

ЕПСКИ ТУРЦИ КАО МИТСКИ ТУЋИНИ: ЕТНИЧКИ СТЕРЕОТИПИ И ЗМИЈСКА ФОЛКЛОРНО- -КЊИЖЕВНА МЕТАФОРИКА

Филолошки факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Представе о Турцима у српској и јужнословенској епици ослањају се на стереотипне слике које су се обликовале у историјским и културним додирима од почетка османског освајања балканских држава и налазиле израза како у фолклору, тако и у књижевности и историографији. У епској народној поезији Турци су приказани као историјски и митски противници, па су им се с једне стране придавале особине снажних и достојних ратника, а с друге стране демонски и анимални атрибути и одређене натприродне особине. Анимална метафорика је карактеристична и за фолклор и за књижевност, и исте стереотипне слике (змије, змајеви, аждаје, вукови, лавови, соколови и сл.) указују на међусобне утицаје који су се остваривали захваљујући заједничком фонду митолошких веровања и библијско-апокрифне традиције. Представе о Турцима као змијама, посебно крилатим, проширују семантичко поље на сродна митска бића какви су змајеви, але и здухаћи, као и на тајно магијско знање које поседују крилате чуварке блага, а на тај начин отвара се за епску важан круг мотива о убијању и гађењу змије/змаја и космичкој борби. Вишезначност симболике змије, као што су аспекти демонске снаге, мудрости, лукавости, силовитости, незајажљивости и сл., удружују се са знацима Другог који је у исто време митски туђин и блиски Други, с којим „наша“ страна дели заједнички животни и културни простор и историјско искуство. Овакве идеје утицале су на то да Турци у српском фолклору буду представљени као непомирљиви вишевековни непријатељи и неправедне судије у које не може бити поверења, али и као могући магијски помоћници.

Кључне речи: слика Турака у фолклору и књижевности, етнички стереотипи, епска народна поезија, анималне метафоре, симболика змије, формулативност

Пре нешто више од пола века, чешка фолклористкиња Дагмар Климова истраживала је турске ратове у словенским народним предањима.¹ У осврту на питање зашто су теме неједнако распрострањене у појединим географским зонама, рекла је да је само једним делом реч о принципијелним разликама насталим услед другачијег историјског развоја, националне или друштвене структуре, времена

1 Каталог народних предања о најезди Турака, Татара, Кумана, угарских крсташа, Климова је израдила на основу грађе забележене на територији Моравске, Словачке, Пољске, Украјине, Мађарске, Хрватске, Словеније, Остирије, Корушке, Доње Аустрије и Бургенланда, а укључени су и поједини примери из Бомервалда и Рајнске области. Од јужнословенских материјала користила је архивску и штампану грађу из Словеније и Хрватске. Каталог садржи 698 типова предања.

и степена изложености османским освајањима, а другим делом разлике су одраз интересовања сакупљача. У прилог томе навела је да је на 55. Конгресу југословенских фолклориста у Вараждину 1957. један од „српскохрватских стручњака“ прокоментарисао да тема о Турцима југословенским фолклористима није занимљива за истраживање јер је налазимо свуда, „то је бескрајна тема“ (Klímová 1972: 217). И заиста, слика Турака је широко присутна у многим жанровима српског фолклора и у великом броју сижеа Турци су типски или индивидуализовани ликови (што може видети нпр. у *Индексу мотивива народних њесама балканских Словена* Бранислава Крстића (Krstić 1984)), али невелик број радова разматра ову проблематику као главну тему.² Фолклорна и етнографска грађа о Турцима је веома обимна и мотивски, жанровски и идејно слојевита, а постаје још разгранатија и сложенија кад се посматра компаративно у односу на књижевну и историографску грађу. Самим тим њено тумачење изискује изнијансиран и фокусиран приступ, а посебну тешкоћу представља то што код усмених извора начелно постоје оскудни и непотпуни подаци о бележењу и контексту или чак сасвим изостају, чиме се неминовно сужава могућност критичког преиспитивања и контекстуализације извора. Овде је понуђено прелиминарно истраживање пробране грађе на ограниченом простору, као покушај да се једна интердисциплинарно и интензивно обрађивана тема сагледа из угла фолклористике и историје књижевности. Стереотипне слике и формуле о Турцима су у овом раду разматране на корпусу збирки епских народних песама и текстова различитих средњовековних књижевних и историографских жанрова. Иако је реч о разноврсним изворима у временском, просторном и концепцијском смислу, овакав избор корпуса начињен је да би се уочило како механизми традиције, посредством процеса компримовања и преношења различитих формула и традиционалних знања, стварају значењске и идејне кодове, посреднике између канала преношења који омогућавају реципрочан однос између усмене и књижевне традиције не само на плану мотивских и структурних паралела, него и у погледу изражавања веровања, вредности и друштвених структура времена кад су записане.

Будући да је велики део српске и јужнословенске историје везан за османска освајања и да су додири с Турцима оставили видне трагове у језику, култури, менталитету и разним областима друштвеног живота, разумљиво је што су управо у епици, националном и идентитетском жанру, исказани разноврсни знаци те прошлости,

² Иако је о ликовима Турака у склопу различитих тема писано у српској фолклористици, синтетички прегледи перцепције Турака или специфични у одређеним фолклорним жанровима срећу се тек последњих деценија (в. нпр. за епiku Воšković 2008 и Делић 2020, за лирику Пешикан-Љуштановић 2023, за пословице Аврамов 2020. О истраживањима перцепције Турака у фолклору појединих словенских народа в.: Ангелов 1997; Đukić 1998; Belova 2007, 2015; Mlakar 2014, 2014a; Urbancová 2018; Küllös 2018).

али уметнички транспоновани, пропуштени кроз формулативне обрасце, епске конвенције и поетску фикцију. У зависности од врсте епске песме и начина приказивања историјских збивања, ликови се обликују према прелиминарним вантекстуалним својствима, тј. према епском коду који условљава карактеристике лика (Путилов 1999: 172). Ликови Турака, као и представника других етничких заједница, почивају на истим овим законитостима и рефлектују стереотипе. Разлике које етничке групе уочавају на оси „своје“ – „туђе“ одражавају се у стереотипним сликама које, како сматра Белова, постоје у колективној свести сваке од тих група:

Стереотипне идеје о другим етничким групама никад нису истините ни аутентичне, и формиране су под утицајем не само сингуларности етнокултурних група, него и историјског искуства о односима између народа. Али испитивање етничких стереотипа дозвољава да се добију обавештења о особеностима перцепције других етничких група и да се открију карактер и природа међуетничких веза у друштву. ... Отуд фолклорна дела одражавају животно искуство, мишљења и идеале о етничкој групи уопште.³

Етнички стереотипи се уочавају у фолклорним типовима – димензионалним ликовима чији статичан карактер „конституише парадигматичан случај у погледу неких особина, ставова или улога“ (Prins 2011: 203). И кад етнички стереотипи чине основну компоненту у типским ликовима, њихово значење и аксиолошка позиција могу да се промене под утицајем жанровских или сижејних доминанти. Етничке и етноконфесионалне црте типских ликова (нпр. Циганин, Јеврејин, Насредин Хоџа и др.) привлаче одређену врсту устаљених сижеа. Ликови попут Ере,⁴ Влаха, Пироћанца, Баја Џоре (Бугарина), Лале, Швабе изражавају и рецепцију неких црта менталитета и друштвене односе у датој средини. Припадници других ет-

3 “Stereotype concepts of other ethnic groups are never true or genuine and they are formed under impact of not only singularities of ethnocultural groups but of historical experience of relations between nations. However investigation of ethnic stereotypes allows gaining information on peculiarities of perception of other ethnic groups and discovering a character and nature of interethnic interactions in a society. ... Therefore folklore creations reflect the life experience, opinions and ideals of an ethnic group at large” (Belova 2015: 5).

4 Лик Ере у фолклору представља тип довитљивца, а у ширем смислу може се рећи да је етник Ера с временом добијао нова значења и надрастао локалне оквире. Како наводи Данијела Станић, најпре је етник Ера означавао ужичке Турке староседеоце (ерлије), па „у великом броју локалних пејоративних образовања за лица (еркуша, ерла, ерлача, ерло, Ерцопаћ и придев ерлав) можемо да ишчитамо преко опозиције паметан : глуп и опозиције Србин : Турчин и свој : туђи“. Ауторка је запазила да „стереотип о Ери чини склоп његових духовних, карактерних и менталитетских особина, који се конституисао и учврстио кроз низ историјских догађаја и нашао рефлексије у фолклорним текстовима, а у новије време и у вицеима (...) У Београду се појам ерски профилисао са нивоа локалне самоидентификације на српску колективну идентификацију и остао све до данас нашавши своје упориште у вицеима и анегдотама“ (Станић 2019: 777, 780).

ничких или верских група, кад су уједно становници неког суседног или оближњег места (посебно кад постоји конфесионална или претпостављена интелектуална разлика између њих), могли су да буду приказани као типови и предмет поруге, нпр.: Ркаћ,⁵ ришћанин, каур(ин)/ђаур(ин) (немуслиман, углавном православни); влах (православни хришћанин у Хрватској и у Босни и Херцеговини тј. Аустроугарској); кршћанин, Шокац, Буњевац (католик); Шијак, Безјак, Бодул, мутлак; Турчин, Бошњак, Помак, Торбеш, Потур (муслиман у Босни и Херцеговини, Македонији, Бугарској); Чифут(ин)/Чивут(ин) (Јеврејин) (в.: Ђорђевић 1930; Марјановић 2007; Јовановић 2018).

Заједнички именилац за различите етничке типове је да су представници „туђег“, „Другог“, и да им се придају претежно негативни атрибути који су супротстављени атрибутима „своје“ етничке групе (обично супериорније из перспективе групе која оцењује). Ти атрибути проистичу из стереотипа у којима се стичу предрасуде, афективни и когнитивни чиниоци. Стереотипи, као „стандардизоване слике других“, дају „уопштавања о групи људи, где се случајне особине приписују практично свим члановима групе, независно од реалне разлике између чланова. Једном створени, стереотипи су отпорни на промене на основу нових обавештења“ (Beller 2007: 429).

Усмена и текстуална организација стереотипа у фолклору и књижевности открива заједничке идеје, представе и веровања, често и предрасуде које су укорене у културном памћењу. Културно памћење „чува залиху знања из кога група изводи свест о свом јединству и особености. Објективна испољавања културног памћења одређена су преко идентификацијских одређења у позитивном (‘Ми смо ово’) или у негативном (‘То је наша супротност’) смислу“ (Assmann 1995: 130).⁷ „Слике у главама“ имају важну улогу да одвоје своје од туђег и тако задовоље снажну потребу за идентитетом. У фолклору се одржавају устаљене, традиционалне слике о себи и о другима (Rot 2000: 45–46) захваљујући његовој способности да памти и конструише прошлост стварајући заједничко сећање.

