

БРАНКО РАНКОВИЋ

РОДОСКВРНИ ГРЕХ У ЖИТИЈУ ПАВЛА КЕСАРИЈСКОГ И НАРОДНИМ ПЕСМАМА „НАХОД СИМЕУН” И „НАХОД МОМИР”*

Тема родоскврног греха једна је од најзначајнијих када се ради о тематском кругу великих грехова. Извесно је да јој је порекло далеко старије од самог мита о Едипу, који је њена најпознатија обрада, а облик који је попримила већина обрада на овим просторима значајно је измењен у односу на изворни како хришћанским утицајем на рецепцију средњовековне и народне књижевности, тако и потребом да се дело прилагоди моралу и односима феудалног друштва. Делимичан или целовит сижејни модел ове обраде можемо запазити и у многим другим ранијим и каснијим легендама. Драгољуб Драгојловић појаву мита о родоскврном греху на овим просторима везује за старофранцуски еп о Св. Григорију, који представља обраду коптске хришћанске легенде о цару Армениосу. Наративни сиже ове легенде добрим делом одговара миту о Едипу. Драгојловић притом истиче да се између старофранцуског епа и наше обраде морало наћи више слојева изгубљених византијских обрада, о чему нам сведочи новелистички, динамичан карактер легенде о Павлу Кесаријском који не налазимо у старофранцуском епу уклопљеном у метрички схематизам и који не одговара аскетској идеји заједничкој свим значајним хришћанским обрадама овог мита.¹

* Рад је добио Награду „Боривоје Маринковић” која се додељује на Филозофском факултету у Новом Саду као подстицај за рад, креативност и развијање љубави и интересовања за старије области српске књижевности. Награда је уручена 19. новембра 2012. године.

¹ Д. Драгојловић, „Мит о Едипу у средњовековној књижевности”, у: *Зборник Филозофског факултета*, књига XI/1, Београд 1970.

Драгојловић одбацује теорију Натка Нодила² о заједничком индоевропском извору мита о Едипу и његових словенских обрада, али се слаже да најстарије језгро песме, љубав између мајке и сина или брата и сестре, мора имати далеко старије, заједничко порекло у индоиранском миту, истичући аналогije овог мотива у политеистичким пантеонима, попут брака Зевса и Хере или Јупитера и Јуноне.

Говорећи о пореклу српске народне и средњовековне верзије ове легенде Стојан Новаковић такође одбацује теорију Н. Нодила и решење тражи у каснијој културној позајмици, објављујући притом причу о Ахазу и Агази, у којој препознајемо *Живој св. Павла Кесаријског*³ са незнатним разликама. Иако преведена у XVII веку, извесно је да је легенда о Павлу Кесаријском настала знатно раније, о чему нам говори чињеница да је приписана византијском свецу из VI века. У вези са пореклом изворне легенде, значајна је и теорија М. Драгоманова⁴ у којој помиње старогрчке изворе као основу ове, као и највећег броја верзија нешто сложеније легенде о Св. Григорију, и истиче да се брачна заједница мајке и сина, брата и сестре или оца и ћерке среће веома често у древним космогонијским и грчким митовима. Поред поменутих, Драгоманов наводи пример Урана који се сједињава с Гејом, затим Кроноса који се жени сестром Реом. Објашњавајући постанак самог мотива родоскврнућа, Драгоманов закључује да „није тешко разабрати, како су се у вековима фетишизма образовале фразе за односе земље и неба од којих су касније у време антропоморфизма изникле приче за бракове њихових отелотворења”, да су се „те приче развиле у доба развитка митологије и на различитим местима се везивале за исте личности, стављајући их у различите односе”, као и да је „на вишем ступњу развитка, то постало родоскврнуће”, доказујући да је табуираност овог мотива у последњим вековима условљена социјалним, културолошким и религијским променама, а да су раније постојали изузетно повољни услови за његов настанак.

