић (ур.), *Етнологија и анџрологија* (стр. 270–273). Београд: Службени гласник – Етнографски институт САНУ.
- Узенёва, Е. (2004). Пахота. В: Н. Толстой (ред.), *Славянские древности*, том 3 (с. 652–656). <https://www.klex.ru/182i>
- Ђупурдија, Б. (1982). *Аграрна мајица у традиционалној култури Срба*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Чајкановић, В. (1994). *Речник српских народних веровања о биљкама. Сабрана дела из српске религије и фолклора*, књ. 4 (прир. В. Ђурић). Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партенон М. А. М.
- Чолак, Б. (2019). Модели представљања патријархалног друштва у приповеткама Милована Глишића. У: Г. Максимовић (прир.), *Милован Глишић, Радоје Домановић* (стр. 225–232). Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.
- Вогјишић, В. (2004). *Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji. Izabrana djela*, том III. Podgorica–Beograd: CID – Službeni list SCG.
- Lič, E. (2002). *Kultura i komunikacija*. Beograd: Čigoja štampa – Knjižara „Krug”.
- Elijade, M. (2011). *Rasprava o istoriji religija*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Nodilo, N. (1981). *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos.
- RS. (2013). *Rečnik simbola* (ur. A. Gerbran i Ž. Ševalije). Novi Sad: Stylos art – Kiša.

Dragoljub Ž. PERIĆ

Jasmina S. JOKIĆ

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

Department of Serbian Literature

Novi Sad (Serbia)

The Initiation of a Young Plower – Between Myth and Reality.
First Turf by M. Đ. Glišić in the Context of Oral Folklore
and Traditional Culture of the Serbs

Summary

This paper aims to show how and to what extent the very archaic ritual complexes and beliefs appear in the considered Glišić's story on the subtextual level (as a „hidden narrative”), related to the ritual cutting the first turf, as a kind of agrarian initiation of the young plowman. This semiotic interpretation conducted here was carried out at the level of analysis of space and time, actors, actions, communication, as well as the analysis of their accompanying elements (taboo regulations, ritual behavior, props, food and drink, etc.) related to the plowing the first furrow in the context of the ritual of maturation. Numerous and diverse ethnographic records of folk customs and ritual practices related to the (secondarily ritualized) cutting the first turf were used as material for comparison, in order to show how and to what extent Glišić, writing about life in the countryside, deeply knew and inherited our traditional culture, which was incorporated as the (often invisible) basis of author's narrative world.

Keywords: traditional culture; ritual lyric; story; subtext of traditional; ritual plowing; initiation rite; change of social roles.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом *Creative Commons ауторство-некомерцијално 4.0 међународна* (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International* license (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).