

НИКИТА ИЉИЧ ТОЛСТОЈ

ЈЕЗИК  
СЛОВЕНСКЕ КУЛТУРЕ

Т ПРОВЕТА НИШ



**БИБЛИОТЕКА СЛОВЕНСКИ СВЕТ**

**Уредник**

**Др Веселин Илић**

**Ниш 1995**



НИКИТА ИЛЬИЧ  
ТОЛСТОЙ



НИКИТА ИЉИЧ ТОЛСТОЈ

# ЈЕЗИК СЛОВЕНСКЕ КУЛТУРЕ

ИД ПРОСВЕТА НИШ

**Избор и поговор  
Др Љубинко Раденковић**

**Превод  
Људмила Јоксимовић**

Први део

# ЈЕЗИК И КУЛТУРА





## Проблеми реконструкције старе словенске духовне културе

Проблеми и задаци реконструкције словенске духовне културе налазе се у непосредној вези с проблемом етногенезе Словена или су његов саставни део. Ако бисмо ове проблеме раздвојили и сматрали их независним или аутономним, морали бисмо да признамо да је решавање питања етногенезе Словена у данашње време немогуће без евидентирања чињеница и показатеља словенске духовне културе, као што се ни та култура не може реконструисати без довољно јасне представе о прасловенској историјској (територија, материјална култура, социјална структура, привредна делатност и сл.) и језичкој прошлости. Природно је да и сам комплекс проблема, или чак посебна наука о етногенези Словена («наука о словенској етногенези»), има више аспеката. Она се не ограничава ни одређењем словенске прапостојбине, ни васпостављањем система и елемената прасловенског језика или прасловенске материјалне културе, који служе као полазни модел при установљавању познијих модификација и облика развоја језика и културе, ни односом последњих према претходним дословенским или према сродним несловенским прапостојбинама, језицима и структурама (типovima, облицима и сл.) материјалне и духовне културе. Она мора да разматра ове проблеме у целини и да фактички решава не само и не толико основно питање порекла Словена (њихове генезе и глотогенезе), колико питање прасловенског постојања, питање словенских старина - читавог живота Старих Словена, које је у свој својој пуноћи интересовало још Павла Јосифа Шафарика и Лубора Нидерлеа.

Две су научне дисциплине достигле веома значајне резултате у проучавању словенске етно и глотогенезе. То су археологија и наука о језику. На показатељима које су оне израдиле и на саоднос у тих показатеља граде се основни етногенетски закључци. Нема сумње да ове науке нису исцрпиле своје могућности у схеми истраживања која нас интересује. Али, готово су неискоришћене могућности и двеју других дисциплина - етнографије и фолклористике. Познати руски археолог В. В. Седов је не тако давно писао да су «на жалост, етнографи и фолклористи до сада урадили врло мало за разрешење питања етногенезе Словена. Међутим, и материјали етнографије, и фолклористика, могу да пруже суштинску помоћ у проучавању раних етапа словенске историје. И етнографија и фолклористика су саставни део комплекса наука које проучавају проблем порекла Словена. Па ипак, бројне чињенице којима располажу те науке, чињенице скупљене током последња два века, нису научно обрађене, ни систематизоване» [Седов 1979, 38]. Овоме треба додати како расположиви подаци често нису довољни, те је у многим случајевима потребно ново фронтално и систематско прикупљање материјала, као што то чине археолози и лингвисти.

Укључивање етнографије и фолклора у круг етногенетских истраживања и истраживања прасловенског стања, тј. најстаријег постојања Словена, њиховог начина живота, веровања, обреда, социјалних установа и односа, целисходно је и плодотворно не само зато што су етнографија и фолклор тесно повезани с археологијом (која се може сматрати у неком смислу «доисторијском» етнографијом) и филологијом и лингвистиком, без које је немогуће проучавање формалне стране фолклора, не само зато што ће ове дисциплине увести у научни оптицај нови материјал и понудити нова открића, него и зато што ће се приликом реконструкције најстарије словенске духовне културе, етнографи и фолклористи обратити у начелу истим методима, каквима се служе археолози и језикословци. Јединство метода обогаћује методологију као такву и доприноси целовитости, потпуности и научној убедљивости коначних резултата.

Из читавог низа општих метода, најпре ћемо указати на метод ретроспекције. О њему се, у примени на етногенетска истраживања археолога, јасно изразио већ поменути В. В. Седов. «Обавезан услов за закључак о јединству етноса, - писао је Седов, - мора бити генетска континуираност приликом смене једне археолошке културе другом. Уколико се потпуни континуитет не открива, онда је неизбежан закључак о смени једног етноса другим, или о наслојавању једне етнојезичке јединице на другу. Зато у етногенетским поставкама археолога водећа улога припада ретроспективном методу истраживања, чија је суштина у етапном праћењу извора основних елемената археолошких култура. Од веродостојних словенских култура, које припадају раном средњевековљу, треба се пробијати у дубину столећа ка оним старинама које су генетски повезане с раносредње-вековним, а од њих - још за степен ниже итд.» [Седов 1979, 38].

Приликом лингвистичких, тј. глотогенетских истраживања, гаранција јединства традиције обезбеђује се јединством језика који традиција представља. Исто стање се опажа и у случају с фолклорно-митолошким или обредним текстовима, у којима се језик јавља као најпостојанији и најсигурнији показатељ етничке припадности и целовитости традиције. Језик и с њим повезана «етнојединица» игра у многим случајевима, као што се види из наведеног излагања В. В. Седова, готово одређујућу улогу и у археолошким етногенетским поставкама. Језик је и у савременим условима најизразитије обележје или показатељ етноса; па ипак, тај показатељ не треба апсолутизовати и не треба губити из вида фактор позајмљивања, како културног и социјалног тако и чисто лингвистичког карактера. Што се тиче ретроспективног метода, он се у условима у којима се налазе слависти - лингвисти, етнографи и фолклористи, фактички не може избећи. Слависти су лишени језичких споменика до X в., фолклорних до XV в., а етнографских, с ретким изузецима, до истог времена. При том лингвистички споменици појединих језика не потичу из X-XI в., него из знатно каснијег времена, а што се тиче словенских споменика духовне културе етнографског и фолклорног карактера XV-XVIII в., они су малобројни и фрагментарни. Потпуно је другачије стање у старокинеској

духовној култури, или у староиндијској или староиранској, које су далеки сродници словенске културе, и чија је хронолошка дубина писмених (фиксираних) традиција неупоредиво већа. Ако се пак узима релативно узан одсечак духовне културе, рецимо епско народно стваралаштво - народни еп, и у том је случају фиксација француског, германског и скандинавског епа знатно старија од фиксације словенског, мада млађа од индијског и иранског.

И мада је добро познато да време писмене фиксације епа не одређује општу старост епа и еп, засведочен касно може бити сасвим древног порекла, ипак релативно рано записани, и укључени у књижевност, епски текстови имају предност над касно забележеним у том смислу што истраживачу омогућују да прати стварну а не хипотетичку еволуцију, и стварну а не хипотетичку ову или ону етапу развоја. Ово је нарочито важно онда када је реч о реконструкцији на нивоу текста, а не на нивоу поетских средстава, дубинске семантике, сижеа, мотива или опште структуре. Изложена ситуација побуђује слависте да у етногенетским студијама поред метода ретроспекције користи и методе класичне типолошке анализе, узимајући је у својству прве или прелиминарне етапе својих студија. Класификациона моћ и класификациона суштина типолошког прилаза и нарочито такве врсте типолошке анализе, која је свесно усмерена на дијахронијско прочитавање и тумачење чињеница, могу да доведу до стварних резултата. Ови пак резултати могу да буду употребљени као полазни материјал за касније операције - за унутрашњу реконструкцију словенске духовне културе. Унутрашња реконструкција (реконструкција унутар једног макросистема или «културне породице», у датом случају - словенске), може на тај начин да буде друга, али не последња етапа компаративно типолошког истраживања. Методика унутрашње реконструкције проверена на језичком материјалу (међу њима и словенском) и у начелу се суштински не разликује од исте такве методике примењене на духовну културу. Али, у науци о језику одавно је, такође, познат метод спољашње реконструкције који захтева коришћење сродног материјала (за Словене - балтичког, германског, иранског итд.) и који се препоручио као поуздан начин реконструкције прајезика и

«доисторијске» (дописмене) језичке еволуције. Тек после ове, треће, етапе дозвољено је окретање материјалу несродних и по систему различитих језика и култура ради типолошке анализе широких размера (за разлику од прве етапе која дозвољава типолошко разматрање искључиво у границама генетски блиских, уско сродних језика и култура). Разматрање тако широких размера интересантно је и вредно само по себи, али у сфери генетских поставки и реконструкција оно може да да само материјал за корекцију тих поставки и за откривање такозваних језичких, семиолошких и културних универзалија. Стављати несродне типолошке показатеље и црте у исту раван с генетски сродним показатељима и цртама, не правити међу њима разлику у операцијама приликом реконструкције прајезика или прастања, незаконито је и недопустиво. Лингвисти обично не допуштају овакву грешку, али се у етнографској и фолклористичкој средини она догађа често, чак и данас.

Такав је кратак преглед коришћених метода и општих тачака у проучавању прасловенског језика, материјалне и духовне културе, метода познатих науци о језику, етнографији, фолклористици и археологији. Умесно је зауставити се на разликама, које се не односе толико на методологију, колико на разматрани материјал и предмет проучавања.

Већ смо имали прилику да споменемо хронолошку неусклађеност материјала, који су сакупили, научно регистровали и класификованог археолози, с једне, и етнографа, фолклориста и лингвиста, с друге стране [Толстой 1979, 17-26]. Археолог слависта, чији се рад у потпуности заснива на теренским истраживањима, и који ради преваходно са споменицима материјалне културе, не реконструише пронађени материјал. У његовим се рукама налазе комадићи, поједини одломци или «камичци», које не мора да реконструише, већ да их датира и атрибуира, и да на основу њих васпоставља културу, тип културе, затим временски редослед култура и њихову етничку припадност. Последња је операција крајње важна и нимало једноставна, будући да се писменост у словенској средини појавила релативно касно, и да су културе као зарубинецка,

пшеворска и др., неме у језичком смислу. При свој сложености етничке, типолошке и чак географске атрибуције култура, сложености која се повећава с пробијањем истраживача у дубину векова, формални детаљи («камичци») материјалне, а делимично и духовне културе (погребни обред, на пример) археологу су дати и није неопходно да се реконструишу. Ситуација у којој се налазе етнограф, фолклорист и лингвист, потпуно је другачија. Представници ових наука су начелно лишени могућности да «покажу» елементе старе словенске духовне културе и имају на располагању готово искључиво савремени (XIX-XX в.) материјал. Предност савременог етнографског, лингвистичког и фолклорног материјала је у томе што он може да буде представљен у свој пуноћи и у систему. Предност пак археолошких чињеница је у томе што су оне старе, што су различите по хронолошкој дубини и што су изворне. Но може ли се утврђивати веза између различитих сведочанстава и показатеља ако је међу њима тако знатна хронолошка дистанца? И шта треба да васпоставља археолог, а шта лингвист и фолклорист и етнолог? Да бисмо одговорили на ова питања, обратимо још једном пажњу на карактер археолошког и лингво-фолклорно-етнографског материјала. Археолошки материјал, и пре свега предмети, смењују се током времена: једна се култура рађа и заузима место друге, истискује је чак и у оним случајевима када се може пратити стање наслеђивања, тј. некаквога прерастања једне културе у другу - наступајућу. Другачије стање се уочава у сфери духовне културе. Елементи нове културе не затиру и не замењују елементе старе, него продиру у њу, саживљују се с њом, улазе у различите врсте односа (синонимија, допунско распоређивање, варијантност и дијалектност на географском плану), тим самим усложњавају пређашњи систем, мењају га у већем или мањем степену, али га, по правилу, не руше. Насупрот принципу смене, у материјалној култури стоји принцип наслојавања у духовној култури, мада ни један од њих, приликом њиховог разматрања, не треба да буде апсолутизован. Што се језика тиче, његов систем унутар себе, будући снажан и сложен, врши унификујући притисак на све језичке нивое, не допуштајући знатнију историјску слојевитост,

попут вишеслојности духовне културе. У том смислу, «слојевит» остаје само лексички слој језика.