Стереотипи у књижевности могу се разумети и као „друштвени имагинаријум“, „целина измаштаних представа“, како их види Данијел Пажо. Унутар тог имагинаријума „схватање стварности другог никада није директно већ увек посредовано измаштаним предста-

5 Вероватно изведено од ‘Гркаћ’, в. Ердџановић 1930: 381; друга мишљења наводи Андрић 1988.

6 “A generalization about a group of people in which incidental characteristics are assigned to virtually all members of the group, regardless of actual variation among the members. Once formed, stereotypes are resistant to change on the basis of new information” (Beller 2007: 429).

7 “Preserves the store knowledge from which a group derives an awareness of its unity and peculiarity. The objective manifestations of cultural memory are defined through a kind of identificatory determination in a positive (“We are this”) or in a negative (“That’s our opposite”) sense” (Assmann 1995: 130).

вама групе или друштва којима аутор припада“ (Živančević Sekeruš i Sekeruš 2022: 17). Те представе се крећу између два пола, идеологије и утопије: прва има „интегративну функцију, као идеализовано самотумачење групе“, а друга „доводи у питање друштвени поредак који идеологија покушава да одржи“ (Živančević Sekeruš i Sekeruš 2022: 17). У разним књижевним и путописним представама Турака, Османско царство постало је „прототип оријенталне деспотије“, што је приписивано и другим царствима, нпр. Кини и Русији. Зависно од историјског периода, снаге Османског царства, врсте рецепције у појединим деловима Европе, стереотипи су укључивали идеје егзотике, луксуза, разних чулних уживања (турске послastiце, хареми, трбушне плесачице, кафа и дуван, в. Фотић 2005), али и окрутне казне, зулуме и насиља, данак у крви (Kuran-Burçoğlu 2007: 255), што је понегде попримало митске размере (в. Jezernik 2007).

У слици Турака у фолклору Словена, својство митског туђина (иноверни и инородни Други) чини једну од важних компонената у изградњи њиховог лика. Турци су тек једни од многих представника „туђег“ у фолклору, поред Цигана, Јевреја, Арапа, Татара итд., и у том смислу деле извесне сличности с другим туђинима. Као тип, Турци добијају одлике митских противника и у складу с тим демонске и анималне особине: њихов језик је неразумљив, немају пете на ногама, мирис им је специфичан, њихова вера се описује као „нечиста“, „нетачна“. У предањима раширеним код свих Словена порекло Турака се изводи од свиње или пса (Белова 2012: 331–332). Својство митског туђина повезано је и с улогом Турака као освајача и ратоборних противника, што се прожело с историјским искуством у фолклору и оставило трага у словенској топонимији (Белова 2012: 332). Митолошки слојеви очитују се и у приказима Турака као културних хероја и трансформатора у појединим словенским срединама (Белорусија, Украјина). У српским веровањима, Турцима се понекад приписују натприродне, демонске особине које их приближавају митским ликовима (нпр. причало се да је Турчин понео градоносни облак, али су га два пса – два црквена звона – отерала својим лавезом, Беговић 1887: 203). У ритуалним улогама Турци такође представљају туђине и могу да имају позитивну аксиолошку конотацију (нпр. у Црној Гори Турчина су позивали за шишаног кума како би дете преживело; у Височкој нахији шишани кум је могао да буде муслиман за православце и обрнуто, Филиповић 1949: 150).

У ликовима Турака у српској и јужнословенској епици уочавају се разни аспекти наведених представа о митском туђину, али исто тако и други слојеви значења и чиниоци карактеризације који утичу на степен уопштавања ликова. Треба имати у виду да је у усменој традицији номенклатура амбивалентна јер назив ’Турчин’, зависно од врсте извора, подразумева и етничке Турке и муслимане, па контекст има одлучујућу улогу у тумачењу. Осим тога, атрибу-

ција Турака у епици зависи од општих чинилаца, какви су средина и време записивања песама, културно-историјски контекст, врста епике, идеје певача, а затим и од унутрашњих чинилаца – врсте заплета, сижејних улога, стилизације. Значајно је и то што се у неким епским сижеима Турчин замењује или спаја с црним Арапином (Vožović 1977: 74).⁸ У тумачењу атрибуције ликова потребна су и друга специјализована истраживања, јер се показало да она могу пружити неочекивана сазнања о употреби појединих наизглед јасних лексема. Нпр. лексеме *ga(x)uĵa* „јањичарски старешина, силник, тиранин“ и *gaciĵa* „јунак“, како је уочила Снежана Петровић (2010), добијају позитивну или негативну конотацију у зависности од културно-историјског подручја у коме се користе и значења која имају у језику из кога су позајмљене.

У најстаријим сачуваним записима јужнословенске епике из Богишићевог зборника и *Ерланџенској рукопису* уочавају се супротстављене симболичке сфере у атрибуцији Турака. С једне стране, они су достојни противници и њихова ратничка вештина, оружје и коњи изазивају поштовање, каткад страх (Турци/турски витезови, Турчин добар јунак, турска сила, турачке/цареве делије, турска бритка сабља/корда, турски добри коњи: Богишић 25, 36, 46, 55, 65, 75, 77, 89, 112, 113, 115; „А какви су коњи у Турака! / Кад потрче хиљада Турака, / јека стоји поља гламочкога / од јунака и од добрих коњах / страта је погледати, бане, / да камоли дочекати Турке“, ЕР 63).⁹ С друге стране, они су насилници, зулумћари, проклетници (врли¹⁰ Турци, клети/проклети Турци, проклета земља турачка, проклете турске руке, стари/драчки зулумћари, погани гусари, Богишић 16, 17, 19, 25, 28, 36, 65, 75, 113, 115; турско кољено проклето, ЕР 129). У песмама бележеним у 19. веку из збирки Вука Караџића, Симе Милутиновића и Матице хрватске, ликови Турака носе разноврсне позитивне и негативне назнаке које одражавају поменуте етничке стереотипе, а понекад вредновање зависи само од контекста (нпр. силни Турци

8 Раде Божовић сматра да у новијим црногорским реално-историјским песмама, које назива „племенском епиком“, Турци нису приказани као прави противници: „Чак и када наши јунаци ратују с Турцима и од њих отимају стоку и другу добит, песме које то опевају остају само у оквиру епског жанра али јуначке нису. У Турцима се не види прави непријатељ па се због тога у овим песмама не остварује патриотски дух јуначке епике“ (Vožović 1977: 197).

9 Уп. и ЕР 187 о паду Бихаћа, испевану из перспективе победника. Иако зна да је Фазли паша добар јунак а његова војска надмоћна, Илија Смиљанић потцењује опасност и напада Бихаћ, али напослетку Турци савладају његову војску: „И сам знадем да је добар јунак, / добар јунак паша Фазли паша / и његови Турци Бањелуци, / ал' да су Турци сиви соколови, / добри коњи како бјеле виле, / не би овог снига прегазили / нити прошли планине велике.“

10 Богишић објашњава да се *врл* „у пјесмама ове књиге готово свуда, гдје долази као епитет особито 'врли Турци', које се често срета, и значи *impetuosus, vehemens* напрасит, страхан; у томе смислу употребљује се тај епитет и у дубровачкијех пјесника“ (Богишић 1878: 355). Дукић је приметио да се у две перашке бугарштице овај епитет везује за представнике хришћанског табора и позитивно је конотиран (Dukić 1998: 30).

или мрки вуци, понекад и љуте змије, могу бити похвала или осуда). Турци се називају: силни, сил(н)овити, соколови, силни соколови, огњевити, витезови, делије, мудри и паметни, бињаџије, вуци (мрки, горски вуци),¹¹ газије, крк-газије; затим: клети, проклети (лукави и проклети), врли, силни, грдни, бијесни, крвници (крсту крвници), душмани (дински, крсту душмани), нечисти (а од турске од нечисте руке, Вук IV, 29, 33), погани,¹² смрдљиви,¹³ невјерни(ци) (ришћански, од старине стари невјерници), кривовјерни, пасји (пасји Турци, пасја вјера, глава, душа), змије/гује¹⁴ (љуте, шестокриле, гн'језда гујињега) итд. Неки од поменутих епитета конкретизују се уз етнике¹⁵ или одговарајуће војне чинове, звања и др. (Турци јаничари, крајишници, кулоглије, брадајаге, грађани, варошани, базрђани итд.).

Један део стереотипних представа о Турцима се среће и у фолклору и у књижевности. Иако могу бити различито идеолошки мотивисане, сродно им је да су грађене као демонске и анималне метафоре и формуле, па се не може искључити претпоставка да су постојали евентуални двосмерни утицаји који су се остваривали у

11 Ово поређење добија позитивно или негативно значење зависно од контекста. Нпр.: Љуте ли се Турци како вуци, Вук III, 88; Крајишници ка и мрки вуци, Вук VIII, 34; МХ IV, 36; Колашинци [Турци] како мрки вуци, Вук IV, 53; Турци кано/како мрки вуци, Вук VII, 57, Вук VIII, 60; МХ I, 58, МХ III, 13, МХ IV, 43; Трче Турци горе него вуци, Вук VII, 29; Бјеже Турци како горски вуци, Вук IX, 14 итд. Исто поређење среће се и за Србе и Црногорце.

12 Нпр.: погани Турци, Вук IX, 23; паша погански, СМ 9; У Турчина погано је т'јело, Вук VI, 69; Види Тала, поганого хала, СМ 93; погане буле султаније, СМ 159.

13 Нпр.: Не боји се смрада од Турака, Вук Пр, 85; пашине смрдљиве даре, Вук IX, 22; да не смрди воњем и некршћу, Вук IX, 33. Као и у другим случајевима, запажа се реципроцитет – исти епитет Турци користе за хришћане, нпр.: Пуштај врага [хајдука Марјана] из нашега града / да не чини смрада око града, Вук VII, 40. Исти мотив среће се и у Богишић 65, у завршним стиховима који су књишког постанка (њихов „умјетни“ карактер запазио је Богишић 1878: 92).

14 Као и код поређења епских јунака с звуковима, тако и поређење с гујама или змијама може бити конотирано позитивно и негативно за представнике и „свог“ и „туђег“ тabora, зависно од тога ко га и у каквој прилици исказује. Нпр. с гујама или змијама пореде се: млади Пераштани (који ће напасти Турке Новљане, Богишић 66), краљ Вукашин (љутица змија проклета, Богишић 97; љута гуја и црни пустемаљ, песмарица Аврама Милетића 1778–1781; змија шестокрила, СМ 147), Секула (змија/гуја шестокрила, Вук II, 85, 86), Марко Краљевић (МХ I, 62), Старина Новак (СМ 149), Грчић Манојло (Вук III, 6), Лимун харамбаша (Вук III, 68), Стојан Поповић (Вук Пр, 43), од Косова Раде (Вук IIIр, 41), од Москве краљица (СМ 15), Витковић Вуко (СМ 129), Бајо Пивљанин (СМ 86), Петар од Добриње (Вук IV, 31), Анта Богићевић (Вук IV, 33), од Кладуше Мујо (Вук III, 24), Ђурђевић Мурат (Вук IV, 42), Ђаја-паша (Вук IV, 45), Шеховић Осман (Вук IV, 5), од Винића Раде (Вук VIII, 14), Савићевић Дајо/Савићев Дајица (Вук IVр, 37; Вук VIII, 52), Асан бег („змија од Требиња“) (Вук VIII, 60), Османгић Мехо, Новљанин Алага (МХ III, 25), Ченгић Алибег (МХ IV, 30).