Бивајући инкорпориране у домаћи средњовековни наративни модел,⁵ како црквени тако и народни, легенде су неизоставно

² Н. Нодило, „Религија Срба и Хрвата на главној основи пјесама, прича и говора народног”, у: *Рад југославенске академије знаности и умјетности*, књига 77, Загреб 1887.

³ С. Новаковић, „Откуд су постале гдекоје народне песме”, I, „Наход Симеун и јелинска прича о Едипу”, у: *Насиљник*, 1892, III, 3, 257–266.

⁴ М. Драгоманов, „Славјанскије прјеправки на Едиповата историја”, у: *Сборник за народни умјетворениа, наука и книжни VI*, 1891, 281–283.

⁵ Ову легенду, као и многе друге, у своје црквене беседе су уносили монаси и свештеници као узор и модел хришћанског испаштања.

трпеле једну константну промену. Идеја трагичне људске судбине, која се у миту о Едипу јавља као доминантна, а иза које у контексту дела стоји игра богова, у нашој, христијанизованој верзији такође се јавља као идеја о божанској вољи као врховном креатору људске судбине, али овај пут уз могућност да се на ту вољу утиче преко уклапања у модел хришћанског аскетизма. Управо у тој разлици видимо основну модификацију идеје путем које хришћански поучни модел мења једно већ раније тематски дефинисано дело, уносећи у њега идеју о опросту. Едип на крају мита завршава патњом, док Павле, Григорије, Андреј Критски и многи други носиоци радње словенских и византијских обрада овог мита завршавају испаштањем и наградом у виду посвећења или високе црквене функције.

Уколико бисмо нешто детаљније проучили сижејни ток, уочили бисмо мноштво елемената који за основу имају хришћанске идеје и који су у легенду морали dospети током рецепције, пошто их изворна верзија мита не садржи. Лутајући мотив пуштања детета низ воду уобичајен је за ову легенду, међутим, у *Живојџу св. Павла Кесаријског* примећујемо да је мотив и географски прецизиран, што у осталим верзијама легенде није увек случај. Реч је о реци Јордан, која протиче кроз Свету Земљу и има изузетно богато значење у митско-религијском контексту. Хришћанско-феудални утицај такође се огледа у врлинама које су истакнуте као доминантне током Павловог одрастања. Описан је као велики књижевник и ратник, што су особине које су, кад се јаве заједно, резервисане за хагиографски опис средњовековних владара и припадника највиших друштвених слојева. На овај начин се у феудалном контексту истиче његова владарска предиспонираност. Једна од најважнијих тачака јасне разлике између наше црквене и изворне легенде управо је одсуство сексуалног чина. Наиме, као последицу искључивог религиозног морала, који је у легенди доминантан, примећујемо тенденцију да лик Павла буде изграђен по хришћанском обрасцу, мученички, при чему он не сме да испашта ни за шта осим за последице наслеђеног родитељског греха. Како би цела обрада задржала поучни карактер, у њеном сижеју се није могао задржати изворни мотив едиповског инцеста, тако да Павле о свом пореклу сазнаје непосредно после венчања што ублажава његов грех, одузимајући му физичку компоненту и задржавајући га у религиозно-традиционалној равни. Тиме је отворен простор за истицање јасне поуке о вредности искреног покајања које ослобађа од греха. После откривања тајне о свом пореклу, Павле следи покајнички модел понашања који подразумева

мева вишегодишњу изолацију и трпљење у молитви, као и Агаза, која се предаје ригорозном посту.