У језику се непрекидно осећа снажан притисак система, који не допушта истовремено постојање више система, већ у оквиру нових чува тек појединачне фрагменте или елементе претходних система. Али друга суштинска особина језика и дијалеката, неспутаних књижевном нормом, јесте неравномерност развоја појединих нивоа језичког система и неравномерност развоја различитих елемената појединачног нивоа. То допушта да се при оправданом дијалекатском рашчлањавању језика, у његовим различитим говорима и дијалекатским зонама фиксирају различите етапе развоја ове или оне појаве, фрагмента или блока система. Другим речима, то даје могућност праћења дијакхроније раширене у простору.<sup>1</sup> Тако се стварају и чувају реликти или окамењености језика различите хронолошке дубине, који могу да буду поређани по редоследном или еволутивном поретку. Ови се дијалекатски подаци, или подаци живих језика, обично упоређују с језичким чињеницама добијеним из споменика (или обрнуто). Вероватно је управо из тог разлога академик А. А. Шахматов у свом «Уводу у курс историје руског језика», школске 1914/15. године, на самом почетку истакао да се «историја језика заснива пре свега на подацима савременог живог језика и његових говора, пошто ти подаци, уколико су тачно описани, могу да служе као најпоузданије полазне тачке за истраживање; упоредно проучавање савремених говора води ка реконструкцији опште језичке основе за те говоре, и даје, на тај начин, чврст и поуздан материјал за закључке о језичком саставу у ранијим епохама и о процесима у којима се вршила његова промена». «Али, - примећује нешто даље А. А. Шахматов, - историју језика

---

<sup>1</sup> Године 1968. ова ситуација је била формулисана на следећи начин: «садашњи словенски дијалекатски ландшафт у многим појавама представља нешто налик дијакхронији раширеној у простору у којој се временски редослед развоја система или њихових фрагмената јавља у територијалној пројекцији» [Толстой 1968, 342].



снажно расветљавају и сами историјски споменици» [Шахматов 1916, 3].

Будући народна а не елитна, словенска духовна култура није, за разлику од језика, трпела снажан притисак система, већ је слично прасловенском језику, како показује материјал, доживела знатно дијалекатско рашчлањавање. Дијалекатско рашчлањавање духовне културе се у још већој мери везује за савремено стање (XIX-XX в.), као што се прати неравномерност развоја појединачних појава и облика духовне културе у њеним дијалектима, што је карактеристично и за језик. Крајње сиромаштво, а за неке слојеве и облике старе словенске народне духовне културе и непостојање споменика, чине садашње словенске народне културне дијалекте јединим извором за унутрашњу реконструкцију најстаријег стања словенске духовне културе - веровања, обреда, симбола, митолошких ликова, фолклорних мотива и сл. Разуме се да обилан материјал даје и спољашња реконструкција, тј. поређење с елементима, облицима и системима сродних народних духовних култура - балтичке, германске, иранске и др.

У вези с тим - што словенски културни дијалекти могу у многим случајевима да послуже као готово једини извор за унутрашњу реконструкцију - врло актуелан постаје проблем стварања научне дијалектологије словенске духовне културе, са свим задацима који из овога проистичу - издвајања класификационих диференцијалних обележја, која карактеришу дијалекатске разлике, картографисања дијалекатских појава, примене ареалног приступа сакупљању и интерпретацији дијалекатских чињеница.

Упорни захтеви за стварањем дијалектологије словенске духовне културе, у том смислу и дијалектологије фолклора, могу да изазову недоумице и чак протесте на основу тога што је читава народна духовна култура, дакле и фолклор, дијалекатска, што она постоји само у усменом облику и готово је у целини повезана са сеоским друштвеним слојем. Такви би протести били оправдани и с њима се у начелу морамо сагласити, али се парадоксалност читаве настале ситуације састоји у томе што се веома дуго на народну културу у целини, и посебно

на фолклор, примењивао уметнички критеријум преузет из елитне културе (писане, ликовне, музичке), који је допустив у одређеним условима, приликом унапред задатог, често практичног приступа, но који истовремено, посебно приликом његове апсолутизације, оставља у сенци, или потпуно искључује дијалекатски, археолошки и чак структурно-типолошки приступ фолклору и народној духовној култури као целини.<sup>2</sup> Фолклору трба приступати као одређеном систему погледа на свет и систему народних представа, систему жанрова и сликовитих средстава, систему ритуалних функција и текстова, који имају одређен садржај, установљен традицијом.

До сада је било речи о језичком дијалекту и о дијалекту народне духовне културе, као о две различите појаве и појма, углавном зато да би се образложила и показала неопходност да се у фолклористичким и народно-културолошким истраживањима примењују методи и принципи изучавања дијалеката, прихваћени у лингвистици.

Међутим, може се потпуно основано говорити о томе да се сам појам и појава «дијалект» не треба да схвата као чисто лингвистички, заснован на искључиво језичкој карактеристици. Ова појава и појам није чак ни етнолингвистички, него лингвокултуролошки, лингвоетнографски, и управо је као такав постојао у народној пракси и у научним представама научника, као што су А. А. Шахматов, Д. К. Зелењин или К. Мошински и Х. Вакарелски. Показатељи који издвајају дијалект - језички, етнографски и фолклорни - често иду напореда, стварајући разнолику дијалекатску карактеристику. Друга је ствар што сви показатељи, приликом њиховог упоређивања и пре свега картографисања, неће дати исту ареалну слику, ни створити опште снопове изоглоса. Различит ареални цртеж, различиту изоглосну усмереност, могу да покажу и изоглосе различитих нивоа језика - фонетског (изофони), лексичког (изолексе) и сл.,

---

<sup>2</sup> У овом је смислу значајна дискусија у фолклорној секцији на IX Међународном скупу слависта у Кијеву (1983), посвећена проблему варијаната.

баш као и изоглосе истог нивоа, на пример лексичког, што је добро познато лингвистима који се баве лингвистичком географијом.

Картографисање и уопште ареално проучавање појединих чињеница, елемената и блокова народне културе могу имати различите задатке, различиту усмереност - било на предмет, било на територију проучавања. У првом се случају, по правилу, бира било који фрагмент народне културе, одређује се има ли га или га нема у појединим зонама, његова територијална разноликост у односу на форму, садржај или функцију. Тако се може проучавати неки обред, компонента обреда, народно веровање, било који сиже или мотив у склопу фолклорног текста одређеног жанра, типа и чак садржаја (в. Материјали к Полесском етнолингвистическом атласу [СБФ 1986]). Анализа карактера територијалних варијаната, њиховог састава и структуре, разоткривање стабилних показатеља и обележја, показатеља који варирају или их једноставно нема у неким областима, дозвољава да се изведу неки закључци не само на структурном плану, који се тиче међусобног односа обележја и њихових компонената, него и на генетском плану. Закључци овакве врсте откривају у многим случајевима генезу објекта, обезбеђују утврђивање инваријантног облика (модела) утврђених варијаната, отварају пут ка реконструкцији изворног праоблика.

Интересовања истраживача се у другом случају усмеравају на ареалну карактеристику саме територије, на читаву целину појава и чињеница народне културе, које се откривају у појединим крупним и средњим ареалима или областима, на дијалекатску поделу ових територија, њиховог међусобног односа и њихове групне интерпретације на историјском, етногенетском и глотогенетском плану. Истовремено разматрање различитих изоленија - изоглоса (линија које издвајају језичке показатеље), изопрагми (линија које се односе на показатеље материјалне културе), изодокси (линија које се односе на показатеље духовне културе), одређење области њихове највеће густине и снопова оваквих линија у појединим ареалима словенског света - изразито је сведочанство

историјске судбине и историјских веза ових ареала, историјске континуираности или расплутности и измешаности народне културе, језика и етноса који насељава испитивану територију. При том, саме изоглосе, изодоксе, изопрагме морају да буду процењене и упоређене по својој «снази», историјској информативности, по свом значају и вредности (*valeur*) за етногенетска истраживања и за реконструкцију духовне културе и језика, што само по себи представља особен и не тако лако решив проблем [Толстые 1984, 75, 76].

У вези с интересовањем за одређене територије појављује се питање о архаичним и неархаичним областима. Архаична област није просто област добре очуваности, мада без добре очуваности архаика не може бити установљена и схваћена као нешто целовито. Постојање одређеног чврстог система духовне културе традиционалног типа, услова функционисања те културе и низа црта, елемената и атрибута, својствених другим, релативно изолованим областима истог типа у границама савремене Славије, карактерише архаичну област. Словенске архаичне области могу бити упоређене с архаичним областима несловенских сродних етноса и језика, и такво је упоређивање у много чему веома продуктивно, између осталог и за утврђивање степена архаичности појединих показатеља ареала и области у целини. У границама саме Славије центар није тако јасно супротстављен периферији по принципу: иновације (центар) - архаика (периферија), колико се то опажа у савременој Романији, али оваква тврдња може бити коначно прихваћена тек после низа специјалних истраживања [Толстой 19776; Pورowska-Taborska 1986<sup>3</sup>].

Такође је тешко набројати сада, без специјалних истраживања, словенске архаичне области, којима су давно, још од времена К. Мошинског, приписивали Пољесје («архаично», по одређењу истакнутог пољског етнографа), којима, вероватно, треба приписати Руски Север, западни део Бугарске, централну и североисточну Србију, Кашубију, Карпате и неке

---

<sup>3</sup> Тамо се налази и литература за ово питање.

друге области. Карпати су се више од осталих поменутих области показали као арена језичке и културне мешавине и место у које су продирале разноврсне и бројне иновације. Аналогну ситуацију бележио је Х. Шухарт за словеначку етнојезичку област. Па ипак, Карпати и Словенија остају чувари многобројних архаичних црта. Обраћајући се архаичним и неархаичним словенским областима, областима јаке и слабе словенско-несловенске или унутарсловенске мешавине, словенском етнокултурном ландшафту у целини, потребно је, у циљу упоредне анализе, историјско-генетских истраживања и реконструкција и чисто дијалектолошких језичких и културолошких истраживања, издвајати области чије ће границе, по правилу, бити мање од граница савремених словенских језика и етноса. Осим тога, понекад, као у случају Пољесја, те области могу да обухватају савремене вишестичке и вишејезичке територије. Уз то, ако бисмо наша разматрања наставили на пољеском материјалу, само би Пољесје морало да буде подељено на најмање три дела - западно, средње и источно (ако би се меридијанске линије повукле отприлике кроз Пинск и Мозир). Утврђујући неке лингвистичке лексичке подударности или подударности било етнографске било народно-културолошке, на пример на белоруском и бугарском материјалу, за реконструкцију на општесловенском плану суштинско је не само то што су одређена чињеница или појава забележене у Бугарској и Белорусији, већ пре свега то у којој су конкретној бугарској (родопској, трачкој, балканској и сл.) и белоруској (источнопољеској, могилевској, витебској и сл.) области оне забележене, разуме се, уколико дата појава не обухвата читаву бугарску и белоруску територију. Не сме се заборавити да су границе савремених словенских језика, наречја, народа и етничких група релативно касног порекла. Интересовање за локалне појаве омогућиће увид у претходне, старије етнојезичке и културне слојеве на карти савремене Славвије, слично ономе како се у старом зидном живопису кроз горњи слој пробијају ранији доњи слојеви.