15 У песмама се помиње велики број етника, нпр.: Турци Удбињани, Херцеговци, Лијељани, Сарајлије, Рибничани, Никшићани, Новљани, Арнаути, Кладушани, Будимлије, Стамболије, Дренопољци, прекоморци, Кратовчани, Бијоградци, Видинлије, Босанлије, Мостарани, Јелечани, Колашинци, Корјенићи, Рудињани; зворнички, подгорички, гатачки, гламочки, требињски Турци, Турци од Бишћа, Јанока, Скрадина итд.

комуникацији између разних врста извора, односно друштвених група. У византијској књижевности, Османлије (као и Латини) неретко су улазили у реторичке конструкције које су употребљаване у интерним расправама између представника супротстављених идејних и догматских ставова.¹⁶ С ослонцем на хеленистичко наслеђе и опозицију варвари – цивилизовани народи, Турци су означавани (нпр. код Дуке) као „дивљи неверници“, што није сметало да упоредо буду заступана схватања да су они „казна Божја“ која је стигла Грке због одбијања уније с „јеретичким Латинима“ или пак управо због пристајања на њу (Kaldellis 2013: 185). Бирајући дерогативне називе за Турке, средњовековни писци су се обилно ослањали на библијску симболику и неретко позајмљивали анималне метафоре. Рецимо, у византијским молитвама 14. и 15. века идејно језгро на које се наслањају представе о Турцима јесте „сукоб између хришћанства и ислама, светла и таме, Бога и Сатане“ (Slavin 2009: 206). Турци су називани безбожњима, поганима, Измаилћанима, Агаренима,¹⁷ а описују се као „дивљи лавови, пси, бикови и вукови који желе да прождру јагњад тј. хришћане, које немилосрдно кољу“ (Slavin 2009: 206), по аналогiji с Псалмом 79,1: „Боже! Незнабошци дођоше у достојање твоје; оксврнише свету цркву твоју, Јерусалим претворише у зидине.“

Анимална метафорика среће се и у службеним документима из истог периода, као део званичног дискурса, и наговештава идеју о османској најезди као казни за грехе хришћана¹⁸ и апокалиптичне мотиве. Они ће бити коришћени и у усменој епици, где се тема о Косовском боју и паду царства интерпретира у есхатолошком регистру, као смак света. У писму Трогирској општини (1. августа 1389) краљ Твртко описује Мурата: „Онај надмени син Сотонин и служитељ, непријатељ Христовог имена и целог људског рода, а понајвише хришћанског народа и праве вере, неверни, наиме, Амурат, који је себи већ потчинио многе народе, и свакодневно попут гује или змије уздигнуте шије из уста и носа напрезао се да колико може избаци отрова, гојио се и намеравао да узнемирава, напада, тлачи и уништава све хришћане и поштоваоце речене вере (...)“ (Ђирковић 1989: 169). Метафору змије, попут ове спремне да нападне хришћане, после пада Цариграда ренесансни хуманисти комбиноваће с фигуром ђа-

16 Калделис (Kaldellis 2013: 155) наводи као пример такве расправе полемичке списе Нићифора Григоре и паламиста и указује на политичку и конфесионалну позадину сукоба. Политичким сукобом и догматским питањима био је мотивисан и спор између цара Манојла I и клира, који је описао Никита Хонијат (Бек 1998: 404–407).

17 Према старозаветном предању (1 Мој. 16, 1–16), Агара, Аврамова наложница и Сарина робиња, родила је сина Измаила, за кога се сматра да је родоначелник Арапа и Турака (Daniel 1980: 79; Paret 1997: 184–185). Ово предање било је један од подстицаја за развој полемичког дискурса хришћанских богослова према Курану (в. Kursar 2003: 139).

18 Османлије као „казна Божја“ или „бич Божји“ постају опште место у хуманистичким списима, посебно након пада Цариграда (в. Visaha 2004: 127, 136, 154, 159).

вола. Речит је пример италијанског хуманисте и доминиканског монаха Леонарда Датија (1360–1425), који у алегоријској слици повезује Сотону и султана Мехмеда II. Кад ђаво угледа султана „умрљаног крвљу“, он га пожели за себе, како би му предао власт над светом. Чин преноса власти донекле подсећа на хиротонију: Сотона на Мехмедову главу полаже венац исплетен од стотину змија, даје му жезло с ког риче Кербер и штит фурије,¹⁹ опасује му мач урођен у црне таласе Ахерона и шкропи га овом хтонском водом (Bisaha 2004: 163–164).²⁰

Сличне стереотипне слике непријатеља уобичајене су и у турским хроникама, што добро показује велику распрострањеност и устаљеност стереотипа и њихову везаност за одређену сижејну улогу. У турским хроникама, зависно од стила, анималну метафорику потискује верска (нпр. неке хронике у којима се говори о Косовском боју описују храброст и јунаштво газија и Мурата као шехида). Турски хроничари хришћане називају: неверник (Уруц, анонимна једренска хроника, Шукрулах, Ашикпашазаде и др.; каурин, гебр (Ахмеди, Уруц), проклетник, проклети неверник, језид, грешник лишен потомства (Уруц) (Олесницки 1935: 61–77), отпадник, злотвор, поган, нечастан, издајица (Хадици, Енвери, в. Kadrić 2014: 25–28). Хришћани се пореде, између осталог, са стоком и псима („растераше невернике као стадо стоке“; „као чопор марве сатераше [невернике] у варош“; „неверник је завијао као пас“, Дурсун-бег, Елезовић 1932: 104, 105, 107), а нпр. појава турске војске у Смедереву приказује се као хиперболисана и мистична слика: „Од лупе војничке обуће неверницима су уши заглухнуле. Сјај светлога оружја и врхови од копаља победоносне коњице граду се указаше као Мојсеју бела рука и огромна змија“ (Елезовић 1932: 104; уп. сура 20, 20–22).

Будући да и у фолклорним представама Турци у улози митског туђина могу да добију демонска обележја, мешање фолклорних и књижевних метафора није необично. Поједини анимални атрибути за Османлије сачувани у књижевним изворима слични су фолклорним представама, поготово они који се ослањају на митолошку и библијско-апокрифну традицију, нпр.: турски/погани пас, неукротива звер, крилати змај (дракон), антихрист (*Плач о њаденици Константинопоља* 1969: 418); ричућа крвожедна звер (Анасян 1953:

19 Фурије, као и ериније, замишљале су се са сплетом змија на глави уместо косе. Змије отровнице сикћу и с рамена, руку и појаса фурија; оне имају крила и њихове хаљине су натопљене крвљу, као што еринијама из очију капље крв, в. Срејовић и Цермановић-Кузмановић 1979: 442, 143.

20 „He [Satan] said this, and shortly thereafter places [on Mehmed] a diadem, horrible to see, woven of one hundred serpents. In his right hand, he places an implacable scepter on which dreadful Cerberus rears its head with its triple-throated mouth. He presents the implacable scepter, and having grimly examined the glowing eye on the shield of the Fury, he dedicates it with a nimble finger. And then he ties above his thigh a sword, a sword dipped in the black waves of the Acheron from which he anoints his face and whistles into his spreading ear“ (Bisaha 2004: 163–164).

454–455); грабежљива звер, незасита змија, одвратна рогата змија²¹ (Gligo 1983: 210, 319), дивљи и бесни пси, вуци и лавови (Kuripešić 2001: 36)²² и слично.²³ Поједине метафоре и поређења, попут змије, широко су употребљавани. Рецимо, поређење са змијом у ширем смислу коришћено је у великом броју извора с конотацијом опасног противника за било коју врсту непријатеља, независно од етничке припадности, па и за непријатеља који је припадник „свог“ табора, али је обележен као издајник.²⁴

И у српској средњовековној књижевности Османлије се означавају као сурове звери, змије, дивљи вукови. Већ крајем 14. и почетком 15. века у култним списима о кнезу Лазару изграђена је слика Турака као непријатеља, и на тај начин „створени су и вербализовани корени представе о Турцима Османлијама који ће у каснијим временима добити своје пуне обресе и додатно се развијати под различитим околностима и утицајима“ (Šuica 2010: 290), поред осталог и под утицајем „страха од Турака“ (*timor Turcorum*) (в. Радић 2000/II: 201–240; Радић 2005: 508–514). Писци култних списа, кад говоре о Османлијама, надахњују се библијским метафорама и призорима, па тако непознати Раваничанин пише у *Жиџију светиоѿа кнеза Лазара* (1393–1398):

И подиже се Амурат цар персијски с мноштвом Агарена, да није било могућно избројати их, да смо били према њима као мала река према мору. А када опколише и насупрот наше земље стадоше, није више било могућно склонити се, јер је ишла звер као ’лав ричући, тражећи да прогута²⁵ стадо Христово и отачаство наше без трага да остави (Трифуновић 1989: 14).

У *Синаксарском жиџију светиоѿа кнеза Лазара* (1392–1398) Мурат је зверолик, нечастив, неверник: „Да не допусти у животу својем нечастивој и охолој и жестокој звери да уништи духовно ти стадо (...)“, и „Нека се и крв моја пролије ако се приклоним или поклоним нечастивом и поганом крвопији Агару“ (Трифуновић 2001: 163).

21 „Одвратна рогата змија“ у *Молиџви Боју ѿроѿив Турака у хексамеѿру* Фрање Транквила Андреиса (1490–1571) је митска *cerastes* (κεράστης), употребљена као метафора за ђавола (Gligo 1983: 217).

22 Уп. и: „крволочни Турчин“ (Kuripešić 2001: 50). Константин Михаиловић из Островице такође на једном месту Мехмеда II зове „бесни турски пас“ (Михаиловић 1986: 129).

23 Литература која доноси примере стереотипних назива за Турке у различитим књижевним и историјским изворима врло је обимна. В. нпр. за хрватске изворе: Dukić 2004; за словеначке: Mlakar 2014; за мађарске: Drosztmér 2016; Drosztmér 2017; за разне европске изворе: Soykut 2010; Kuran-Burçoğlu 2010; Karateke et al. 2018.

24 Нпр. византијски песник Манојло Фил за пребега Котаницу каже да је „змија из пећине“ и „душманска змија из јаме мрачног запада“ (Радошевић 1986: 593). Константин из Островице пише да је турском цару обичај да наводи хришћанске господаре једне на друге, јер Турци „имају ову узречицу: нека змија змију уједа, онда ће бити једна мање“ (Михаиловић 1986: 202).