Јован Златоусти окува Павла за мраморни стуб, обећавајући му слободу ако се испуни неиспуњиви услов враћања кључева бачених у море/реку,⁶ након чега следи период од дванаест година његовог испаштања и покајничког поста његове мајке и одговор у виду рибе са кључем на трпези Јована Златоустог. Символика рибе поново наглашава јаку повезаност између религије и судбине (већ наговештену при Павловом останку на стени и садржану у односу Јована Златоустог према неиспуњивом услову као према догађају чије је одвијање могуће). Овим се истиче хришћанска, променљива природа судбине, насупрот трагичној предестинираности коју препознајемо у миту о Едипу. Овакав развој догађаја уједно представља увод за чудесно Павлово посвећење, које, као устаљена хагиографска кулминација поруке о опросту, још једном истиче религиозно поучну сврху легенде, смештајући је у границе искључиво духовно оријентисаног вредносног система.

Сличан ток запажамо и у народној књижевности, у епизацији ове хагиографије кроз бројне варијанте песме најчешће назване *Наход Симеун*.⁷ Необично рођење, надљудска снага, „тамновање” и ослобођење, као и многи други елементи житија Павла Кесаријског, пружили су изузетно плодно тло за фолклоризацију, самим тим што се и сами често јављају као фолклорни. Ипак, иако задржава основну идеју, народна песма се одликује мноштвом епско-јуначких мотива.

У опису игара у којима Симеун увек побеђује манастирске ђаке препознајемо искључиво наслеђе народне књижевности, с обзиром на то да су у питању народне игре јуначког надметања.

*Изишли су ђаци намастѿирски,
ѿше с' и҃грају и҃гре свакојаке;
скачу скока, међу се камена
ѿрескаче им Наход Симеуне,
ѿрескаче им, каменом одмеће...*

Ови стихови се јављају уз претходну напомену да се Симеун „не боји ђака ниједнога, ни својега старца игумана”, у којој

⁶ Конкретан неиспуњиви услов варира од верзије до верзије. У вези са тим, у старохришћанском апокрифу о епископу Андреју стоји задатак да свакодневно пузи до пања и залива га носећи воду у носу, уз услов да ће му грех бити опроштен ако се стабло прими.

⁷ В. Ст. Карацић, *Српске народне ѿјесме*, II, Просвета, Београд 1958, број 13, 65–71 („Наход Симеун”); исто, 71–76 („Опет Наход Симеун”).

препознајемо наглашавање одсуства страха, које сасвим одговара епско-јуначком грађењу лика. Посматрајући мотивацију Находа Симеуна за одлазак из манастира, у односу на мотивацију Павла Кесаријског, примећујемо још један значајан усменокњижевни елемент. За разлику од Павловог одласка који је проузрокован спољашњим фактором, односно туђом вољом, Симеун одлази вођен сопственом радозналошћу, личном потребом да нађе идентитет, која, како је са строгог религијско-етичког становишта неприкладна јер подразумева окренутост ка себи и својим потребама, а не ка богу, представља решење за којим би народни певач посегао много пре него црквени беседник. Сходно епском шаблону, број девет се јавља као устаљени број за године лутања или трагања, док десета година најчешће долази као година разрешења, односно откривања и престанка лутања, и то је година у којој се Симеун среће са краљицом.

Изразито епску слику такође можемо уочити приликом његовог преласка преко будимског поља:

*Добро свога одџајоу хоџа,
поиџрава пољем будимскијем,
а заијева ѓрлом бијелијем.*

Познато је да је необично рођење јунака, његов неуобичајен раст и снага, иако описивано и у црквеним текстовима, такође део епског јуначког шаблона, што можемо да тврдимо и за сцену у Будиму, када се пред Симеуна поставља задатак који мора да испуни пре венчања, где препознајемо епску формулу женидбе са препреком, као и друге епске обрасце којима се решава проблем селекције. У верзији коју је Антун Мажуранић забележио⁸ у хрватском приморју, видимо класичан образац селекције са идејом о судбинској предодређености владара при ком круна бачена у вис увек пада на главу будућег владара, одабраног од бога.