На жалост, и проблем много уситњенијег рашчлањавања, него на појединачне језике или народе, читаве савремене Славвије, чека своје разматрање и решење [Тер-

новская 1975]. Може се претпоставити да ће рашчлањавање на области веће и средње уситњености имати неколико варијаната, зависно од тога која ће сфера народне културе бити узета у својству показатеља на основу кога ће се вршити разграничавање области и њихово географско повезивање. Тако се, на пример, типови кућа код Словена могу поделити по ареалима, у зависности од географске средине, постојећег грађевинског материјала и културне традиције ове или оне области [Freudenreich 1958]. Ако би се узео други, сасвим архаичан показатељ словенске материјалне културе - типови примитивног земљорадничког оруђа (рала), и погледала географска распрострањеност ових типова [Bratanić 1939; Bratanić 1952; Вакарелски 1929], онда ће они показати другачији распоред области, даће другачији цртеж изопрагми, него што су изопрагме типова зграда. Ове су чињенице добро познате, њихово би се набрајање могло наставити, а број примера знатно увећати, будући да је подоста сличних чињеница. Али је однос према њима код низа научника двојак. Једни сматрају да нагомилавање изопрагми на карти савремене Славије још више замагљује слику бивше дијалекатске поделе словенског етноса и усложњава и отежава могућност реконструкције словенског прапостојања, прасловенске материјалне културе у свим њеним разноликостима, док други сматрају да је управо разноврсност показатеља, њихов знатан број и богата информација коју садрже - залог тога да реконструкција неће бити претерано упрошћена и самим тим искривљена. Уз ово треба обратити пажњу и на то да поједини показатељи материјалне културе знатно зависе од географског окружења, док неки од њега зависе у мањој мери. То је прилично очигледно и на поменутих примерима: типови сеоских кућа и типови рала. Први су повезани с географском средином, климатским условима и постојећим грађевинским материјалом у много већој мери него други. Но, и у типовима сеоских грађевина могу да се прате одређене и различите народне традиције, независне од спољашњих услова, тј. могу се уочити разлике при истим спољашњим условима. Такве су разлике суштинске. Што се тиче духовне културе, посебно оног њеног дела који никако није близак материјалној култури (веровања, обреди, обичаји,

фолклор, кореографија, народна музика и сл.), она је у принципу слободна од спољашњих услова, прилично самостална, и зато су њене локалне варијанте и разлике изразитији и поузданији показатељи појединачних дијалекатских типова, те се стога и ослонац на ове показатеље приликом реконструкције духовне културе може сматрати прилично сигурним.

Разматрајући проблеме материјалне и духовне културе у њиховом међусобном односу, морамо се задржати на још једном питању, на питању позајмица. Ово питање није значајно, будући да би приликом операција реконструкције старе словенске духовне културе требало или игнорисати позајмице (углавном позне и нове), или рачунати с њима, прихватајући их као део (општи или дијалекатски) прасловенске духовне културе (углавном ране позајмице). У директној вези с механизмом позајмљивања је и такво својство старе словенске духовне културе као што су пропустљивост и непропустљивост њених страна и фрагмената. Схватајући да је питање пропустљивости и непропустљивости појединачних сфера и појава духовне културе веома сложено и да захтева, безусловно, посебно и детаљно проучавање, ограничићемо се тек површним разматрањем ове појаве на примеру фолклора. Фолклор, као нераздвојни део народне културе, поседује истовремено сопствену специфику и аутономију, ако се не ставља знак једнакости између њега и народне духовне културе у целини [Толстой 1982а]. Специфичност фолклора је у његовом садржајном плану, у његовом систему жанрова и њиховог функционисања, у његовим везама с «ненародном» елитном културом и књижевношћу. Ако се пак пажња усмери на фолклорне жанрове на плану њихове стабилности, националне особитости и посебно њихове отворености и затворености, онда општи резултати неће бити једнаки. Неки ће се жанрови - анегдота, бајка, легенда, духовни стих, пословица - моћи да одреде као пријемљиви у односу на туђи фолклорни и нефолклорни фонд, неки, пак - обредна календарска и породична поезија, епска поезија (билине, мисли, јуначке песме) - обрнуто, као непријемљиви, затворени, унутрашње и спољашње стабилни. Тако је, још по резултатима из збирке сижеа руских

бајки Ј. М. Соколова, «трећина свих типова међународног каталога заједничка за руски и западноевропски материјал (317 типова, с варијацијама 327), једна се трећина сижеа (302 типа, с варијацијама 338) уопште није сретала у руском материјалу, док је трећина сижеа (296 типова, с варијацијама 359) специфична особеност руског бајковног репертоара и сасвим је непозната Западној Европи» [Соколов 1941, 304]. Разуме се да велики проценат поклапања руског и светског и европског фонда не може бити урачунат у целини, због обостраних позајмица, па ипак, запажања Т. Бенфеја и низа других научника, који припадају школи позајмица, или нису у вези са њом, показују и велику покретљивост и продорност бајковних сижеа и мотива у инојезичку и иноетничку средину, и релативну лакоћу њихове адаптације у новој средини. Потпуно се другачија ситуација открива у оним жанровима који су горе означени као стабилни и затворени. Тако билина због своје поетске и стиховне структуре влада пре свега својством непреводивости и у инојезичној средини може да буде примљена само у облику приповедања, или бајке (у овом је облику, иначе, понегде била позната и у руским језичким областима). Што се тиче обредног поетског фолклора, његова се стабилност, непреводивост и затвореност објашњавају и поетском и стиховном структуром, а такође и тесном повезаношћу с обредом. Позајмљивање може да се догоди само с обредом и језиком, што се у врло ретким случајевима запажа у ареалима културних савеза, о чему ће још бити речи. Неуспех неких фолклористичких школа - историјске, школе позајмица и чак митолошке - састојао се делимично у томе што су се појединачна и, по правилу, резултативна и озбиљна запажања и закључци о појединачном, најчешће једном, жанру, ширили на све жанрове, на фолклор у целини. Историјску школу су пре свега интересовале билине и историјске песме, школу позајмица - бајка, «митологе» - загонетке, обредни текстови, веровања и делимично бајке.

Различито «понашање» и различит карактер жанрова и жанровских текстова, њихова различита сакралност, обредност, митологичност, функционална припадност и усмереност, целокупан систем жанрова, у коме се под одређеним (задатим) углом гледања може утврдити центар (или центри) и



периферија, - све то, заједно узето, пружа велике могућности унутрашње реконструкције посебног типа - унутарфолклорне, унутарсистемске. Могу се пратити одређени симболи, формуле, и чак поетска средства не у оквиру једног, већ различитих жанрова, и на основу тога изводити операције реконструкције блиске онима које се изводе приликом спољашње и унутрашње реконструкције типа који је изложен на почетку текста. За реконструкцију и проучавање многих веровања, митолошких и сакралних представа и радњи, фолклор, у уском смислу ове речи (усмено народно стваралаштво), може да послужи само као другостепени извор, будући да првостепени извор треба да буду сама веровања и митолошке, сакралне представе, које се, по правилу, не садрже у «уметничким» текстовима традиционалних жанрова, него у различитим прописима, забранама, предсказањима и другим непоетским текстовима, који регулишу религиозно-митолошко понашање. Различити жанрови народне усмене књижевности одражавају овај систем односа према свету и схватања света, а ови непоетски «текстови» словенског паганства пробрано, делимично, у оној мери у којој су потребни за грађење поетског текста. Да би се у ово уверило, довољно је погледати «Индекс мотива народних песама балканских Словена» Б. Крстића у којем су издвојени «Религија», «Чуда и чудовишта», «Веровања и сујеверја», «Обичаји», који заузимају 115 страна текста, тј. нешто мање од петине целе књиге [Krstić 1984, 29-143]. Још је 60-их година нашег века било реаговања на предавање В. К. Соколове о усменој народној поезији као историјском и етнографском извору, припремљеном за IV Међународни конгрес антрополога и етнографа у Паризу 1970. године; познати српски етнограф Миленко Филиповић је писао како му се чини да су више успеха имали и више користи донели они научници који су се бавили објашњавањем појединих етнографских чињеница (елемената) у народним песмама на основу познавања етнографске стварности, него они који су материјал из народних песама користили као извор за упознавање народног живота [Filipović 1969b, 49]. О овој теми в. такође текст Л. Н. Виноградове [Виноградова 1989].

Фолклорне, митолошке и народно-културне везе словенских етноса с етносима других народа, пре свега индоевропским етносима, а затим и неиндоевропским (угро-финским, туркијским и др.), позајмице из суседних етноса и, коначно, општи генетски извори и општа традиција, заједно с типолошки сличним паралелама, обједињују словенску културу у целини и деловима с многим сродним и суседним духовним културама и традицијама Евроазијског континента.

С овим у вези искрсава питање: може ли се говорити о одвојено узетој, специфичној, историјски ствараној и оформљеној савременој, а такође и старој, за реконструкцију могућој, с л о в е н с к о ј култури? Постоји ли било какав показатељ који би јасно издвојио словенску културу и при том био непознат у суседним сродним и несродним културама? Ако такав посебан показатељ не може да се открије, ако не постоје такве изодоксе и изопрагме, ако свака изодокса и изопрагма на овај или онај начин, у знатној или малој мери захвата и територију несловенског света, онда се о посебној словенској култури, и тим пре о типу словенске народне културе, не може говорити. Оваквог се мишљења придржавао низ етнографа, међу њима и познати научник-слависта С. А. Токарев. Међутим, као што је добро познато из многих славистичких лингвистичких истраживања, језички (а такође и етнички, културни) тип мора да се ослања не на једно или неколико различитих обележја, него на читав комплекс обележја, на читав «знаковни простор», у којем сваки показатељ добија своју локализацију. Друга је ствар што за разлику од славистичке науке о језику, наука која проучава словенску духовну (и материјалну) културу није подробно открила типолошки значајна обележја, није одредила њихов збир и, што је посебно важно, њихову хијерархију. Иначе, остварење оваквог посла означило би типолошку класификацију словенских етнокултурних традиција, која би била крајње корисна за будуће проучаваоце генетског карактера и реконструкцију. Баш као и у науци о језику, и у проучавању словенске духовне културе не мора све да се реконструише, оживи, да се домисли и догради нешто што је већ ишчезло или се променило као резултат еволуције. Као и у језику, поједини су се облици и значења

могли сачувати кроз векове и остати непромењени. Најједноставнији су пример облици речи женског рода  $\bar{a}$ -деклинације у номинативу једнине *\*voda* «вода», за разлику од облика истог падежа мушког рода *\*plodos* > *\*plodъ* «плод», где је дошло до фонетских промена. Једноставније речено, проучавање најстаријег стања словенске духовне културе требало би почињати откривањем таквих непромењених елемената, спроводећи овај посао упоредо с анализом еволутивних процеса у разним сферама духовне културе (типа лингвистичког *\*plodos* > *\*plodъ* > *плод*) и с постепеним откривањем и одбацивањем ненародних, нанесених слојева књижевне («елитне») или иноплеменске, иноземне културе.