25 Уп. I Пт. 5, 8: „Будите тријезни и пазите, јер супарник ваш, ђаво, као лав ричући ходи и тражи кога да прождере.“

Монахиња Јефимија у *Похвали светом кнезу Лазару* (1402) Мурата и Измаилћане два пута назива змијом: „Изашао си на змију“; „и змију убио јеси / и мучења венац примио јеси од Бога“ (Трифуновић 1978: 100). У *Најћису на косовском мраморном сџуду* Стефана Лазаревића (1400. или 1404), Мурат и османска војска попримају обличје митског противника: српски војници „на непријатеља се устремише / и правог змаја згазише / и умртлише дивљу звер / и великог противника / и неситог ада свепрождрљивца, / велим Амурата и сина његова, / аспидин и гујин пород, / штене лавово и василисково“ (Стефан Лазаревић 1979: 159).

Мотив убијања змије односно гажења змаја у последња два наведена примера доводи се у везу са 91. Псалмом („На лава и на аспиду наступаћеш и газићеш лавића и змаја“, Пс. 91, 13) и с темом о силаску Христа у Ад у оквиру представе о Васкрсењу, која се рано среће у иконографији и потом у делима хришћанских песника (Радовановић 1979: 34; Марковић 1995: 112). Мотив Христовог гажења Ада Ненад Љубинковић је упоредио с мотивом полагања ноге на побеђеног непријатеља у косовској епици. Милош се зарекао да ће стати Мурату „ногом под гр’оце“ или „ногом за враг“, и после рањавања цара се враћа како би испунио завет. Љубинковић је запазио сличност с тријумфалном церемонијом византијског цара Јустинијана II и претпоставио да је она посредно, можда преко византијске књижевности, могла да утиче на косовску легенду.²⁶ Полазећи од Димезила, Александар Лома је исти мотив посматрао „на дубљој равни есхатолошког мита“, где је на месту Мурата видео „архидемона“ – „чудовишну, свепрождирућу змију, која се могла савладати само ако јој се ступи ногом у разјапљену чељуст, како је то Видар учинио с вуком Фенријем“ (Лома 2002: 222). Независно од разлике у тумачењима, симболика овог мотива уклапа се у епско приказивање убијања демонског противника као врло распрострањене интернационалне теме о змајеубици, које може да има иницијацијски карактер или да буде део космичке борбе.²⁷ У српској епици мотив убијања змије, змаја, але или аждаје богато је заступљен и везује се за различите јунаке (Милоша Обилића, Марка Краљевића, Високог Стевана итд.).²⁸

26 „Пошто је 705. године победио узурпаторе Леонтија и Апсимара, приредио је на хиподрому прославу те победе. Том приликом је стао на вратове у прашину бачених противника, док је присутни народ у његову част певао Псалам 91“, Љубинковић 2018: 129; Љубинковић 1966: 90–92.

27 Могу се навести сцене где Херкул притиска ногом Немејског лава и разваљује му раље (што се надовезује на старије представе о богу Митри који убија бика, чији је култ био раширен у Римском царству, Hall 1998: 108). И Самсон притиска кичму лава стопалом или ногом док му разјапљује раље (Суд. 14, 5–9), што се, „попут Давидове борбе с лавом, у средњовековној Цркви тумачило као рвање Крислово с врагом“ (Hall 1998: 296).

28 За различите варијанте о убијању аждаје, змаја, ламие, але и змије в. Krstić 1984: 25–27, 161 (А 10, F 3,1,2,2) Литература о змајеубици је обимна, в. нпр.: Милоше-

У косовској легенди, у зависности од варијанте и извора, турски цар је приказан као национални и верски непријатељ који има обележја демонског противника, али и достојног супарника („снажног ратника“, в. Đukić 1998: 45). Позитивно вредновање Мурата запажа се на плану атрибуције²⁹ и радње, кад му се приписују особине карактеристичне за припаднике „свог“ табора: он је праведан владар и часно поступа с противницима, уважава Милошево јунаштво и наређује да га сахране с цареве десне стране (Богишић 1). Али у једном делу песама мотив стављања ноге на врат је приказан као гневна Милошева реакција на Муратов захтев да му пољуби ногу и покаже ритуалну потчињеност. Реч је о развијеној и динамичној епизоди: Милош упада у противнички табор, завашава стражу издајући се за пребеглицу и кад му цар пружи ногу на целивање, он га рађава. Затим се пробија из шатора кроз турску војску, али се сети завета и врати се да га испуни. Епизода је позната у више варијаната усмене и ауторске епике које се разликују у мањим појединостима.³⁰ Царев захтев да га Милош поздрави „према обичајима његовог царства“ схваћен је као вид понижења већ код непознатог преводиоца Дукине хронике на италијански у трећој четвртини 15. века: „Милош тада, видевши за тренутак лице тиранина, обузет гневом, мржњом и презиром, наглим покретом прихвати испружену ногу и повуче је таквом силином да се овај преврну главом на земљу“ (Ђирковић 1989: 187). У путопису Бенедикта Курипечића из 1530. године, „стари витез“ Милош Кобиловић истиче верску разлику: „Не пристоји се хришћанину да ти љуби ногу, па ћеш зато сад примити своју награду“ (Kuripešić 2001: 41). У неким епским песмама овај мотив је искоришћен да се појача драмски набој и да се искаже самопоштовање, па и пркос. Из низа примера издваја се онај из лазарице слепца Продановића из Лежимира, где се певач залази у психолошко продубљивање лика и сликање емоција, а у исто време наглашава сталешке обичаје. По аналогији с другим јунацима „најстаријих“ епских времена, Милош, овде приказан као властелин, може да прихвати само устаљен вид потчињености исказан целивањем руке:

вић-Ђорђевић 1971: 134–162, с прегледом старије литературе; Детељић и Делић (ур.) 2012; Ogden 2021.

²⁹ Најчешћи атрибути у именовању Мурата и других турских владара, нпр.: цар честити, цар големи, честити/силни Отмановић – заступљени су у великом броју примера у разним збиркама (Богишић, Карацић, Милутиновић, Матица хрватска, Херман и др.). Изузетак је *Ерлангенски рукопис*, где су помени турских царева ретки (Мехмед, Сулиман и Бајазит у по једној песми, и цар господин или само (турски) цар у ЕР 58, 67, 82, 88, 142, 155). Анализу атрибута Турака на одабраном корпусу бугарштица, десетерачких песама и ауторске епике в. у Đukić 1998.

³⁰ Мотив се среће у *Причи о боју косовском*, Бетондићевој и Перашкој бугарштици, *Сраженију* Гаврила Ковачевића и Врчевићевој верзији, у лазарици слепца Продановића, затим у збиркама Вука Караџића, Б. Петрановића, Матице хрватске, Д. Дебељковића, В. Качановског, И. Бојанова, С. Ватева.

Цар му пружи ногу и папучу,
 А Милош у срцу промишља:
 – Хрт нисам да му ноге лижем,
 Већ господин, у руку да љубим!
 Трже Милош од појаса ноже,
 Задркта му десна у рамену рука;
 Сам Милош у срцу промишља:
 – Руко моја, што си заиграла –
 Од страоте или од хитрости
 Што ти цара хоћеш да умориш?
 Цара за ногу привати,
 Пак удара цара Мурата,
 Распори га од учкура до грла бела.“ (Вук Ђр, 30, ст. 1708–1720)

Ритуал љубљења ноге, и у ширем смислу проскинезе, познат у церемонијалној византијској и османској пракси (Баришић и Ферјанчић 1986: 389, нап. 104; Brummett 2005: 107–131), помиње се у старој српској књижевности³¹ и у српским народним песмама, где такође означава потчињавање. О овом ритуалном акту сачувана су сведочанства и у приватном животу Срба у патријархалним срединама у 19. веку (Petrović 1937: 11–12). Певачи косовске епике спајали су мотив целивања ноге с мотивом сахрањивања код ногу господара да би величали Милоша и показали да га је султан уважавао („Под ноге ми ставите славнога Лазара кнеза, / А Милоша Обиловића на моју на десну руку“), а иста сцена искоришћена је да се похвали Милошева верна служба кнезу Лазару („Како сам га ја л’јепо за живота свеђ дворио, / Нека њега ја дворим и у матери црној земљи“, Богишић 1), чиме је оклеветани јунак поништио Вукову клевету и доказао властиту невиност. Као и мотив љубљења ноге, тако је и мотив сахрањивања код ногу³² уведен у косовску легенду из сфере обичајних реалија, али је подвргнут поетској стилизацији и послужио је за приказивање типичних епских идеологема верне службе и поштовања противника, као и епски идеализованих сизеренско-вазалних односа. У оваквом контексту лик султана Мурата постављен је у делокруг праведног владара који не само што похваљује јунаштво свог убице него, како је то показао Вишњић, стара се да његова држава буде морално устројена, да раја плаћа подношљиве дажбине и има слободу вероисповести („не износ’те глоба ни пореза, / не износ’те на

31 Нпр. у Цамблаковом *Жијију Стефана Дечанског* бугарски цар Михаило прети да ће понизити Стефана полагањем ноге на врат: „Ако не дође до ујутро кад се сунце јави са истока, и ако, пошто падне, не поставим ногу наше непобедиве државе на његов врат, то ћу пославши довести га свезана бешчасно, и после дугих многих и великих мука, предаћу га најсилнијој смрти“ (Григорије Цамблук 1989: 68).

32 Овај мотив је потврђен на натписима средњовековних босанских стећака. Војвода Миотош и његов син Стјепко подигли су себи надгробни споменик са жељом да буду сахрањени испод ногу свога господара Влатка Влађевића (Стојановић 1986: бр. 4774; Матић 1964: 255; Михалчић 1989: 142).

рају биједа; / не дирајте у њихове цркве, / ни у закон, нити у поштење, / не ћерајте освете на раји (...) / него паз'те рају ко синове; / тако ће вам дуго бити царство“ (Вук IV, 24). Наравно, везивање Мурата за дело-круг праведног владара и мотив сахрањивања код ногу примењују се у косовској епизи онолико доследно колико овај поступак одговара идејној замисли певача и културним потребама слушалаца. Овај последњи чинилац је пресудан за континуитет одређеног мотива, што се може видети на примеру песме о Косовском боју коју је певао Илија Гашљевић из Дрежника код Плитвица у Горњој Крајини (забележио Јосо Вукелић, 1885, МХ I, 58). Цар Мурат захтева да Милоша сахране изнад њега и Лазара: „Напоредо два цара копајте, / Пов наске Милоша јунака, / Јер је јунак нада свију наске, / Над Србије, над моје ордије.“ Овде није реч само о епској похвали, него о прилагођавању мотива очекивањима средине и систему вредности. Док се у бугарштицама³³ наглашава вазална верност која одражава оновремену конструкцију феудалне друштвене хијерархије, у Гашљевићевој песми цене се лично јунаштво и поштовање задате речи, а ратовање је наметнута стварност којој се не може побећи. Утврђени земаљски и божански поредак царевима налаже да ратују: „Сами себи не могу судити, / Који ће их стално царевати, / Па морају зато ратовати“ (МХ I, 58), и у таквом свету реалност борбе, страхоте и последице рата и потреба за преживљавањем потпуно потискују идеју феудалне верности: „Велика се крвца проливала / И силна је војска изгинула, / Сиротиња велика остала“ (МХ I, 58; уп. и Đukić 1998: 62).