Насупрот потпуном одсуству помена сексуалног чина које примећујемо у *Живоју св. Павла Кесаријског*, у варијанти *Находа Симеуна* Тешана Подруговића у поступцима пре откривања тајне о сродству краљице и Находа налазимо чисту еротску мотивацију са хумористичким елементима:

*Сједи Симо, њије рујно вино,
ал' не може ѓоспоћа краљица,*

⁸ „Хрватске народне пјесме”, *Зборник Мајнице хрвајске*, I, Загреб 1896, број 47, 168–171.

већ све љеда *Наход Симеуна*.
Кад је ноћца била омркнула,
ишад 'краљица рече Симеуну:
„Скидај рухо, незнана каијано,
ваља шебе ноћиии с краљицом...”

Важно је истаћи и да овакав начин приповедања иде у прилог поједностављеном епском начину грађења лика јунака као строго позитивног. Са Симеуна се тако скида сва кривица трагичног избора и његов поступак се мотивише и представља као радња условљена вољом других, односно краљице. Појаву пребацивања одговорности за неки поступак јунака на други лик уочавамо, као што је поменуто, и приликом одласка Павла у манастир, док је разлог Симеуновог одласка другачије решен. Знајући да и црквена и народна књижевност теже изградњи лика идеалног по својим назорима и поредећи их на овај начин, у народној песми можемо уочити појаву либералнијег етичког система. Такође можемо приметити да је, иако многе варијанте народне песме *Наход Симеун* или деле са легендом одређен скуп мотива или део сижеа, процес њене интензивне епизације свакако великим делом изузео сакралну ноту и заменио је јуначком димензијом која много више одговара условима народне рецепције.

У тренутку сазнања о међусобном сродству, краљичино жаљење због несрећног сплета околности народни певач вешто употпуњава клетвом. Сврха овог усменокњижевног елемента јесте постизање ретардације ради повећавања напетости слушаца и појачавања драмског ефекта⁹ који се постиже у тренутку Симеуновог сазнања о сопственом пореклу.

Међутим, иако на крају Симеун не самује покајнички, на стени, већ јуначки, у тамници са гујама и акрепима, чак и у овој верзији задржава се хришћански завршетак са поруком о опросту. У вези са тим, варијанта песме из *Босанске виле*¹⁰ одликује се разликама као што је сукоб Симеуна са калуђером који одбија да га опрости греха и кажњава га заточеништвом. У овој варијанти видимо да се неиспуњиви услов и даље одржава као пут до опроста

⁹ Овај микроелеменат композиције нам, као и пређашњи дијалог између Симеуна и краљице, уједно пружа и представу о Тешану Подруговићу као великом епском певачу који неизоставно успева да унутар тешко променљиве форме, уоквирене конзервативним религијско-социјалним начелима феудалног друштва и ограниченом могућношћу рецепције и преношења, каква је епска јуначка песма, остави аутентичан траг.

¹⁰ *Босанска вила*, 1889, III, 11.

греха, али је лик калуђера Васе дат недоследно својој религиозној природи у делу кад се окреће против Находа.

У овој поједностављеној опозицији у коју се доводе ликови на крају песме и начину на који се до ње стиже примећујемо значајну сличност са легендом о Андреју критском, који убија два свештеника зато што одбијају да му пруже прилику за опрост. Према томе видимо да је на овим просторима током векова долазило до честог мешања и позајмљивања мотива из овог тематског круга, што је за последицу дало неке изузетно митски и мотивски слојевите и сложене варијанте.

Што се тиче идеје о предестинираности присутне у миту о Едипу, односно идеје о божанској интервенцији из домаћег митског опуса, посматравши детаљније паралелу натприродних и традиционалних мотива у већини легенди из овог тематског круга, можемо јасно уочити изузетно сличан низ мотива и делова приповедног обрасца. На почетку, обратићемо пажњу на име Наход. Име Наход односи се на оног који је нађен, док се порекло имена Едип односило на отечена стопала. Дакле, и једно и друго име односи се на стање у ком су деца пронађена, што нам говори о широкој распрострањености обичаја да се деци чији су родитељи непознати имена дају према околностима које су обележиле њихов први сусрет са старатељем, особинама поднебља на ком су пронађене итд.