У односу на народну («традиционалну») словенску културу, хришћанство је, у два његова основна вида - православљу и католичанству<sup>4</sup> - заузимало позиције аналогне позицији књижевног језика у односу на дијалекте. «Књижевна» или писана (хришћанска) култура била је наднационална, у неком смислу и надетничка, као што је наднационалан и надетнички био црквенословенски (старословенски) језик за знатан део Јужних и за све Источне Словене, а у раном периоду христијанизације (ћирило-методијевско доба) и за Западне Словене. Многи научници су још у XIX и почетком XX века одређивали овакав «дуализам» духовне културе као «двоверје», сматрајући га карактеристичнијим за народне представе, него за представе виших социјалних (образованих) слојева.

Не улазећи сада у историјат овог питања и уздржавајући се од приказивања видова и облика таквог «двоверја» у схватању низа истраживача, напоменућемо тек да, по нашем мишљењу, примењено на ситуацију у средњовековним словенским земљама, и пре свега у Русији, (ситуацији која се делимично сачувала и у каснијем периоду), не треба, разматрајући положај ствари из генетског угла, говорити о двоверју, већ, пре, о трроверју. Средњовековна и «традиционална» духовна

<sup>4</sup> Утицај ислама у општесловенским оквирима није био тако значајан и релативно је позан. Исто се може рећи и за протестантизам.

култура састојала се код Словена из три генетски различите компоненте: 1) хришћанства, повезаног с црквеном догматиком, донетог споља - из грчке Византије или латинског Рима, 2) паганства, наслеђеног из прасловенског периода, исконског за његове носиоце, и 3) «антихришћанства» (или ахришћанства), опет најчешће паганства, али несловенског порекла, које је у словенску народну средину продрло заједно са хришћанством или другим (супстратним, интерферентним) путем. Истина, трећа компонента се открива у наше време и није се испољавала и постојала у прошлости тако рељефно, изразито и постојано као прве две компоненте. Готово у свим случајевима, ова трећа компонента се сливала с народнословенском паганском компонентом и супротстављала се, или, тачније, корелирала с «књижевном», «књижном» ортодоксно-хришћанском (с ритуалом и идеологијом света *Slavia Orthodoxa* или света *Slavia Latina*). То је била паганска антицрквена, или ванцрквена, компонента, која је у Русију и код других, пре свега јужних Словена, продрла заједно с хришћанством као некакав његов културни антипод, као израз световног, а понекад чак и «ђаволског» начела, одређеног, ипак, у знатној мери хришћанско-догматским представама, пре свега у односу на време и место њихове појаве. Ова трећа компонента народне духовне културе могла је да буде различитог порекла, али пре свега византијског,<sup>5</sup> као и трачког (или трако-илирског) и сл.

---

<sup>5</sup> Од времена официјелног признавања хришћанства у Византији (325) до времена његовог официјелног примања у Русији (988) прошло је шест и по векова (скоро исти такав, или нешто мањи или већи временски размак може да се одреди и за друге Словене), а подела цркава (1054) се догодила ускоро после покрштавања Русије. У Византији на Истоку је, као и на Западу, за шест (пет) векова протеклих до христјанизације Словена, створено сопствено «двоверје» с хришћанством и антихришћанством или ахришћанством (тј. световним схватањем света, који је био супротан хришћанском, али који се с њим саживео на животном, а понекад и на идеолошком плану). Прихватање византијске (или западноевропске) културе у Русији и код других Словена, није било једнострано, искључиво црквено, будући да су се заједно с хришћанством прихватили и световни (међу њима и «антихришћански») елементи. Истина, било је и периода када је у културним контактима, као

Проблем трећег елемента захтева специјално разматрање, а сада може бити пре декларисан него постављен, али се, ипак, не може заобићи при размишљањима о структури «савремене» (XIX и XX в.) словенске традиционалне културе, која служи као основни и врло богат извор чињеница, неопходних за реконструкцију прасловенског духовног «постојања». У принципу, трећем се елементу могу приписати многе црте скоморошества (скоморохи - путујући певачи, лакрдијаша у старој Русији), неке особености зимске коледарске обредности и карневалског циклуса, и чак јуродивости, која се на посебан начин преломила у Русији, поставши поддијалекат «књижевног», ортодоксног слоја културе. Многе су црте и моменти с хришћанством увезеног паганства, ушли у систем словенског паганства, створивши с њим јединствену, али локално варирајућу структуру. Томе је допринела и чињеница што су владајуће «књижне», црквене ритуалнофилозофске догме, често представљале словенско и несловенско паганство као неспојиво с хришћанством (умногоме као хришћанство са знаком «минус»), одбијајући му при том универзалност и додељујући му инферналну, «ђаволску» и делимично световну сферу [Толстой 1974]. Трећа се компонента у многоме слила са другом, што је, као што је већ речено, дозволило низу научника да поставе тезу о руском (и словенском) народном хришћанско-паганском «двоверју». Овакво је двоверје могуће уочити ако се анализују елементи културе у «јаким позицијама», тј. у позицији супротстављања двају начела (хришћанског и паганског). У позицијама, пак, неутрализације, паганство и хришћанство су могли да се спајају, да се не раслојавају у дијалекатским условима, што је у науци и водило добро познатим чињеницама замене ликова Перуна, Велеса, Мокоши и др., ликовима, а у

---

резултат узајамног стремљења, преовладавао црквени утицај. У Русији и код других Словена ово се увезено «антихришћанство» додиривало и сливало са сопственим националним «антихришћанством», са сопственим паганизмом и заједно с њим се супротстављало хришћанству. Такво је у најопшტიјим, и зато грубо уопштеним цртама, порекло «троверја», које је потом било поткрепљено другим «књижним» и антихришћанским струјањима и наносима.

многим случајевима и просто именима, пророка Илије, св. Власија (или Николе), св. Параскеве-Петке, св. Борђа и др. (в. радове А. И. Собољевског, Б. М. Љапунова, Е. В. Аничкова, А. И. Кирпичникова, В. Н. Топорова, В. В. Иванова, Б. А. Успенског и др.). Ови моменти «неутрализације» више од других отежавају посао реконструкције, мада некад и дозвољавају да се у фолклоризованом облику светитеља виде дохришћанске црте. Треба још једном подвући да се «двоверје» (или чак «троверје») открива само приликом дијахронијског приступа «традиционалној» или архаичној народној духовној култури, или приликом ортодоксно-теолошког приступа у одговору на питање од каквих се генетски различитих наслага састоји, или се састојала, словенска народна духовна култура. Приликом синхроно-структуралног разматрања ове појаве може се говорити о целовитости религиозно-митолошких народних представа, о дијалекатском, народном ј е д н о в е р ј у, које је било карактеристично за Словене и које је било управо такво зато што су се дијахронијски «различити» елементи који су га чинили, налазили у народним веровањима у допунском распореду, образујући јединствен, мада и покретан, а у неким случајевима и донекле противречан, систем.

Посебни слојеви и фрагменти словенске народне културе различито су засићени елементима хришћанства (прва компонента), несловенског паганства или «ахришћанства» (трећа компонента) и словенског паганства (друга компонента). Природно је да анализу, повезану са задацима реконструкције најстаријих облика, треба почињати од таквих појава, у којима друга компонента апсолутно превладава.

Посебан проблем приликом реконструкције стварају такозвани културни савези, који се појављују попут језичких савеза, а обично обједињују неблискородне и чак несродне језике. Типичан пример оваквог савеза може бити балкански културни савез, чија је аналогија балкански језички савез. Приликом истраживања традиционалне културе у оваквим «савезним» размерама, језичко (етничко) обележје може да се не прихвата у својству одлучујућег, а и географске границе културних области у овом ће се случају веома разликовати од

лингвистичких и етничких граница. Као пример оваквог приступа може се навести покушај проф. М. Гавација да издвоји на Балкану дванаест културних ареала: I - источнопридунавски, II - балкански (планина Балкан или Стара Планина и околне земље), III - трачки ареал, IV - родопски ареал, V - македонски ареал, VI - шопски ареал, VII - моравски ареал, VIII - динарски ареал, IX - придунавски (панонски) ареал, X - источноалпски ареал, XI - средоземноморски (северно-, средње- и јужнојадрански, јонски и егејски) ареал, XII - јужнобалканско-епирско-пиндски (још нејасно одређен) ареал. Без приказа карте, донекле је тешко замислити читаву слику у целини и посебно у детаљима, али је ипак очевидно да се савремене балканске државне и националне (етничке) границе не поклапају са границама области које је издвојио професор М. Гаваци. Тако се на територији савремене Бугарске налазе готово у потпуности ареали II и IV и делимично I, III, V, VI; на територији Грчке не потпуно - IX, XI, XII; српски етнос је распрострањен у областима I, VI, VII, VIII итд. У својству показатеља (обележја) приликом издвајања ареала, М. Гаваци користи особености народне ношње, прибора, хране, начина земљорадње, типова народне архитектуре, цртама народне кореографије, неким елементима духовне културе [Gavazzi 1978].

Проучавање ареала културних савеза је у посредном односу с реконструкцијом старе словенске народне културе и директном с познијом интерференцијом различитих култура. Па ипак, ако се народна култура разматра као вишеслојна творевина и појава, онда се у народној култури Јужних Словена не може игнорисати постојање «балканског слоја» с његовим локалним разноликостима.

У закључку треба подвући да ми под реконструкцијом не подразумевамо само успостављање изворног праоблика или прастања, него и свако приближавање ка њима. Могућности и дубина реконструкције при том, природно, зависе од степена истражености и потпуности материјала и мењају се у складу с изучавањем. Непроменљива остаје само потреба да се у обзир узима перспектива (или, тачније, ретроспектива) реконструк-

ције, с којом ће се упоређивати сваки корак могућ на датој етапи истраживања и, у складу с тим, одређивати степен реконструисаности и реконструирљивости. У многим случајевима реконструкција се неминовно своди на васпостављање или, боље рећи, - издвајање неке инваријанте из мноштва варијаната с проценом њихове вероватне еволуције формалног и смисаоног поретка. Исто се овако реконструише значење прасловенских речи у етимолошким индоевропским и прасловенским речницима.

Објављује се у прерађеном облику. Прво издање:

*Н. И. Толстой.* Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы (Москва 1989), 7-22.





## Етнолингвистика у кругу хумањистичких дисциплина

Етнолингвистика је део науке о језику или - шире - правац у науци о језику, који истраживача упућује на разматрање међусобног односа и повезаности језика и духовне културе, језика и народног менталитета, језика и народног стваралаштва, њихове међузависности и различитих облика њихове кореспонденције. Етнолингвистика није обичан хибрид науке о језику и етнологије, или мешавина појединих елемената (фактолошких и методолошких) једне и друге. Социоллингвистика, психоллингвистика, математичка лингвистика и сл., које имају буран развој и у многоструком оправдавају своје савремено постојање, такође се нису показале као унутар противречне и конгломератне дисциплине, или дисциплине које широко излазе изван граница лингвистике, кидају везе са њом. Оне су само јасно одредиле аспект у коме се формира и функционише језик, или у коме се он изучава.

Етнолингвистика изучава језик у светлости његовог односа с етносом (језик : етнос), као што психоллингвистика изучава језик у општем светлу језик : људска психа, примењена лингвистика - језик : човекова практична делатност, социоллингвистика - језик : људско друштво (социум). При том, ако психоллингвистика и математичка лингвистика (али не примењена!) изучавају такозвану унутрашњу страну језика и тим самим се односе на унутрашњу лингвистику, онда су етнолингвистика и социоллингвистика окренуте спољашњој страни језика и укључују се у спољашњу лингистику. У извесном смислу етнолингвистика и социоллингвистика могу да се тумаче као две основне компоненте (ране) једне шире дисциплине, с том

разликом, што прва узима у обзир пре свега специфичне - националне, народне, племенске - особине етноса, а друга - особине социјалне структуре конкретног етноса (социјума) и етноса (социјума) уопште, по правилу на позном ступњу развоја примењено на језичке процесе, појаве и структуре.