С ратничким обележјима Турака као митских туђина у фолклорним и књижевним изворима повезане су представе о крилатим змијама, односно змајевима и аждајама. Наведен је стих из *Най-йиса на мраморном сѣуду на Косову* где се Мурат назива змајем и „неситим адом свепрождрљивцем“. Док су змајеви чести атрибути или метафоре епских јунака оба табора, „несити ад свепрождрљивац“ корелира с „јадом неситим“ који у народним легендарно-моралистичким песмама означава неситу аждају/змаја. У једној песми из збирке Ђорђа Стефановића Којанова, Бог шаље „јада неситога“ кога Свети Ђорђе убија (ЛМСе 3). „Јад несити“ и „јад бездани“ у народним песмама означавају и пакао по коме пливају грешници (Петрановић I, 29; Петрановић II, 2), а и писци 16. и 17. века употребљавају лексему 'јад' у значењу 'пакао' (Budmani 1892-1897: 393). Веселин Чајкановић је претпоставио да се иза овог имена крије бог мртвих, Дабог – „он је, као и Хадес, Кербер и друга слична божанства, бог који прождире мртве, 'јад несити'“ (Чајкановић 1994/3: 115). Као „несите аждаје“ Турци се објављују у пророчком сну Стане, љубе војводе Јакова Даковића, уочи турског напада на Грахово 1836. године. У тумачењу сна аждаје су царски муселими, а „Турци соколови“ су „живи огањ“ који скаче с воде:

33 И у Перашкој бугарштици верност је јасно назначена: „Ер га хоћу частити и у гробу, таста мога“ (Петровић 2001: 61).

Што се пољем вода узмутила,
 То је поље војска притиснула;
 Што ј' у воду борје поникнуло,
 То је, љубо, бијело чадорје;
 Што су подањ несите хаждаје,
 То су богме, муселими царски;
 А што од њих живи огањ скаче,
 То су, љубо, соколови Турци,
 Они куле по Грахово пале (Вук IV, 56).

Живи огањ у епској поезији обично је метафора за паљбу из цефердара, а може да сугерише варничење на месту где хладно оружје ударао панцир, светлаце из коњских копита, или сипање ватре и муња из очију, ноздрва и уста. Аналогија између живог огња и муње види се и у старозаветним стиховима који упућују на апокалиптичке слике: „Место дажда посла на њих град, живи огањ на земљу њихову“ (Пс. 105, 32), где су град и непогода праћени грмљавином и муњама.³⁴ Живи огањ који пуштају Турци у цитираним стиховима конотира пушчану паљбу, али и ватру и муње као елементе јуначке посебности. Велики епски јунаци се пореде с муњама, нпр. Карађорђе: „Уз Ђетињу што с'јевају муње, / оно јесте од Тополе Ђорђе“ (Вук IV, 27). Поређење са живим огњем подразумева силовитост и спремност за борбу, као у овом примеру:

Срдито ли Кучи устадоше,
 И у час се на једно скупише,
 Сва се сила на Роге салила,
 Мала сила, но ко враг срдита,
 И ка живи огањ огњевита (Дучић 2008: 192).

Карактеристике сличне муњама и живом огњу имају и крилате змије, с којима се пореде Турци у записима о освајању српских и угарских земаља у 16. и 17. веку. Летописна белешка на *Горажданском њсалтиру с часловцем* (1521) казује о пустошењу Срема: Сулејман се спустио на Саву с „множеством Измаилтень“ и напао Београд и околне градове, „и лѣтѣху такоже змиѣ крилатѣ села и градове палеце“ (Стојановић 1927: 116, бр. 217; 262–263, бр. 875ж.; Стојановић 1984: бр. 5590). У запису из 1566. године из рукописа манастира Раванице (Врдника) помиње се Сулејманова опсада Сигета: „тако змиѣ крилатѣ лѣтѣше по водах и по соуху въ оугарскіе страны пѣкнѣицѣи ратѣице град Сегетъ“ (Стојановић 1982: бр. 654). У рукопису манастира Никоља, напад Мехмедове војске на Беч 1684. и пометња која је пратила војне операције будили су исте слике: „И въ та лѣта беше велико зло по всѣи земли ѿ амире свѣтан-Мехмеда, и велика

34 Уп. и: „И Мојсије пружи штап свој к небу, и Господ пусти громове и град, да огањ скакаше на земљу“ (2 Мој. 9, 23).

нѣгда обдрѣжаше хрїстїанскы род, вѣхъ великы сѣрсати и намѣти по вѣсеи земли, и тако гред(е)хъ по морю и по сѣхъ вѣсе силѣ измаилскїе лѣтѣще тако змиѣ крилате на славнїи град Беч“ (Стојановић 1982: бр. 1824). Турци су упоређени и са свирепим лавовима који су задали велики страх „стаду Христовом“, од чега се смутио умом писар рукописа манастира Свете Тројице Плеваљске 1537. године:

Съврши се сїи светы и вожствѣннїи тетроїевгельвѣлт(о) ꙗ.ѣ.м.ѣ. мѣсеца вк. ѿ. днь, и тогда царьствѣкшѣ лютомѣ и немилостивомѣ царѣ сѣлтан-Сѣленменнѣ. Вѣ та лѣта и прискрѣвна врѣмена ѣстрѣмили се вѣхъ тогда Исмаилтени немилостивно на стадо Христово, такоже льви свѣрѣпи, и ѿ – теѣ страха сѣмѣтиѣ се ѣмом (Стојановић 1982: бр. 489).

У запису у рукопису Црквеног музеја у Сарајеву из 1682. о разарању и пустошењу манастира и црква од „богомрских Агарена“, Турци су названи злим и љутим вуковима: „Тогда благочастивомѣ стадѣ мнѣга расхищѣннїи бише ѿ зли вѣлкѣвѣ, тогда многа крѣвпролитнїи бише хрїстїаном ѿ љути вѣлкѣвѣ“ (Стојановић 1982: бр. 1796).

Ако је надахнуће за наведена поређења могло доспети књишким путем, из библијских и апокрифних списа, нпр. из приче о Мојсијевом походу на фараона у апокрифима о пророку Мојсеју и цару Фараону,³⁵ или из апокрифа о ходу Богородице по мукама, где крилате змије муче грешнике,³⁶ или *Откривења Јованової*, не може се одбацити ни утицај усмене традиције.³⁷ Змије, змајеви и вукови срећу се у епици као метафоре или у склопу поређења за многе јунаке разних епских периода, не само за Турке. Ти помени могу бити део карактеризације, али и сасвим уопштен епски украс, а вреднују се позитивно или негативно у зависности од контекста.³⁸

35 Мојсије је помоћу рода убио змије и ушао у град (Јовановић 2005: 226–227). У *Сказанију о дванаестї иѣшака* среће се иста слика: седми петак „пред Успеније богоматере изађоше змије крилате на Галилеју гору по мору ... у шест сахати днѣви“ (Братић 1908: 344). У другом препису *Сказанија* каже се: „посла б(о)гъ исраїля на фараона змиѣ крилате“ (Ровинскїй 1901: 207). У препису који је штампао Милићевић, змије су замењене птицама: „Пјаток осми пред Успеније Богородици вон же изидоша Измаїли Турци јако птице крилате в галијах по мору, и плениша многи страни, и изидоша на лице всејаземли“ (Милићевић 1894: 115).

36 Змија с крилима и три главе једе човека, односно звер крилата (Јовановић 2005: 125). У хрватској верзији *Апокрифа о Анїихрїстїу* змије муче људе: „И видїе Пресвета човѣка гдѣ га муче змије крилате, три на глави, двије на очима, а једна на устима“ – то је казна што није радио оно што заповеда Јеванђеље (Broz 1888: 182).

37 Мотиву змије у фолклору и митологији посвећен је огроман број радова; осим наведених дела Т. Р. Ђорђевића (1958) и А. Гуре (2005), где је дат преглед старије литературе, в. и радове у зборнику Детелић и Делић 2012.

38 Јунаци за које се у разматраном корпусу користе метафоре вук и змија/гуја наведени су у напоменама 11 и 14. Осим Змаја Отъеног Вука, Змаја од Јастрѣпца, Змаја Обрчић/Облачић Рада и Змаја од Ноћаја – Стојана Чупића, змајем се називају или се с њим упоређују и ови јунаци: Милош Обилић, Југовићи, Реља Охмућевић (Вук Птр,

Облик крилате змије узима Секула приликом метаморфозе (Вук II, 85 и 86), а Никола Протопопић у мегдану против Змаја Огњеног Вука има у копљу скривену „љуту змију крилатицу“ (Богишић 15). Змијско обележје може бити и прикривено у атрибуцији: Карајован у мегдану с Мустаф-агом именује се као „качиник делија“ (Богишић 50), тј. качаник делија, од кача – змија, што Олга Зиројевић тумачи као „змијско легло, змијарник, односно стециште неустрашивих јунака“ (Зиројевић 1998: 110). Крилате змије помињу се у различитим сижеима народних песама (шестокриле змије с две или четири главе као противници, или као обличје Младе Недеље, в. Hirtz 1928: 72), у предањима (о грабљењу сунца и завади с гуштером и ластавицом, Ђорђевић 1958/2:9, 111) и веровањима (крилате змије „живе у језерима и водама и прелећу преко поља“, Ђорђевић 1958/2: 112; качец, „газда над свими змијама (...) најприје полети у зрак и онда истом скочи на човјека“, Hirtz 1928: 52). У веровањима о крилатој змији, као и другим врстама змија, приметан је дуализам. Њена нечиста природа, порекло од ђавола или Каинове крви, или але и аждаје, добро су документовани код Словена (Тура 2005: 210–212; СМР: 204). С друге стране, као што се змијама придају моћи лечења и знања немуштог језика, тако се крилатој змији приписује тајно, магијско знање о закопаном благу које потиче из њене хтонске природе – нпр. код Куча „народ вјерује и у крилате змије, с ђерданима о врату, које чувају скривена блага, што су их људи њима и земљи на аманет оставили у добима каквијех бјекстава“ (Дучић 1998: 338). Тај дуалистички карактер крилате змије представља спону с ликом Турака као митских туђина и снажних ратника.