Поводом тумачења поступка пуштања детета низ воду у ковчегу, односно колевци, требало би се осврнути на речи из песме *Ойейі Наход Симеун*: „Носи, море, са земље неправду”, које изговара Симеунова мајка приликом пуштања детета што нам недвосмислено указује на митолошко значење самог чина. Пуштајући га низ воду, она поништава чин рођења, покушавајући да дâ детету прилику да се, тамо где буде пронађен, поново роди без терега родитељског греха. Изузетно је занимљив још један магијско-митолошки поступак симулирања порођаја који примећујемо код Перибоје, жене краља Полиба која у мору налази Едипа и, претварајући се да га управо рађа, даје му нови живот и прихвата на себе потпуно мајчинство. Исти поступак примећујемо код царице Роксанде у песми *Наход Момир*,¹¹ када први пут узима Момира у руке:

*Царица се чеду обрадова ...,
однесе ѓа у ѓосїодске дворе,*

¹¹ В. Ст. Караџић, нав. дело, број 29, 152–165.

їромейїну їа кроз недра свилена,
да б' се дейїе од срца назвало.

Идентитет проналазача детета је, функционално, увек исти. Ради поједностављења заплета, а и ради христијанизовања митолошког фактора који у миту о Едипу представља пророчиште у Делфима, у народној, као и у црквеној књижевности, проналазач је калуђер, односно свештено лице, а давање породичног идентитета Находу замењено је давањем религиозног. У највећем броју варијаната, одмах по проналаску, дете бива крштено.

Иако најрепрезентативнији представник интерпретације мита о Едипу у нашој народној књижевности, круг песама о Находу Симеуну, никако није једини у коме можемо уочити едиповски мотив. Говорећи о овој теми, морамо да истакнемо и песму *Наход Момир*, која припада другој групи у тројној подели народних песама са мотивом родоскрвног греха коју је направио Стојан Новаковић.¹² У овој групи налазе се народне песме које у центру збивања стављају родоскрвни грех брата и сестре. Поред песме *Наход Момир*, у овај ужи тематски круг можемо уврстити још две песме из Вукове збирке, *Душан хоће сесїру да узме* и *Удаја сесїре Душанове*.¹³

Као што видимо, и ова песма, слојевитија и сложенија, како пореклом тако и групом мотива који не произилазе само из обрада мита о Едипу, дала је бројне варијанте на овим просторима. Пошто је братско-сестрински инцест изузетно табуирана тема у српском патријархалном феудалном друштву, он се заправо не одиграва ни у једној од песама, већ се радња на различите начине гради око могућности његовог дешавања.

У два песмама које као главне ликове узимају српског цара Душана, могућност родоскрвног греха уноси Душанов предлог сестри за међусобни брак, који би спречио расипање царства. Чест поступак мотивисања инцеста материјалном и владарском добити, познат из ранијих обрада мотива родоскрвног греха, говори нам о томе да је баш та мотивација инцестуозног односа боље него било која друга наилазила на рецепцију на овим просторима. У једној од ове две песме до разрешења долази једноставно, кад Душан каже да је тај предлог дао у пијанству, док је друга песма нешто сложенија и представља вернију стиховану верзију приповетке о прогоњеној девојци. Душанова сестра покушава да избегне брак, постављајући му неизвршиве задатке, које

¹² С. Новаковић, нав. дело.

¹³ В. Ст. Карацић, нав. дело, број 26 и 27, 123–131.