Не толико принципијелно колико практично, етнолингвистика и социолингвистика се понекад супротстављају као дисциплине с различитом хронолошком усмереношћу: прва оперише првенствено историјски значајним подацима, обраћајући се «живој историји», «живој старини» и стреми да у савременом материјалу проналази и историјски протумачи чињенице и процесе, доступне историјском класификовавању; друга се темељи готово искључиво на језичком материјалу садашњег тренутка и изучава га пре свега у комуникативно-функционалном, структурно-описном и нормативно-синхронном аспекту.

Треба рећи да сам термин «етнолингвистика» и етнолингвистички прилаз језику нису нови. Историчари науке о језику правилно откривају неке етнолингвистичке идеје још код И. Г. Хердера (XVIII в) и не мање познатог В. Хумболта (поч. XIX в), али је етнолингвистика као правац и као одређен приступ језику кроз призму његове духовне културе настала у првој трећини XX в. и била повезана с именима етнографа Ф. Боаса и лингвисте и етнолога Е. Сапира, који су проучавали језике без писмене традиције, језике и културу америчких Индијанаца. За Е. Сапира била је карактеристична тврдња да је «говор чисто историјско наслеђе колектива, производ дуготрајне социјалне употребе. Он је многостран, као и свака стваралачка делатност, можда не толико свесно, па ипак не мање него религија, веровања, обичаји, уметности разних народа» [Сэпир 1934, 6].

Полазећи од тога, Е. Сапир је дао најмање два закључка: језик не сме да се сматра «чисто условним системом звучних симбола»; разлике у језицима и дијалектима «при нашем преласку од једне до друге социјалне групе, нису ограничене никаквим оквирима». Ови изводи су у пуној мери применљиви

на веровања, обичаје, уметност и сл., на које је такође применљив појам дијалекта и сличних феномена, које ћемо набројати ниже.

Као што је познато, идеје Е. Сапира и Ф. Боаса продужио је и развио после две деценије њихов сународник Б. Ворф. Он је реду «језик - књижевност» додао још کاریку «норма понашања» [Уорф 1960] и стављао је у бројним случајевима посебан акценат на ту کاریку, док је за нас, као што ће се видети из даљег излагања, због читавог низа принципијелних схватања, битније да обратимо пажњу на хомогенији ред - «језик, религија, веровања, обичаји, уметност». Управо је овај ред важан за етнолингвистичка истраживања у историјском, дијахроном аспекту, за реконструкцију старих саодноса језика и етноса, језика и народне културе, будући да је народна култура исто толико дијалекатска и није ништа мање изразит показатељ етноса и етничких творевина, него језик.

Е. Сапир и Б. Ворф дали су етнолингвистици онај карактер, који она у општој науци о језику чува до данас. Етнолингвистичке идеје и методи примењују се готово искључиво на језике и социјуме без писмене традиције, или на савремене језичке процесе и социјуме, без осврта на њихов историјски развој. Општелингвистичка и синхроно-лингвистичка усмереност у знатној мери ограничавају могућности разраде и примене етнолингвистичке методике у научним истраживањима и саму етнолингвистику чине периферном, факултативном дисциплином у науци о језику. Окретање етнолингвистике историјским, историјско-генетским проблемима и задацима, дијахроном плану истраживања, може да јој придода статус заокружене, унутар непротивречне и вишепланске дисциплине, која ће бити способна да утиче на развој упоредно-историјских студија у многим областима, међу њима и у индоевропеистици и балтославистици. Постоје све основе за мишљење да етнолингвистика, слично компаративистици, може и мора да се рашчлањује по језичким обележјима, да то рашчлањивање проистиче управо из њене суштине, и зато сматрамо да је могуће говорити о перспективама и задацима словенске етнолингвистике као аутономне дисциплине. На истим је

основама перспективно разматрати проблеме романске или германске етнолингвистике, као и признавати сврсисходност постојања још посебнијих дисциплина, таквих као пољска или немачка, шведска етнолингвистика и сл. Све ово, природно, не искључује општији и свеобухватнији приступ предмету и материјалу етнолингвистичке науке.

Упоредно-историјска индоевропска наука о језику појавила се и започела свој развој у XIX в., паралелно с упоредном митологијом. То је било плодотворно и с методолошког и с фактолошког аспекта. Касније је дошло до поделе, која је прерасла у раскид, који се сада може превладати једино на принципијелно новим основама.

Такве основе су јасно одређене тек средином XX в., када су се лингвогеографија и ареалологија у лингвистици и етнологији препоручиле не само као дисциплине у којима се превасходно систематизују чињенице (да не говоримо о потреби њиховог масовног и планског сакупљања), већ и као научни правац, способан да упоредно-историјским и историјско-генетским истраживањима пружи допунске фактолошке, методолошке и теоријске ресурсе. Створен је појам лингвистичког ландшафта и појавила се могућност историјског читавања карата, ареала, узајамног односа ареала, типова ареала, типова дијалекатских области, архаичних, иновацијских, контактних и сл. Ово «историјско читавање» у многим случајевима даје већу информацију о историјату појаве, система или ареала (затим дијалекта, језика и сл.), него чињенице, засведочене у историјским или језичким споменицима. У оним пак случајевима када споменика писмености нема или их је мало, ова информација бива још и једина.

Такав значај «историјске информативности» лингвистичког дијалекатског ландшафта (исто као и митолошког или етнокултурног ландшафта), објашњава се пре свега неравномерним развитком појединачних система, појединачних нивоа система и чак појединачних елемената система. При том је готово најважнији моменат тог положаја следећи: неравномерност развитка система и његових појединачних карика открива се у свим системима, и то пре свега у сродним (они и

дају основе за овакво закључивање), тј. онима који потичу од једног прајезика или прадијалекта, од једног општег полазног система. Ова се неравномерност, како је напоменуто, прати не само у оквирима система (на његовим одређеним нивоима, карикама, елементима), тј. у унутарструктурном аспекту, већ и у разним ландшафтно-дијалекатским областима и микро-областима, што и ствара изванредно богатство типова и варијанти у најкрупнијим језичким и етничким областима, рецимо, на територији савремене Слације, Романије, Фини-Угрије и сл.

Очување архаичних елемената језика, пре свега елемената његовог лексичког нивоа, врши се у појединачним дијалектима различито, и при том, у различитим карикама језичког (већ - лексичког) система. Конзервација посебних облика (и значења) опажа се на различитим етапама језичког развоја (различитим и у хронолошком и у структурном односу). То даје могућност да се за читав низ појава, за блокове језичког система и чак за систем у целини, установљава одређена динамика развоја, одређен историјски редослед или чак еволуцијски процес у границама овог или оног ареала. Други, не мање важан постулат, биће следећи. Што је већи број рефлекаса једног прасистема, једне праформе или једне појаве забележен у дијалектима, тим веродостојнија или потпунија може да буде реконструкција процеса промене система, форме, категорије или појаве, баш као и историјски полазне форме, категорије, система. И у првом и у другом случају крајње је битна ареална карактеристика појаве, форме и сл., представљена на лингвистичкој (resp. етнoлошкој) карти или дата другим начином, као и евиденција саодноса показатеља на плану корелације центра и периферије, чврстих и поцепаних ареала и микроареала, интерференције ареала, њихове дисперзије и сл. «Историјско прочитавање» лингвистичких и етнолингвистичких карата и података другачијег поретка - врло је сложен и важан посао, који захтева израду специјалне методике или, боље рећи, методологије. Као што је већ речено, томе мора бити подређена и методика сакупљања и почетне обраде материјала (састављање програма-упитника и сл.).

Наведена становишта не претендују на новину. Ипак, било је неопходно изложити их, макар зато, што су сва она применљива не само на језички материјал већ и на материјал народне духовне културе, за који је одавно прихваћено да се сматра етнографским или фолклорним. Још више, за одређивање генезе и историје народне културе ова предложена методика потребна је у још већој мери него за решавање историјско-лингвистичких задатака. То се пре свега односи на такву базну сферу старих народних култура, као што је митологија.

У ствари, већина индоевропских језика има релативно давну историјску фиксацију, тј. развијала се у два вида - усменом и писаном. Што се тиче писмене фиксације митологије, то је «привилегија» тек појединих индоевропских етноса. Етноси као што су балтички и словенски готово су је лишени. Савршено је, међутим, очевидно да рана писмена фиксација митолошких текстова (религиозних представа), као и у случају с језиком, није једини историјски извор за живе етносе и језике. И више од тога - овај извор, као и у случају с језиком, може да одражава само једну «књижну» форму митологије, дајући мало сведочанстава о народним митолошким представама. Ето зашто нам се чини необично актуелним не једном постављено питање о разради дијалектологије митологије, конкретно словенске митологије, и о неопходности да се старој словенској (прасловенској) митологији прилази с могућношћу њеног дијалекатског рашчлањивања. Имајући у виду углавном пантеистички карактер многих словенских (и индоевропских) митолошких представа и савремени словенски «митолошки ландшафт», такво старо словенско рашчлањавање нам се чини сасвим вероватним, тим пре што је оно, изгледа, одговарало и језичком (дијалекатском) рашчлањавању. У сваком случају, тешко је претпоставити да се словенска митологија сводила на једну, уско ограничену схему, чак на један сиже или «основни мит», на «породицу громовника», или на сличне конструкције. Разноликост словенске народне усмене традиције у сфери обреда, веровања и обичаја, тј. дијалектност духовне културе, чини је незаменљивим и готово јединственим извором за историјат митолошких погледа и форми, за дијахронијске ми-

толошке студије, за одређивање динамике развоја појединачних митолошких система, за њихово етничко, територијално и хронолошко одређивање у прошлости.

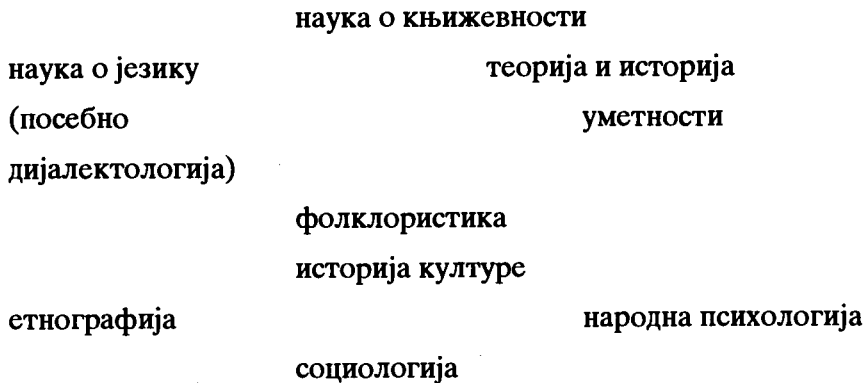
Етнолингвистика може да се одређује и прихвата двојачко: на широком и суженом плану, конкретизованом или специјализованом. На широком плану етнолингвистика укључује у себе дијалектологију, језик фолклора и део историје језика, повезан с историјском дијалектологијом и културном и етничком историјом народа, и, коначно, готово све аспекте изучавања језика као социјалне појаве.