У наведеним примерима поређења Османлија с крилатим змијама намеће се њихова веза са змајевима метеоритима и алама. За але се у лесковачком крају веровало да имају „коњску главу и тело као у змије“, а на Косову да „ала свој реп спушта до земље а да главу крије у облаку“ (Зечевић 1981: 62–63). Посебно су занимљиви примери у којима се појављују Турци као убице змија или здухаћи, облачари. Вук Караџић у *Рјечнику*, уз објашњење да је блор (блатор) велика шарена змија која „може до 15 стопа бити дугачка и говече удавити“, преноси предање о убиству те немани:

Овакијех блорова кажу да је било до скоро у језеру Скадарскоме, а сад се слабо који налази, и то мали, као и друге змије по нашијем земљама. Кажу, кад велики блор опази човјека на чамцу, он дигнувши главу изнад воде са звиздом иде управо нањ. Црногорци приповиједају да се за вре-

30), ага од Рибника („па повикну, као змај планински“, Вук III, 56), Карађорђе („Тко ће љута змаја преварити?“, Вук IV, 24). У црногорској епици змајски атрибути су уобичајена похвала, нпр: Банцетић Раде („Младо д’јете, ал је змајевито“, Вук IV, 43), огњени змајеви Перо Мартиновић (Вук IVр, 39), „витешки змај од старине“ Милан Вуков (Вук IX, 10), змајеви су Петар Вукотић (Вук IX, 15), Новица Церовић и Милан сердар (Вук IX, 16), Иво Раков и Марко Мартиновић (Вук IX, 25). И Срби се у једној песми колективно квалификују као змајеви („Јер су Србљи змајеви огњени“, Вук IIIр, 56).

мена Махмут-паше Бушатлије (који је погинуо 1796 г.) између Хотскога хума и језера Скадарскога појавио тако велики блор, да је друмом, који је онуда ишао, карван прекинут док се није некакав Турчин зарекао и отишао те га убио; али ни он кажу да га на ату није смио шчекати, него кад му се поприкучи, опали нањ двије пушке мале, у којима су биле синџирлије, па окрене ата и побјегне без обзира не знајући јели га погодио или није; по том опет нико није смио онамо отићи док нијесу чобани из планина по смраду познали да је убијен (Караџић 1986/1: 70).

Мада је у основи овог предања добро познати интернационални мотив змајеубице, борбу са змијом (или алом, змајем) воде само најбољи јунаци, који често и сами имају натприродна својства (уп. наведено предање о Турчину који је понео градоносни облак, Беговић 1887: 203). Предање је испричано као веродостојни случај, што се поткрепљује тачном локализацијом предела и прецизирањем временског оквира, а позивање на сведоке је стилизовано као поуздано сведочанство („Црногорци приповиједају да се за времена Махмут-паше Бушатлије...“), али демонске особине немани, њена шареноликост³⁹ и атмосфера страха дају казивању митолошки прелив. Иако Вук Караџић пише да је блавор „велика змија зубата, за коју кажу да не коље људи, него змије које људе кољу“ (Караџић 1986/1: 68), наслућује се да је њена неконтролисана сила угрозила људе – караване (припадност туђем је опасна за заједницу) и зато је убија управо Турчин, митски туђин, специјалним пушкама синџирлијама с два или више пушчаних зрна уједно повезаних, у видном страху и поштујући обичајно правило да се не осврће.

Веровања о летећим змијама, помешана с веровањима о здухаћима, била су жива и код Албанаца. Она потврђују представе о Турцима као носиоцима магијских моћи и змајевитим јунацима и показују како оне могу да се одразе на свакодневни живот, тј. на перцепцију људи којима се такве особине приписују. Марко Миљанов доноси занимљиво предање о Суљ Камишу кога су називали Перо Пророково: „Турци говоре: када је летио Мухамед, пало му је перо златно, и од тога је Суљо; по томе се и зове Камиш. Неки говоре зду’аћ је, у кошуљу се родио; једни, који га мрзе, што и’ је првенство узео, говоре да му је мајка вјештица“ (Миљанов б. г.: 191). Слободан Зечевић констатује да је Мухамед „замењен са змајем, пошто се у овом случају Мухамед везао за старија веровања која немају ничег заједничког са исламом. Мухамед је очигледна замена змају од кога при лету отпадају честице. Потврда се налази и у веровању да је Суљ Камиш био здухаћ“ (Зечевић 1981: 73).

Разматрајући везе између Турака и змија у народном веровању, Веселин Чајкановић навео је разна предања о пореклу појединих народа од ђавола, затим веровања из Шумадије да су Турци

39 Шарена змија повезана је с идејама о лукавству, лажи, невери, в. Невская 1992: 93; Мршевић-Радовић 2008: 119.

але, као и разне примере који указују на демонску природу змије (Чајкановић 1994/1: 393–404). Скренуо је пажњу и на каталог народа са животињским еквивалентима из рукописа Карловачке библиотеке бугарске рецензије из 16. века, где је за Турчина речено да је змија. Одговор на питање зашто је за митски еквивалент Турцима изабрана баш змија, Чајкановић налази у јасном демонском карактеру ове животиње. Народни певач подигао је Турке „у чисто митолошку сферу, дао је борбама са њима изван митски карактер, и тако створио услов да се од тих борби начини епопеја“ (Чајкановић 1994/1: 399), као што је то био случај у индијској епској поезији и Епу о Гилгамешу. На тај начин, према Чајкановићу, Турци су у првој фази стварања „косовског мита“ постали „инструмент наљућеног божанства, које преко њих извршује казну над целим народом“, што је касније довело до стапања „између митова који говоре о борбама на Косову и старинских митова типа песме 'Свеци благо дијеле', у којима је изнесен српски *Götterdämmerung*“ (Чајкановић 1994/1: 400).

Етнички стереотипи о Турцима у фолклору изнети у овом раду потврђују да се у народним схватањима Други доживљавају као прекршиоци различитих обичајних и моралних норми, независно од тога да ли се поимају као историјски или митски непријатељи. Како истиче Белова, са становишта етноцентризма, само се „наша“ страна вреднује позитивно у погледу начина живота, језика и вере (Belova 2007: 336). Ипак, захваљујући чврстим везама између туђина и оностраног света, Други су у исто време и извор могуће опасности, и потенцијални магијски помоћници. Утолико се у процесу удаљавања и разликовања „своје“ групе од (етнички, верски итд.) „туђе“ потврђују основе властитог идентитета, па се „амбивалентне слике Другог отеловљују у различитим фолклорним жанровима“ (Belova 2007: 337). Турци се у српском (и словенском) фолклору приказују и као „оријентални Други“ и „муслимански Други“ (Mlakar 2014a: 226), али и као митски туђини. Однос „наше“ стране према Турцима је пословички формулисан као константно неповерење: „Али се је давно бесједило: / У Турчина и у змије љуте, / У њих никад тврде вјере нема“ (Вук Шр, 16),⁴⁰ мада се напетост донекле ублажава у хумористичном контексту (нпр. „О Турчине, за невољу куме! – А ти, Влаше, силом побратиме“, Врчевић 1868: 57, бр. 130). Представе о Турцима које су везане за анималну и змијску метафорику потврђују ова општа запажања о етничким стереотипима. Сложена симболика змије уклапа се у разноврсне аспекте слика о Турцима приказаних у српском фолклору: змија је непријатељ који изазива страх (посебно крилате змије), демонска сила која је разорила „наш“

40 Изрека „у Турчина нема вере“ среће се у другој половини 15. века – Дурсун-бег умеће је у писмо Срба Махмуд-паши, мотивишући њоме кршење задате речи српске стране: „Од српских неверника (Лаз кјафирлери) стиже хабер: 'Ми смо условили предају града са доласком светлог султана. Па кад он лично није дошао, значи у Турчина нема вере'“, Елезовић 1932: 102.

свет (смак света се изједначава у епици с турским освајањима), покварила обичајне, моралне и верске законе (слике о неправедности, незајажљивости, похотности Турака) и нарушила православни космос, али исто тако одражавају се и архетипске слике о мудрости змије и тајном магијском знању које се преносе на аловите Турке. Поменуте стереотипне представе остају, међутим, везане за конкретан фолклорни контекст, време и средину где су настале, и функције које су имале у тренутку кад су настајале, као израз тадашње пројекције о Другом и постављања границе између „свог“ и „туђег“ и обликовања властитог идентитета.

Поглед на слику Турака као митских туђина у српској епици у контексту змијске метафорике који је понуђен у овом раду је један од могућих приступа. Ова заиста обимна, дисперзивна и изазовна тема заслужује даља интердисциплинарна истраживања, и треба очекивати да ће свака врста грађе открити другачије аспекте и димензије. Склапање целовитије слике Турака треба да укључи и жанрове. Логика која је усађена у законе врста омогућава да се жанрови сагледају као изрази, сваки за себе, специфичног става и погледа на свет који се унапред подразумевају, па се томе прилагођавају и ликови мењајући делокруге и модусе. Рецимо, у шаљивим причама, које задовољавају другу врсту културних и психолошких потреба аудиторијума него јуначка епика, Турци су предмет подсмеха као лаковерни, хвалисави, глупи, кукавице. Разуђенија анализа епских ликова Турака и њиховог односа према „нашој“ страни вероватно би показала да ту није реч о поједностављеном контрасту између зулумћара/поробљивача и жртве, пошто осим устаљених описа ратовања, трпљења и наносења насиља, застрашивања и окрутности, има и примера побратимства, сарадње и уважавања. У фолклору нису сачувани само етнички стереотипи, него и сећања која сведоче, како је приметио Александар Фотић, о томе да су контакти између муслимана и немуслимана били уобичајени у свакодневном животу: „Могли су да буду суседи, склапају пријатељства, размењују поклоне за велике верске празнике или заједно раде у еснафима“, а најближе су сарађивали у трговини, „чак и у оним предузећима где су улози били велики, а размере међународне“ (Fotić 2022: 10). Тако, кад Радосав Сиверинац не дозволи својој дружини да „разјатме“ „једно брине добра вина“ турским кирицијама, него треба да им га „добро плате“ (Богишић 49), то није само илустрација јунакове честитости, него и исечак из живота (можда близак искуству певача, хварских рибара половином 16. века) о међусобним додирима и трговинским односима. У наставку песме Радосављев супарник неће бити Турчин него „витез Влатко, удински војвода“, који ће га погубити на превару. Овакви и слични примери важни су путокази у истраживањима слике Турака. Управо због свог дугог памћења и полистадијалности, фолклор може да допринесе, на свој начин, расветљавању културних процеса и односа српског и османског наслеђа.