он увек успева да изврши. Она се затим окреће црквеним званичницима на којима је на крају дужност да пресуде. Они се затим градацијски појављују подмићени са благословима родоскврног брака који се смењују са девојчиним клетвама, попут:

*Хајји' оїшолe, божји бездушници!
Баволи ви йонијели душу,
а огањ ве изгорио живи,
и вода вас ћердосала муїна!*

На крају низа долази ђакон Јован који иступа праведно и осуђује царев поступак, за шта бива кажњен смрћу, после које се заједно са „триста ђеце луде” посвећује као мученик. Видевши ово, цар кажњава и остале црквене великодостојнике, којима се након смрти обистини наведена клетва и од њих ништа не остане до јутра. Оваква божанска интервенција наводи цара да одустане од предлога за брак.

У песми *Наход Момир*, Момира проналази цар Душан у повратку из лова и усваја га. Кад Момир одрасте (као и у *Находу Симеуну*, јавља се мотив необичног раста и превременог стасавања), Душанови везири, љубоморни због пажње коју му цар поклања, кују заверу у којој бива неправедно оптужен за инцест¹⁴ и обешен. Сазнавши шта јој се десило са братом, Гроздана се обеси поред њега, на исто дрво. Видевши да су деца мртва, Душанова жена, царица Роксанда, услови га својим животом да обеси и своје везире, на шта он пристаје. После неког времена, цар и царица затичу дрво на које су деца обешена како буја, иако је дуг период било суво. Насупрот томе, младо и јако дрвеће на које су везири обешени се осушило. Цар затим скида тела везира и баца их „доле у бездану” уз речи „Иди тамо са земље, неправдо!”, а децу сахрањује. После неког времена из гробова им израсту бор и винова лоза.

Дакле, у односу на песму *Наход Симеун*, Момирово испаштање је далеко ригорозније. За њега нема покајања, ни могућности опроста, а казна се одмах спроводи, што нам говори да је у свести народног певача родоскврни грех између брата и сестре већи од оног између мајке и сина. Паралелно са Симеуновим посвећењем које прима као награду за аскетизам, у овој песми

¹⁴ Иако му Гроздана није сестра по крви, казна за оптужбе је свеједно смрт. Овде видимо да је у свести народног певача религијско-традиционално сродство изједначено са крвним. Иста појава се јавља у песми *Ойейі Наход Симеун* где на почетку видимо да је Симеун син цара и његове усвојене ћерке, али да је та веза изједначена са родбинском и да се њихов однос свеједно сматра инцестом.

примећујемо паганско концентрисање на промену вегетативног тока биљака. Дрвеће на ком су били обешени везири се осуши а Душан их побаца у бездан, као што у поменутој песми подмитљиви црквени великодостојници изгоре и вода им однесе кости. Порука о њиховој казни је јасна и гласи да они не заслужују ритуалну сахрану којом би умирили душе. Првобитно осушено, дрво на које су Момир и Гроздана обешени бива подмлађено и почиње да буја, као што се у песми *Душан хоће сесџу да узме* на месту на ком је Душан затворио ђакона Јована преко ноћи сама сагради црква. Очито је у обе песме реч о одговору више силе на жртву. Међутим, док у једној песми препознајемо христијанизован облик ове натприродне интервенције, у другој уочавамо паганске мотиве везане за природу и утицање на ток вегетације сличне онима које видимо у народној песми *Боџ никома дужан не остџаје*.¹⁵ Казна за Симеунов грех није могла бити смрт, јер се то коси са хришћанским начелима. С друге стране, остатке нехришћанских мотива који су јасно уочљиви у *Находу Момиру*, као христијанизоване, проналазимо управо у Симеуновом посвећењу. Очигледно је да се интерпретације мита о Едипу у црквеној књижевности, група народних песама о родоскврнућу између мајке и сина и група песама о братско-сестринском родоскврнућу барем делимично служе истим скупом мотива, али и да, у зависности од посматраних варијаната, та веза може бити далека и тешко уочљива, уколико је дошло до померања и измене основног мотива.

¹⁵ В. Ст. Карацић, нав. дело, број 5.