На први поглед, овакво се схватање конкретног предмета (састава) науке чини прилично расплутим. Међутим, његова је суштина у обједињавању низа понекад неосновано распарених дисциплина у оквиру једне границе, у давању комплексног, плански свестраног карактера новој научној грани. Природно је да се приликом оваквог прилаза мења карактер унутрашњег разграничавања читаве целине лингвистичких и филолошких наука: границе могу да пролазе «унутар» или «по средини» појединачних дисциплина, прекривајући границе познате нашем узусу. На пример, описна дијалектологија с експериментално-фонетском анализом и структурним приступом у фонологији и граматичи, или чисто лексикографским приступом лексичи, наћи ће се изван етнолингвистике и тежиће ка описној граматичи или фонологији књижевног језика уопште, док ће историјска и ареална дијалектологија наћи општу методолошку платформу и опште научне циљеве с историјском и ареалном етнологијом, фолклористиком и социолингвистиком.

У вези са «широким» и «уским» схватањем етнолингвистике, умесно је сетити се контроверзи и дискусија, које су се збиле пре више од пола века међу фолклористима. Једни су фолклор видели као науку о народу, његовој прошлости, његовом животу, његовим погледима, други су изједначавали фолклор (фолклористику) с антропологијом, сматрајући га науком о човечанству уопште (при том се антропологија схватала веома широко), неки су готово поистовећивали фолклор с етнографијом, етнологијом, одређујући га као науку о народу и



његовим традицијама. То се одразило и у терминологији, у називима фолклора (фолклористике) код разних европских народа: руск. - народно стваралаштво, фолклор, усмено народно стваралаштво, народна словесност, народна поезија; нем. - Volkskunde, Volkstumskunde, Volkslehre, Folklore; франц. traditions, populaires, démologie, démopsychologie, folklore; итал. - tradizioni popolari, letteratura popolare, il folklore, demopsicologia, demologia, scienza demica, etnografia; шпан. - tradiciones populares, demologia, demosofia, demotecnografia, el folklore, saber popular (vulgar). Низ научника је у фолклору видео уско специјализовану и јасно усмерену дисциплину. Ј. М. Соколов именовано је фолклор «сегментом етнографије» и истовремено тврдио да се фолклористика не сме откидати од науке о књижевности, као ни од етнографије [Соколов 1926, 6, 7]. Е. Г. Кагаров је указивао на две основне осе око којих ће «стално морати да се окрећу фолклористичка изучавања», - филологија и социологија, и предложио следећу схему односа међу наукама [Кагаров 1929, 3-8]:



За последњих педесет година у многим је земљама, међу њима и у словенским, под фолклором почело да се подразумева само оно народно стваралаштво које је изражено у усменом облику. То је помогло фолклористици да јасно схвати предмет

свог изучавања, његове границе и задатке, али је истовремено натерало да се у многим случајевима затвори у своје оквире, или се усмери на чисто књижевно-научне анализе. Тек се у последње време поново уочавају позитивна стремљења научника да рашире оквире фолклористике, окренувши се изучавању обредне и митолошке стране фолклорних текстова, расветљавању њиховог порекла и функционисања у обредном и другом контексту. Томе у многим доприноси и семиотичко схватање обреда као текста. Све ово, ипак, не доводи у сумњу схватање да се фолклористика као наука заснива на истраживању управо вербалних (усмених) текстова.

У суженом и специјализованом схватању лингвистика је она грана науке о језику која поставља и решава проблеме језика и етноса, језика и културе, језика и народног менталитета, језика и митологије и сл. За овај део лингвистике основно је разматрање не само и не толико одраза народне културе, психологије и митолошких представа у језику (што је карактеристично за све видове људске делатности, међу њима и за сферу материјалне производње и потрошње), колико конструктивне улоге језика и његовог у т и ц а ј а на формирање и функционисање народне културе, народне психологије и народног стваралаштва. То активно својство језика схватили су већ у XVIII в. И. Г. Хердер и нешто касније, у XIX в., В. Хумболт и његови бројни следбеници. Његово признање и утицај карактеристични су за рану руску филолошку и лингвистичку традицију, за Ф. И. Буслајева, А. Н. Афанасјева и посебно за А. А. Потебњу.

Питање односа језика и етноса исто је толико старо колико и сама наука о језику. Језик се сматра основним, најизразитијим и постојаним показатељем етноса. Њега прате друга, историјски мање стабилна и променљива обележја - обележја јединства територије, културе, етничке (националне) самосвести, државног уређења, привредног (економског) ареала, социјалног организма и, коначно, антрополошког типа.

Појмови језика и етноса били су у неким традицијама пре свега у старој словенској, обједињавани једном речју **ѡзыкъ**

(упор. у руском високом стилу с почетка XIX в.: «Нашествие Наполеона и двенадесат язык»). Судбине језика и судбине етноса увек су биле тесно повезане, те се зато без окретања етничкој историји носилаца језика не могу замислити екстралингвистичке студије о конкретним језицима. Међутим, структура етноса је, у већој мери него структура језика, историјски променљива и повезана са социјално-економским и државно-политичким процесима и променама, који знатно утичу на однос *језик : етнос*.

Без обзира на то што су ове тврдње, које имају готово аксиоматски карактер, давно познате лингвистима, етнографима и историчарима, у славистици до сада нема ни једног описа историје језика, који рачуна с етничком историјом његових носилаца, мада је у своје време било урађено не мало припремних радова. У руској науци о језику таква су била истраживања А. И. Собољевског, А. А. Шахматова, Е. Ф. Будде, Д. К. Зелењина, Н. Н. Дурново, а у последњим деценијама М. М. Витова, О. Н. Трубачова, В. Н. Топорова и др. Чак ни драгоцени, иако не сасвим беспрекоран, атлас «Русские», који већ много година стоји на располагању научницима, до данас нико није упоређивао с резултатима лингво-географских изучавања руских дијалеката послератног периода. Нешто боље ствар стоји у низу других словенских земаља, такође у германистици и нарочито у романистици, где се чува и јача давни савез лингвиста, етнографа и историчара.

Неповољну ситуацију у овој области славистике може задовољавајуће да промени етнолингвистички приступ материјалу, који захтева упоредно, тачније, истовремено и истоветно разматрање развоја језика и етничког развоја његових носилаца, процеса дивергенције и конвергенције језика и етноса, проблем дијалекатског рашчлањавања језика и географског (и социјалног) рашчлањавања етноса, имајући у виду општости или разлике историјских судбина народа, племена и етничких група - носилаца комплекса језичких и етничких црта. Решавању ових проблема може активно да помогне етнолингвистичка географија, пре свега стварање етнолингвистичких атласа у којима би лингвистичке и етнографске

карте биле дате паралелно или нерапчлањено (посебно када би се ствар тицала једне појаве или једне реалије). Неопходно је стварање карата или серије карата, које би истовремено давале слику «интегралних» и «диференцијалних» лингвистичких (језичких) и етнографских (материјалних) обележја, слику тога где су и каква су вањјезичка, реална или «етнографска» обележја одражена путем језика, а где и каква - нису. При оваквом стању «реална», тј. етнографска карта мора да буде базна, примарна, а лингвистичка - секундарна, као што је примаран предмет и секундаран знак који се на њега односи. Овај постулат био је познат почетком века представницима школе «Wörter und Sachen», али у то време још није био створен сав арсенал методских и техничких средстава савремене лингвогеографије. Уосталом, у читавом низу случајева, на пример приликом изучавања архаичних словенских ратарских оруђа 30-50-их година нашег века, терминологија (лексика) била је изучавана уз детаљну етнографску анализу (упор. радове М. Гавацција, Б. Братанића, Х. Вакарелског, Ј. Орембског и др., а такође монографију о руском ралу Д. К. Зелењина с почетка XX в.). Резултат овакве анализе били су лингвистички материјали и закључци. У картографисању, као и у истраживањима другог типа, потребан је потпун «спој» лингвистичког и етнографског, суштински јединственог материјала. На пример, етнографске карте о типовима ратарских оруђа морају се формално и методолошки израђивати с урачунавањем лингвистичких карата и, обрнуто, морају имати аналогну мрежу пунктова уједначен приказ материјала и сл. Ова «техничка» питања такође улазе у компетенцију етнолингвистике. Уосталом, традиција романских дијалектолошких атласа давно је доказала исправност оваквог становишта.

Корелативне везе језика и културе су разноврсне, постојане и чврсте. Језик може да се посматра као оруђе културе, чак као једна од њених хипостаза (посебно књижевни језик, сакрални језик или језик фолклора) и као такав може да се описује кроз обележја која су општа за све видове културе. С друге стране, језик и култура могу да се упоређују као независни, аутономни семиотички системи, у многим

случајевима структурно изоморфни и узајамно интерактивни. Општост појмова који се примењују на језик и културу може да проистиче из подједнаког гледања на ове феномене као на семиотичке (знаковне) системе, који се описују помоћу једног истог логичког апарата. Таквим појмовима припадају појмови система и текста (парадигматике и синтагматике) у језику и култури, форме и садржаја (означујућег и означеног), системне функције, притиска система, отворености система и његових нивоа и сл.

Међутим, поред општих појмова, који проистичу из јединства природе језика и културе и јединственог семиотичког приступа обома, етнолингвистика може да издвоји низ културно-језичких појава, појмова и структурних константи, који се на различите начине манифестују у језику и култури, али имају у начелу исту суштину (смисао). Таквима припадају појмови норме и нормираности, као и стилова (и жанрова) у језику и култури, разликовање књижних (кодификованих) и народних (некодификованих) елемената и система у језику и култури, појам територијалних и социјалних дијалеката у језику и народној култури са свим појавама и појмовима који проистичу из постојања дијалеката, као што су културно-дијалекатски ландшафт, дијалекатско мешање, рашчлањавање, идиолекти, наддијалекатске појаве, културни коине и сл. Овоме треба додати и појам двојезичности (двокултурности) или вишејезичности у сфери језика и културе, хомогености и хетерогености двојезичности (двокултурности), појам посебног језика и, на крају, сагласно народној националној култури као некаквој посебној јединици-макросистему с низом посебних одлика, појам језичке породице и културне групе (породице), прајезика и пракултуре, језичког савеза и културног савеза, језичког и културног супстрата, адстрата, суперстрата итд.

Појмови културног супстрата и аналогних појава тесно су повезани с културном ареалогijом, која, као и лингвистичка ареалогija, не ће може да се развија и функционише без разрађеног и хијерархијски организованог система културолошких термина-појмова, као што су културна област, микроареал, макроареал, изодокса и изопрагма (линије које

разграничавају елементе духовне и материјалне културе различитог садржаја и форме, али истог поретка), који одговарају истим терминима и термину изоглоса у лингво-географији. Појам територијалног културног дијалекта је мало коришћен у словенској етнографији и тим пре у културологији, док је, истовремено, веома значајан за дијахронијска истраживања и има кључну улогу у покушајима реконструкције прасловенске духовне културе и лексичког фонда прасловенског језика.

У овим се покушајима значајна улога додељује методу ретроспекције, који је 1916 г. Д. К. Зелењин оштроумно назвао начином «пятиться назад в глубь истории... от нового к старому, исчезнувшему» [Зеленин 1916, 16]. Метод ретроспекције може да се гради на постепеном смењивању слике савременог дијалекатског ландшафта низом претпостављених и васпостављених претходних ландшафта - језичких (лексичких, топонимских, хидронимских и др.) и културно-етничких (у сфери духовне и материјалне културе, фолклорних и др.). Принцип проучавања смењивања карактеристичан је и за археологију, за коју уз то појам ареала увек остаје фундаменталан, као и задатак одређивања доследне смене култура у конкретним областима. И у лингвистици, и у културологији, и у археологији битан је моменат непрекидности, континуираности такве смене. Не улазећи у даље појединости посебног, веома важног задатка васпостављања «почетног стања» елемената система језика и културе, само ћемо напоменути да проблем реконструкције у науци о језику, етнографији, културологији, и чак и археологији може да се решава сличним а у низу случајева и јединственим методама. Разрада општих метода и јединственог приступа истраживањима и материјалу основни је научни задатак етнолингвистике и додирних наука, док израду јединствене терминологије у оквирима могућег треба схватити као њен производ. Очеvidно, унификација терминологије ради саме терминологије могла би да буде и пренебрегнута.