ИЗВОРИ

- Богишић – Богишић, Валтазар. *Народне њјесме из сѣаријих, највише ѡриморских зайиса*. Књ. I. Београд: Српско учено друштво, 1878.
- Вук II, III, IV – Караџић, Вук С. *Срѣске народне њјесме*, скупио и на свијет издао Вук С. Караџић, Сабрана дела Вука Караџића, Просвета, Београд; књ. II, прир. Радмила Пешић, СДВК, књ. 5, Београд 1988; књ. III, прир. Радован Самарџић, СДВК, књ. 6, Београд 1988; књ. IV, прир. Љубомир Зуковић, СДВК књ. 7, Београд 1986.
- Вук IIр, IIIр, IVр – Караџић, Вук С. *Срѣске народне њјесме из необјављених рукојиса Вука Сѣеф. Караџића*, књ. II, III, IV, прир. Живомир Младеновић и Владан Недић, Београд: САНУ, 1974.
- Вук VI–IX – Караџић, Вук С. *Срѣске народне њјесме*, књ. VI–IX, прир. Љубомир Стојановић, Државно издање, Београд: Штампарија Краљевине Србије, књ. VI – 1899; књ. VII, VIII, IX – 1900.
- Врчевић – Врчевић, Вук. *Срѣске народне ѡријовијетѣке, ѡнајвише крајѣке и шаљиве*. Београд: Српско учено друштво, 1868.
- Дучић, Стеван. *Јуначке народне њјесме из брдској ѡлемена Куча у Кр. Црној Гори*. Прир. Јован Чађеновић и Драгољуб-Драшко Вулевић. Подгорица: Унирекс, 2008.
- ЕР – Геземан, Герхард. *Ерланѣенски рукојис сѣарих срѣскохрвајских народних ѡесама*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1925.
- Караџић, Вук С. *Срѣски рјечник (1852)*. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 11 (1, 2). Прир. Јован Кашић. Београд: Просвета, 1986.
- ЛМСе – Матицки, Миодраг (ур.). *Ејске народне ѡесме у Лејѡијису Матице срѣске*. Нови Сад: Матица српска, 1983.
- МХ I – Broz, Ivan, i Stjepan Bosanac (ur.). *Hrvatske narodne pjesme*. Odio 1, Junačke pjesme. Knj. 1. Zagreb: Matica hrvatska, 1896.
- МХ III – Marjanović, Luka (ur.). *Hrvatske narodne pjesme*. Odio 1, Junačke pjesme (muhamedovske). Knj. 3. Zagreb: Matica hrvatska, 1898.
- МХ IV – Marjanović, Luka (ur.). *Hrvatske narodne pjesme*. Odio 1, Junačke pjesme (muhamedovske). Knj. 4 Zagreb: Matica hrvatska, 1899.
- Петрановић I – Петрановић, Богољуб. *Срѣске народне њјесме из Босне (Женске)*. Књ. 1. Сарајево: Босанско-вилајетска штампарија, 1867.
- Петрановић II – Петрановић, Богољуб. *Срѣске народне њјесме из Босне и Херѣѡовине: ејске њјесме сѣаријеј времена*. Београд: Српско учено друштво, 1867.
- Петровић, Соња. *Косовска дијѣка у усменој ѡоезији*. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001.
- СМ – Милутиновић Сарајлија, Сима. *Пјеванија црнојорска и херѣѡовачка* [1. изд. 1833, 2. изд. 1837]. Прир. Добрило Аранитовић, Никшић: Универзитетска ријеч, 1990.

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамов, Сергеј. „Семантика пословица са етнонимом Турчин“. *Лик: часопис за литературу и културу* 6(10) (2020): 91–106.
- Ангелов, Димитър. „Представи за 'другия' в българския песенен фолклор“. *Българска етнология* 1–2 (1997): 109–121.
- [Аноним.] „Поэма Плач о падении Константинополя“. *Памятники византийской литературы IX–XIV веков*. Ур. Л. Л. Фрейберг. Москва: Издательство „Наука“, 1969, 417–420.
- Анасян, А. С. „Армянские хронисты о падении Константинополя“. *Византийский Временник* 7.32 (1953): 444–466.
- Баришић, Фрањо и Божидар Ферјанчић (ур.). *Византијски извори за историју народа Југославије*. Том VI. Београд: Византолошки институт САНУ, 1986.
- Беговић, Никола. *Животи и обичаји Срба-јраничара*. Загреб: Тискарски завод Народних новинах, 1887.
- Бек, Ханс-Георг. *Византијски миленијум*. Београд; Бања Лука: Слио; Глас српски, 1998.
- Белова, О. В. „Турки“. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*. Том 5. С (Сказка) - Я (Ящерица). Ур. О. В. Белова. Москва: Издательство „Международные отношения“, 2012, 330–333.
- Библија - Библија или Светио њисмо Сѣароѡа и Новоѡа завјѣѡа, превео Стари завјет Ђура Даничић, Нови завјет превео Вук Стеф. Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1973.
- Братић, Тома А. „Народно лијечење. Из времена једне љекаруше из 1843. године“. *Гласник Земаљској музеја у Босни и Херцеговини XX* (1908): 343–362.
- Григорије Цамблак. *Књижевни рад у Србији*. Прир. Дамњан Петровић. Стара српска књижевност у 24 књиге, књига дванаеста. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1989.
- Гура, Александар В. *Симболика живописња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо; Логос; Александрија, 2005.
- Делић, Лидија. „Туркињаца: жена у мрежи епске поетике и стереотипа о другом“. *Савремена српска фолклористика VII: зборник радова*. Београд; Крушевац: Удружење фолклориста Србије; Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Народна библиотека Крушевац, 2020, 361–378.
- Детелић, Мирјана и Лидија Делић (ур.). *Гује и јакреји. Књижевности, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012.
- Дучић, Стеван. *Животи и обичаји њлемена Куча*. Београд: Планета, 1931. Фототипско издање. Подгорица: ЦИД, 1998.
- Ђорђевић, Тихомир Р. „Месне и друге народне поруге“. *Гласник Скојској научној друштва VII–VIII* (1930): 407–410.
- Ђорђевић, Тихомир Р. *Природа у веровању и ѡредању нашеѡа народа*. Књ. 1 и 2. Српски етнографски зборник, књ. 71, 72. Живот и оби-

- чаји народни, Одељење друштвених наука, књ. 32, 33. Београд: Научно дело, 1958.
- Елезовић, Глиша. „Турски извори за историју Југословена. Два турска хроничара из 15. века“. *Брасиво* 26 (1932): 51–125.
- Ердељановић, Јован. *О њореклу Буњеваца*. Београд: Српска краљевска академија, 1930.
- Зечевић, Слободан. *Мийска бића српских њредања*. Београд: „Вук Караџић“; Етнографски музеј, 1981.
- Зиројевић, Олга. „Турци у нашем огледалу: ’Ропче моје, змијо од Турака!’“. *Еџнички односи Срба са друјим народима и еџничким заједницама*. Ур. Никола Пантелић. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998: 107–113.
- Јовановић, Јована. *Лексика њордној значења у именовану човека у српском језику*. Докторска дисертација. Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2018. <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/10311> 5. 5. 2024.
- Јовановић, Томислав (прир. и прев.). *Аџокрифи новозавејни*. Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 23, том 2. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 2005.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевројски корени српске еџике*. Београд: САНУ, Балканолошки институт, 2002.
- Љубинковић, Ненад. „Један древни мотив у косовској легенди“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXXII*. 1–2 (1966): 90–92.
- Љубинковић, Ненад. *Од Косовске биџике до косовске лејенде*. Нови Сад: Матица српска, 2018.
- Марјановић, Милица. „Етноними са негативном експресивном конотацијом“. *Шездесет њодина Инстџијуџа за српски језик САНУ: зборник радова II*. Ур. Срето Танасић. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007: 109–118.
- Марковић, Миодраг. „Циклус Великих празника“. *Зидно сликарство манастџира Дечана: грађа и сџудије*. Ур. Војислав Ј. Ђурић. Посебна издања САНУ, књ. 632. Одељење историјских наука, књ. 22. Београд: САНУ, 1995: 107–120.
- Матић, Светозар. *Наш народни еџ и наш сџих. Ојлеги и сџудије*. Нови Сад: Матица српска, 1964.
- Милићевић, Милан Ђ. *Живоџ Срба сељака*. Друго, прерађено и допуњено издање. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1894.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка џемаџско-сџејна основа српскохрвајских неисторијских еџских џесама и џрозне џрадиције*. Монографије, књ. 41. Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета, 1971.
- Миљанов, Марко. *Целокујна дела*. Прир. Трифун Ђукић. Библиотека српских писаца, Београд: Народна просвета, б. г.
- Михаиловић, Константин. *Јаничарове усџомене или џџурска хроника*. Прир. и прев. Ђорђе Живановић. Стара српска књижевност у 24

- књиге. Књига петнаеста. Београд: Просвета, Српска књижевна за-
друга, 1986.
- Михаљчић, Раде. *Јунаци косовске лејенде*. Београд: Бигз, 1989.
- Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеолоџија и национална култура*. Бео-
град: Друштво за српски језик и књижевност, 2008.
- Невская, Л. Г. „Пестрое в балто-славянском: семантика и типология“. *Фольклор и этнографическая действительность*. Ур. А. К. Байбу-
рин. СПб.: „Наука“, 1992, 88–100.
- Олесници, Алексеј. „Турски извори о Косовском боју: покушај кри-
тичке анализе њихова садржаја и узајамне консекутивне везе“. *Гласник Скојској научној друшћива* 14 (1935): 59–98.
- Петровић, Снежана. „Дахија и даија – ’насилник’ и ’јунак““. *Јужносло-
венски филолоџ* LXVI (2010): 373–386.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Лирски простори Османског
царства“. *Књижевна историја* 55.181 (2023): 13–34.
- Путилов, Б. Н. *Екскурсы в теорию и историю славянского эпоса*. СПб.:
„Петербургское Востоковедение“, 1999.
- Радић, Радивој. „У почетку свега је страх“. *Привајни животи у српским
земљама у освић модерној доба*, ур. Александар Фотић. Београд:
Слио, 2005, 505–544.
- Радић, Радивој. *Страх у јозној Византији 1180–1453*. I–II. Београд: Сту-
бови културе, 2000.
- Радовановић, Јанко. „Јединствене представе Васкрсења Христовог у
српском сликарству XIV века“. *Зоџраф* 8 (1979): 34–47.
- Радошевић, Нинослава. „Манојло Фил“. *Византијски извори за истори-
рију народа Јујославије*. Том VI. Ур. Фрањо Баришић и Божидар
Ферјанчић. Посебна издања, књ. 18. Београд: Византолошки ин-
ститут САНУ, 1986, 591–598.
- Ровинскиј, Павел Аполлонович. *Черногорія. Въ ея прошломъ и настоя-
щемъ. Географія. – Историја. – Етнографія. – Археологія. – Совр-
менное положеніе*. Томъ II. Часть 2. Санктпетербургъ: Типографія
императорской Академіи наукъ, 1901.
- СМР – Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић.
Српски митолошки речник. Друго, допуњено издање. Београд: Ет-
нографски институт САНУ; Интерпринт, 1998.
- Срејовић, Драгослав и Александрина Цермановић-Кузмановић. *Реч-
ник јрчке и римске митологије*. Београд: Српска књижевна задруга,
1979.
- Станић, Данијела. „Стереотип о Ери“. *Наш језик* L.2 (2019): 773–781.
- Стефан Лазаревић. *Књижевни радови*. Приредио Ђорђе Трифунковић,
Београд: Српска књижевна задруга, 1979.
- Стојановић, Љубомир. *Сџари српски зайиси и најџииси*. Књ. 1–4. Бео-
град: САНУ, Народна библиотека Србије; Нови Сад: Матица срп-
ска, 1982, 1983, 1984, 1986.
- Стојановић, Љубомир. *Сџари српски родослови и лејџииси*. Зборник за
историју, језик и књижевност српског народа СКА. Прво одељење,