Везу народног менталитета и језика као да сви признају; у многим се случајевима она чак подвлачи, али се истовремено мало проучава због различитог схватања речи

«менталитет» и суштине те појаве. На њу се не ретко осврћу етимолози, без ње не могу фолклористи, описују је етногеографи и етнопсихолози. Али слично ономе како одређивање етноса уопште и посебно конкретног етноса не може бити дато по једном параметру већ захтева урачунавање свих постојећих параметара, умногоме неједнаке вредности и снаге, тако и одређивање менталитета и посебно његових основних компонената није могуће без обједињених и истовремених напора различитих наука - фолклористике, етнографије (етнопсихологије), науке о језику, социологије. У овом случају поново, као и у претходнима, није важно обједињавање различитих наука, њихов привремени савез или њихово привремено окретање предмету и неким резултатима њиховог развоја већ стварање интердисциплинарне гране науке, самосталне по својим задацима, методу и објекту истраживања. Ово гледиште се односи на етнолингвистику у целини.

Нешто другачија ситуација опажа се у међусобном односу је з и к а и м и т о л о г и је. Већ је напоменуто да се још у XIX в. митологија као наука сматрала самосталном дисциплином, која се развијала у истом правцу и истим методама као и упоредно-историјска индоевропска наука о језику. Затим је њен материјал привукао пажњу историчара књижевности и фолклориста, који су митове разматрали из свог угла, док су лингвисти етимолози тежили да превасходно лингвистичким путем установе древне или првобитне митолошке системе и њихове фрагменте. У епохи свесне и у многоме правилне диференцијације наука, митологија је као наука била рашчлањена, изгубивши своју унутрашњу целовитост. Томе је подоста допринела и наука о религији, која је претендовала на област митологије. Па ипак, у доба нове синтезе наука, приликом расподеле сфера које треба да припадну појединим дисциплинама, митологија као наука не може а да не добије посебно место које јој с правом припада. Још почетком нашег столећа Ф. де Сосир је писао о «науци која проучава живот знакова у оквирима живота друштва», о с е м и о л о г и ј и која «има право на постојање и њено је место унапред одређено». Он је у границама семиотике (семиологије) видео јасне обресе статуса

науке о језику и сматрао да се тако «по први пут омогућава да лингвистика нађе место међу наукама» [Соссиор 1977, 55].

Међусобно граничне сфере науке о језику и митологије припадају етнолингвистици, међутим, последња ће моћи успешно да проучава однос језик : митологија тек тада када митологији буде признат статус посебне науке. Све три науке - културологија, народна «психологија» и митологија користе читав низ метода и полазних претпоставки које су опште, припадају семиотици, али су својствене такође и науци о језику. Говорити о општим семиотичким законима није ништа ново и чак је тривијално. Обиље семиотичких радова на различите теме сведочи о томе. Па ипак, поставља се питање, зашто се програм који је пре три четвртине века покренуо Ф. де Сосир тако споро реализује. У низу објашњења, једно нам се чини значајним и најверодостојнијим. Семиотика (семиологија) при свој њеној популарности и развијености још увек мало и ретко излази из оквира широког и истовремено прилично затвореног круга општих проблема и слабо прониче у појединачне и конкретне дисциплине, које се издвајају по етничком и језичком обележју. Сликвито говорећи, семиотика не треба да се развија само «одозго» већ и «одоздо». Таквом продирању семиотике у конкретна научна истраживања, у славистику, русистику, србистику, полонистику итд., у сфере лингвистичке и етнологске географије, лексикографије и граматике текста у широком смислу ових речи, у многоме треба да допринесе етнолингвистика.

Етнолингвистика као дисциплина доживљава своје друго рођење и још, или поново, одређује своје границе, задатке, свој предмет и материјал. Могуће је да ће временом лингвисти доћи до јаснијег или другачијег њеног схватања. Безусловно је, међутим, да је сада, у наше време, допустиво и чак плодотворно различито схватање етнолингвистике. Предложимо још два одређења. Етнолингвистика може да се схвата као део лингвистике, чији је објекат језик и његов однос према култури народа. Она проучава одразе културних, народно-психолошких и митолошких представа и «преживљавања» у језику. Проучавања таквог типа давно је спроводила



етимологија, наводећи широк етнокултурни контекст. Тог су се правца држали многобројни радови А. А. Потебње, в.: [Толстой 1981]. Сви су они остајали у јасним оквирима науке о језику. Али се лингвистика такође може схватати као комплексна дисциплина, чији је предмет проучавања «план садржаја» културе, народне психологије и митологије, независно од средстава и начина њиховог формалног оваплоћења (реч, предмет, обред, представа и сл.). Овакво проучавање, међутим, може у наше време да се обавља првенствено или искључиво лингвистичким методима, што у знатној мери оправдава постојање друге компоненте речи «етнолингвистика». У овом је случају лингвистика један од изразитих примера «експанзије» и продирања лингвистичке методологије у суседне дисциплине, у датом случају у етнографију, - експанзије о којој се у последње време много говори и пише и која већ даје своје богате плодове. Истовремено, етнолингвистика не конкурише лингвистици и етнографији, фолклористици и културологији и тим пре социологији, не истискује их, него је самостална грана науке, комплексна гранична наука, која стоји на међи набројаних наука, која се у много чему ослања на њихове изворе и достигнућа и која, као и многе друге савремене научне дисциплине, користи комплексне методе.

Штампано у прерађеној варијанти. Прва издања:

*Н. И. Толстой. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, Москва 1982, т. 40, № 5, 397-405; О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Ленинград 1983, 181-190.*

## Језик и култура

Пре него што се приступи размишљањима о теми «Језик и култура», хтео бих да подсетим да су још почетком XIX века ту тему успешно разрађивали браћа Грим, творци светски познате митолошке школе, која је свој наставак имала у Русији 60-70-их год. XIX в., у радовима Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасјева и делимично А. А. Потебње.<sup>1</sup> Столеће касније, аустријска школа, позната под именом «Wörter und Sachen», усмерила је проблем «Језик и култура» на пут конкретног изучавања саставних елемената - «блокова» језика и културе, показавши важност културноисторијског приступа у многим областима науке о језику, у лексикологији и етимологији пре свега.

Језик су, као огледало народне културе, народне психологије и филозофије, у многим случајевима и као јединствен источник историје народа и његовог духа, давно прихватили и користили културолози и митолози у њиховим истраживањима. На схватању нераскидивости и јединства језика и културе у широком смислу те речи, заснивала се 30-40-их год. нашег века позната школа Сапира-Ворфа. Међутим, активно и конструктивно својство језика и његову способност деловања на образовање народне културе, психологије и стваралаштва уочавали су и откривали још у XVIII и на почетку XIX в. Ј. Г. Хердер и В. Хумболт. Њихове су идеје свој живи одзив нашле у многим словенским земљама, међу њима и у Русији.

---

<sup>1</sup> О улози браће Грим у развоју словенске филологије в.: [Кокњар].

Било би погрешно говорити да улога немачке филозофије и филозофије језика у развоју словенске филологије и науке о језику пре свега, није истраживана у даљој и сасвим блиској прошлости. Довољно је макар подсетити на низ радова, које су остварили многи аутори, од А. А. Потебње до Г. Г. Шпета [Шпет].<sup>2</sup>

Схватајући да прилично богата и значајна историја овог питања може да заузме подоста места,<sup>3</sup> прелазим на основни садржај теме «језик и култура». Односи између културе и језика могу да се разматрају као односи целине и њеног дела. Језик може бити схваћен као компонента културе, или оруђе културе (што није исто), посебно када је реч о књижевном језику или језику фолклора. Ипак, језик је истовремено и аутономан у односу на културу у целини, и може се разматрати одвојено од културе (што се непрекидно и чини), или у поређењу с културом као с истозначном и равноправном појавом.

Овакво одвојено, и у исто време упоредно разматрање двају објеката, омогућује да се у односу на културу примени низ термина и појмова створених и задржаних у науци о језику. При том, истоветна експанзија «лингвистичког» прилаза појавама културе нипошто није некакав «превод» културолошке терминологије на лингвистичку, већ пре ини, структурно јаснији прилаз култури као некаквој систематичној целини. Упоређивање културе и језика уопште, а посебно конкретне националне културе и конкретног језика, открива некакав изоморфизам њихових структура на функционалном и унутархијерархијском (системно-стратиграфском) плану. Тако, слично ономе како разликујемо књижевни језик и дијалекте и

---

<sup>2</sup> Интересовање за стваралаштво овог научника појавило се у нашој земљи у вези с интересовањем за целокупну руску филозофију краја XIX - почетка и средине XX в., в. такође: [Шпет 1989].

<sup>3</sup> В. кратак, али чињеницама засићен преглед етнолингвистичких праваца у тексту Ане Кравчик «Језик као источник знања о човеку» [Krawczyk 1989].

издвајамо при том још и народни говор, а у неким случајевима чак и арго као непотпун, веома редукован (до фрагмента речничког састава) језички подсистем, у свакој словенској националној култури можемо открити слична четири вида: културу образованог слоја, «књижну», или елитну, народну културу, сеоску, прелазну културу која одговара народном говору и коју обично зову «културом за народ» или «трећом културом»,<sup>4</sup> и, ради целовитости слике и изразитијег паралелизма, још и традиционално-професионалну субкултуру (пастирску, пчеларску, грнчарску и др. на селу, трговачко-занатску - у граду), фрагментарну и несамосталну, као и арго. Ако би се донекле изменио поредак набројаних језичких и културних стратума или слојева, добиће се два паралелна низа:

књижевни језик - елитна култура  
народни говор - «трећа култура»

наречја, говори - народна култура

арго - традиционално-професионална култура.

На оба низа може бити примењен један исти збир распознавајућих обележја: 1) нормираност-ненормираност, 2)

---

<sup>4</sup> У словенским се земљама такозваној трећој култури највећа пажња поклањала у Пољској и Хрватској, и при том су се њом бавили првенствено филолози и историчари уметности. У седмотомној «Историји хрватске књижевности» први том се дели на два дела: *usmena književnost* (фолклор) и *rička književnost* (народна књижевност, књижевност за народ), а остали томови су посвећени књижевности од средњевековља до савремености, в.: [Povijest 1978], а такође: [Bošković-Stulli 1973]. На руском би томе одговарала тријада: усмена књижевност (народно стваралаштво, фолклор) - народна књижевност (књижевност за народ) - уметничка књижевност (литература). У нашој земљи је интересовање за трећу културу још слабо изражено. Изузетком може да се сматра прилично расположење за изучавање руског лубка, в. зборник «Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв.»; међу малобројним руским радовима о трећој култури може се издвојити зборник «Примитив и его место в художественной культуре нового и новейшего времени» и књига В. В. Мочалове «Мир наизнанку» [Народная гравюра 1976; Примитив 1983; Мочалова 1985].