- Споменици на српском језику, књ. 16. Београд: Српска краљевска академија, 1927.
- Трифуновић, Ђорђе. „Синаксарско житије светога кнеза Лазара“. *Исшочник* 37–38 (2001): 160–164.
- Трифуновић, Ђорђе. *Житије светиоа кнеза Лазара*. Београд: МСЦ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 1989.
- Трифуновић, Ђорђе. *Јуословенске књижевности средњега века*. Београд: Просвета, Нолит, ЗУНС, 1978.
- Ђирковић, Сима. „Историјски извори о Косовском боју“. *Бишка на Косову 1389. године*. Ур. Драгослав Срејовић. Београд: Галерија САНУ, 1989, 167–196.
- Филиповић, Миленко С. *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*. Српски етнографски зборник LXI, Живот и обичаји народни, књ. 27. Београд: Српска академија наука, 1949.
- Фотић, Александар. „Између закона и његове примене“, и „(Не)оспорно уживање: појава кафе и дувана“. *Привајни живот у српским земљама у освић модерној доба*, ур. Александар Фотић, Београд: Слио, 2005, 27–71, 261–301.
- Чайкановић, Веселин. *О врховном боју у сшарој српској релиији*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 3. Прир. В. Ј. Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга и др. 1994.
- Чайкановић, Веселин. *Сшудије из српске релиије и фолклора 1910–1924*. Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 1. Прир. В. Ј. Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга и др., 1994.
- Andrić, Jasna. „Nadimak 'Rkač' (Rkač)“. *Etnološka tribina* 18.11 (1988): 43–58.
- Assmann, Jan. “Collective Memory and Cultural Identity”. *New German Critique* 65 (1995): 125–133. <https://doi.org/10.2307/488538> 5. 5. 2024.
- Beller, Manfred. “Stereotype”. *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Eds. Manfred Beller and Joep Leerssen. Amsterdam – New York, NY: Rodopi, 2007, 429–434.
- Belova, Olga A. “The Stereotype of the ‘Other’ within Folk Culture”. *East European Jewish Affairs* 37:3 (2007): 335–351. <https://doi.org/10.1080/13501670701654532> 5. 5. 2024.
- Belova, Olga A. “Ethnic distinctions in the popular imagination”. *Social Policy and Sociology* 14.3, Part 2 (2015): 5–14.
- Bisaha, Nancy. *Creating East and West. Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Bošković, Sanja. “L’image du Turc dans la poésie épique serbe”. *Cahiers balkaniques* 36–37 (2008): 79–98. <https://journals.openedition.org/ceb/1490> 5. 5. 2024.
- Božović, Rade. *Arapu u usmenoj narodnoj epskoј pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Monografije, knj. 47. Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета, 1977.

- Broz, Ivan. *Crtice iz hrvatske književnosti*. Sveska druga. Prvo doba: crkvena književnost. Zagreb: Matica hrvatska, 1888.
- Brummett, Palmira. "A Kiss is Just a Kiss: Rituals of Submission Along the East-West Divide". *Cultural Encounters Between East and West, 1453-1699*. Eds. Matthew Birchwood and Matthew Dimmock. Cambridge Scholars, Newcastle-upon-Tyne, 2005, 107-131.
- Budmani, Petar (ur.). *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Dio IV: Isprekrižati - kipac. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1892-1897.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. University Press Edinburgh, 1980.
- Drosztmér, Ágnes. "The Good Fowler as a World Conqueror: Images of Süleyman the Magnificent in Early Modern Hungarian Literary Practice". *Practices of Coexistence: Constructions of the Other in Early Modern Perceptions*. Eds. Marianna D. Birnbaum and Marcell Sebok. Budapest; New York: Central European University Press, 2017, 1-34.
- Drosztmér, Ágnes. *Images of Distance and Closeness: the Ottomans in Sixteenth-Century Hungarian Vernacular Poetry*. CEU Medieval Studies Department PhD theses. Budapest: Central European University, 2016. <https://sierra.ceu.edu/record=b1200928> 5. 5. 2024.
- Dukić, Davor. *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1998.
- Dukić, Davor. *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar: Thema, 2004.
- Fotić, Aleksandar. "A View on Ottoman Heritage – Context, Approaches, Questions". Предавање по позиву одржано у оквиру пројекта *Exploring the Tracks of Balkan Culture: Serbian-Turkish Connections in Music and Dance from Ottoman Period until Today (TRackeRS)* у организацији Музиколошког института САНУ, 27. 7. 2022 (рукопис, 13 стр.).
- Gligo, Vedran (prev. i ur.). *Govori protiv Turaka*. Split: Logos, 1983.
- Hall, James. *Rječnik tema i simbola u umjetnosti*. Prev. M. Grčić. Zagreb: Školska knjiga, 1998.
- Hirtz, Miroslav. *Rječnik narodnih zoologičkih naziva*. Knj. 1, *Dvoživci (Amphibia) i gmazovi (Reptila)*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1928.
- Jezernik, Božidar. *Divlja Evropa. Balkan očima putnika sa Zapada*. Prev. S. Glišić. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.
- Kadrić, Adnan. „Uvod u epsku stereotipiju u osmanskim poetiziranim hronikama: od Boja na Kosovu do osvajanja Bosne“. *Sarajevski filološki susreti: zbornik radova II*. Ur. Sanjin Kodrić i Vahidin Preljević, Sarajevo: Bosansko filološko društvo, 2014, 24-47.
- Kaldellis, Anthony. *Ethnography After Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Karateke, Hakan T., Erdem H. Çıpa and Helga Anetshofer. *Disliking Others: Loathing, Hostility, and Distrust in Premodern Ottoman Lands*. Boston, USA: Academic Studies Press, 2018.

- Klímová, Dagmar. "Les guerres turques dans les narrations populaires III. Observations générales". *Ethnologia slavica* 4 (1972): 199–245.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Prir. Ilija Nikolić. Posebna izdanja, knj. DLV. Odeljenje jezika i književnosti, knj. 36. Beograd: SANU, 1984.
- Küllös, Imola. "Turks in the Folk Ballads of Hungarians and Slovaks". *Ethnic Mobility in Ballads*. Eds. Andrew Rouse and David Atkinson. Budapest: Spechel, 2018, 70–77.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. "Turkey". *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Eds. Manfred Beller and Joep Leerssen. Amsterdam - New York, NY: Rodopi, 2007, 254–258.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret. *Reflections on the Image of the Turk in Europe*. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2010.
- Kuripešić [Kuripečić], Benedikt. *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530*. Prev. Đ. Pejanović. Beograd: Čigoja štampa, 2001.
- Kursar, Vjeran. „Srednjovjekovne percepcije islama“. *Povijesni prilozi* 24 (2003): 133–148.
- Mlakar, Anja. „Image of 'the Turk' in Slovene folklore“. *Култура/Culture* 8 (2014): 141–151. <https://journals.cultcenter.net/index.php/culture/article/view/123> 5. 5. 2024.
- Mlakar, Anja. „Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: 'Turki' kot 'barbari' v ideoloških diskurzih in slovenski folklori“. *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014a): 221–242. Web. <https://ojs.zrc-sazu.si/sms/article/view/1503> 5. 5. 2024.
- Ogden, Daniel. *The Dragon in the West. From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Paret, Rudi. "Ismail". *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Vol. IV. Leiden, E. J. Brill, 1997, 184–185.
- Petrović, Petar Ž. „O ljubljenu noge u našem narodu“. *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu za etnografiju, etnologiju, antropologiju i prehistoriju* 3 (1937): 9–13.
- Prins, Džerald. *Naratoški rečnik*. Prev. B. Miladinov. Beograd: Službeni glasnik, 2011.
- Rot, Klaus. *Slike u glavama. Ogledi o narodnoj kulturi u jugoistočnoj Evropi*. Prev. A. Bajazetov-Vučen. Beograd: Biblioteka XX vek, 2000.
- Slavin, Philip. "From Constantinople to Moscow: The Fourteenth-Century Liturgical Response to the Muslim Incursions in Byzantium and Russia". *Church and Society in Late Byzantium*. Ed. Dimiter G. Angelov (Studies in Medieval Culture, 49). Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications, Western Michigan University, 2009, 201–230.
- Soykut, Mustafa (ed.). *Historical Image of the Turk in Europe, 15th Century to the Present: Political and Civilisational Aspects*. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2010.
- Šuica, Marko. „Percepcija Osmanskog carstva u Srbiji“. *Imaginarni Turčin*. Ur. Božidar Jezernik. Prev. A. Bešić i I. Cvijanović. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010, 285–297.

Urbancová, Hana. "The Image of the Turk in Slovak Folk Ballads". *Ethnic Mobility in Ballads*. Eds. Andrew Rouse and David Atkinson. Budapest: Spechel, 2018, 47-59.

Živančević Sekeruš, Ivana i Pavle Sekeruš. „Predgovor“. *Uvod u imagologiju: analiza govora o Drugom od esencijalizacije do dekonstrukcije*. Prir. P. Sekeruš i I. Živančević Sekeruš. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2022, 7-25.

Sonja Petrović

Epic Turks as Mythical "Others": Ethnic Stereotypes and Snake Metaphors in Folklore And Literature

Summary

Representations of Turks in Serbian and South Slavic epics rely on stereotypical images shaped by historical and cultural contacts that began with the Ottoman conquest of the Balkan states. These depictions are expressed in folklore, literature, and historiography. In epic folk poetry, Turks are portrayed both as historical and mythical opponents. On one hand, they are characterized as strong and worthy warriors, while on the other, they are imbued with demonic and animal attributes and certain supernatural qualities.

Animal metaphors are prevalent in both folklore and literature, with stereotypical images such as snakes, dragons, wolves, lions, and falcons indicating mutual influences rooted in shared mythological beliefs and biblical-apocryphal traditions. Representations of Turks as snakes, particularly winged ones, extend the semantic field to related mythical creatures like dragons, Ala and Zduhać, as well as to the arcane magical knowledge possessed by winged guardians of treasures. This opens up a significant circle of motifs centred on epic themes of slaying snakes/dragons and cosmic combat.

The ambiguous symbolism of the snake, encompassing aspects such as demonic strength, wisdom, cunning, violence, and greediness, merges with the signs of the Other, who is simultaneously a mythical alien and a familiar entity, sharing a common living space, cultural milieu, and historical experience with "Our" side. Such ideas have influenced the portrayal of Turks in Serbian folklore as irreconcilable, centuries-old enemies and unjust judges who cannot be trusted, but also as potential magical assistants.

Keywords: image of Turks in folklore and literature, ethnic stereotypes, epic folk poetry, animal metaphors, snake symbolism, formulativity

Примљено: 20. 6. 2023.

Прихваћено: 12. 7. 2024.