наддијалектност (надтериторијалност)-дијалектност (територијална рашчлањеност), 3) отвореност-затвореност (сфере, системи), 4) стабилност-нестабилност. Сваки посебан језички или културни стратум карактерише се одређеним спојем ових обележја (на пример, за књижевни језик то је нормираност, наддијалектност, отвореност, стабилност), а сваки стубац - опадањем, слабљењем обележја и њиховим претварањем у своју супротност (на пример, од нормираности књижевног језика до ненормираности аргоа, или од наддијалектности елитне културе до дијалектности традиционално-професионалне културе). У односу на књижевни језик, у славистици се користи разгранатији и подробнији систем обележја [Толстой 1988, 6-27; Брозович 1967], чији део може бити примењен на систем културе. На пример, синхроно обележје међусобног односа књижевног језика и дијалекатске основе (блискост-удаљеност) у примени на културологију, даје обележје међусобног односа елитне и народне културе; за науку о језику и културологију заједничким се могу сматрати и дијахронијска обележја «прекида-непрекидности» у развоју књижевног језика / елитне културе, очувања или прекида с традицијом књижевног језика / елитне културе.<sup>5</sup>

Четири пара предложених обележја показују следећи положај у области културе. Обележје нормираности на «лествици» стратума даје криву по силазној линији, показујући прелаз од норме у вишем стратуму ка одсуству норме или мноштву «локалних норми» у нижим стратумима. Исти се резултат опажа с обележјем наддијалектности и обележјем отворености. Што се пак тиче обележја стабилности, оно указује на обрнуту ситуацију: стабилност је својственија «нижим» слојевима културе - народној и традиционално-професионалној,

---

<sup>5</sup> За словенске књижевне језике предложио сам четири групе обележја, која одражавају: А. Међусобни однос књижевног језика и других стратума; Б. Особности историјског развоја књижевног језика; В. Особности језичке ситуације; Г. Међусобни однос књижевног језика и књижевности, фолклора, културе и етноса [Толстой 1988, 16, 17].

него елитној, која преживљава непрекидни развој. «Трећа култура» се у свим случајевима јавља као прелазна.<sup>6</sup>

Природно је да је разматрана схема донекле поједностављена, да је историјски променљива (модел се оријентише на ситуацију XIX - прве половине XX в.<sup>7</sup>), да се «трећа култура» не открива рељефно у свим словенским областима, да културни слојеви, или стратуми, нису исте величине, исте вредности и «равнотеже»(valeur), да је појам норме за културу отежан у поређењу с појмом књижевно-језичке норме читавим низом специфичних и додатних момената, околности, услова и фактора. И фактор моде, у широком смислу те речи, није међу њима на последњем месту.<sup>8</sup>

Структура културе показује сличност са структуром језика још и у томе, што је у оба објекта могуће открити појаве стила, жанра, чињенице синонимије, хомонимије, полисемије. А у сфери функционисања и спољашњих односа - чињенице истовременог учешћа носилаца културе у двама (а некад и више) културама (упор. двојезичност и вишејезичност). На крају, у историји културе се откривају процеси узајамног деловања, наслојавања култура на културе, тј. појава културних

---

<sup>6</sup> Ако би се иста обележја применила на језичку «лествицу» добила би се у целини иста слика прелаза од норме ка ненормираности, од надтериторијалности ка територијалној рашчлањености, од отворености система ка његовој затворености, али ће у последњем показатељу стабилности - нестабилности, стабилност бити својственија књижевном језику, него дијалектима и аргоу. Ипак, овај положај није универзалан чак ни у границама словенског света. Он може бити распрострањен на руски, чешки и пољски књижевни језик, али не и на српски језик XVIII и прве половине XIX в. и неке друге словенске књижевне језике одређеног историјског периода.

<sup>7</sup> Савремена ситуација може да се упореди, на пример, са старопољском, описаном у књигама: [Отwinowska 1974; Martel 1938].

<sup>8</sup> В. малопознати текст Е. В. Ањичкова, посвећен међусобном односу категорија лепоте, грдобе (ружноће) и моде: [Аничков 1930].

супстрата, адстрата или суперстрата итд. (упор. аналогне појмове у лингвистици).

Овако предложена културолошка «лествица» може да се снабде већим бројем степеника. Тако се приликом успона «одоздо на горе» појављује следећи редослед: идиолект,<sup>9</sup> микродијалект (култура једног села, омањег социјума), дијалект (који одговара народном говору), макродијалект (који одговара наречју), народна култура у целини (сагласна дијалекатском континууму читавог језика), «књижна» или елитна култура (сагласна књижевном језику), културна породица, група (сагласна језичкој породици), културни савез (сагласан језичком савезу).

Супротстављање елитне («књижне») и народне културе осећа се и открива довољно јасно у многим случајевима, и граница међу њима се, без обзира на стално садејство, експанзију прве и пасивну позицију друге, установљава, када је то потребно, довољно прецизно, чак и у условима постојања прелазне области, «треће културе». Друга је ствар и друго питање што се у неким словенским, а још више европским областима, карактеристичне црте сеоске народне културе бришу под притиском и упливом градске културе. Знатно се теже установљава унутрашња граница у оквирима једног стратума, у

---

<sup>9</sup> Појам идиолекта играо је суштинску улогу у теоријским поставкама позних младограматичара (у руској науци, на пример, у концепцији А. А. Шахматова), а касније он као да је изгубио значење у науци о језику и био истиснут појмом друге врсте - «индивидуални стил». Међутим, он је врло битан за културологију, која истражује и народну и елитну културу. У традиционалној народној култури изразити носиоци идиолекта су врачци, чаробњаци, народни приповедачи и певачи, а у елитној - писци, сликари, глумци. Овај појам је важан за утврђивање још једне карике међусобних односа - за разјашњење међусобног односа идиолекта и дијалекта или микродијалекта и сл., тј. за одређивање места носиоца идиолекта у целосној народној или иној култури. Напоменућемо такође да Е. Сапиру припада изјава «постоји онолико култура, колико је индивидуума у становништву» - цитат из рада Р. Бенедикта, в.: [Benedict 1939, 467].

оквирима одвојено узете народне културе, тј. у њој се издвајају територијални културни дијалекти различитог ранга. Овај задатак не спада у лакше, будући да захтева прикупљање веома великог теренског материјала, и то прикупљање по јединственом принципу, јединственом програму. Он не може да буде разрешен у некаквом принципијелном, чисто апстрактном поретку. Ствар је у томе што је читава народна култура дијалекатска, што све појаве и облици функционишу у виду варијанти, територијалних и унутардијалекатских варијанти с неједнаким степеном разлике. То налази свој снажан израз у фолклору у коме реално постоје многобројне варијанте текстова.<sup>10</sup> Што се пак варијаната тиче, то је већ нека врста конструкције, коју су саздали фолклористи. Не ретко се, истина, у својству инваријанте бира било који реалан текст, најчешће на основу његове «највеће уметничке вредности».<sup>11</sup>

Као што словенска дијалектологија не може у савременим условима без лингвистичке географије, тако је и етнолингвистици, фолклористици и етнографији потребан активан развој такве аутономне дисциплине као што је културолошка географија. Славистика засад не може да уочи

---

<sup>10</sup> Тема варијаната у фолклору изазвала је дискусију на IX Међународном скупу слависта у Кијеву, в.: [Чистов 1983, 143-169; Съезд славистов 1987, 10-13].

<sup>11</sup> Појам «уметничке вредности», међутим, није научан, већ естетски, прилично субјективан и историјски несталан. Ком тексту треба дати предност? Варијанти баладе с лаконски, доследно и јасно израженим сижеом, или варијанти с опширно израженим сижеом, с допунском поетском орнаментиком и поетским одступањима? Избор «оптималне» варијанте може да буде од значаја приликом састављања хрестоматије, може бити користан за популаризацију фолклора у читалачкој средини, али не и за изучавање фолклора. Зато се за најобјективнији приступ фолклорном тексту може сматрати онај по коме се најпре сакупљају и класификују варијанте текста, одређује територија распрострањања појединачних текстова, а затим по локалном принципу одређују основни типови (видови) и варијанте текста. Решење овог и сличних озбиљних задатака најбоље се постиже картографисањем елемената и фрагмената словенске духовне културе.



озбиљна достигнућа у тој специјализованој области знања. И не само то. Време је, изгледа, у много чему већ непоправљиво изгубљено - индустријализација, колективизација, рат и експанзија градске «полукултуре», неумољиво су брисали богат и живописан културни ландшафт словенског традиционалног живота, нарави, обичаја и локалног језика. Неке су области, и поред свега, чувале своју живу старину у приличној мери и разноликости. Таквим областима је припадало Пољесје. Али је и оно, после катастрофе у Чернобиљу, налик разбијеном крчагу, с рупом која зјапи у области доњег Припета. Па ипак, материјали који су за последњих четврт века скупљени у Пољесју за будући «Атлас духовне културе Пољесја»,<sup>12</sup> омогућују да се направи неколико извода општег поретка. Њима припадају следећи изводи.

1. Народни језик, наречја, народни обреди, представе и свеукупна народна духовна култура, заједно с елементима материјалне културе у њу укљученим, представљају јединствену целину, и с научне тачке гледишта, и у представама носилаца те културе. Од таквог су схватања, пре више од једног века, полазили слависти, али су касније, због диференцијације историјско-филолошких наука почетком XX в., многи научници од њега одступили.

2. Дијалект (подједнако као и макро- и микродијалект) не представља искључиво лингвистичку територијалну јединицу, већ истовремено и етнографску, и културолошку, уколико се народна духовна култура издваја из етнографских оквира.

3. Издвајање таквог дијалекта врши се на основу изоглоса, изопрагми и изодокса (тј. линија које издвајају, обухватају или разграничавају поједине појаве и елементе језика, материјалне и духовне културе).

---

<sup>12</sup> Програм овог атласа и неке припремне материјале в.: [ПЭС 1983, 21-46а].

4. Дијалекатски фолклорни текстови, као и елементи народне духовне културе, и дијалекатске језичке појаве, у многим су случајевима веома стабилни. Варијанте текстова, или фрагмената текста, везане су за територију, и на основу тога се издвајају изодоксе, тј. границе одређених појава, области или микрообласти.<sup>13</sup>

5. Изоглосе, изопрагме и изодоксе врло често се не поклапају једна с другом, али та неподударност није у принципу већа од неподударности различитих изоглоса - изофона, изоморфа, изолекси, тј. различитих нивоа језика.<sup>14</sup> Посебно су вредни они резултати испитивања (део њих је већ картографисан) која су спровођена на једном објекту или појави, али из различитих позиција, у различитим аспектима - лингвистичком, културолошком, етнографском. Тако је, на пример, у Пољесју, као и у многим другим словенским областима, познато веровање о томе да сунце «трепери», тј. као да поскакује, прелива се различитим нијансама у одређене дане. Ова појава има различите називе: сунце *трепери*, *помера се*, *купа*, *шета*, *радује*, *весели*. Називи се картографишу, али се картографише и време (дан) када «сунце трепери», а, коначно, на карту могу бити унети и ритуали и представе повезани с «треперењем сунца». Одговори на питања су тематски (и ми-

---

<sup>13</sup> Подударане оваквих изодокса с другим изодоксама и изоглосама сведочи о стабилности многих варијанти. Ако фолклориста нема тај моменат у виду, код њега се ствара утисак «непрекидног обнављања текста», његовог перманентног мењања, «живог фолклора», о чему је у нашој науци било доста говора 30-40-их година. Овај је утисак често лажан, будући да се заснива на записима из различитих, иако понекад суседних места. В. варијанте познате баладе «Тополина», које сам лично картографисао: [Толстој 1986].

<sup>14</sup> Познато је да су се с појавом лингвистичке географије у Жилиероново време чула мишљења о томе да је представа о дијалекту као територијално ограниченој јединици застарела и да се реално може говорити само о посебним изоглосама које иду у различитим правцима. Откривањем снопова изоглоса и утврђивањем некакве хијерархије њихове вредности рехабилитовано је научно схватање дијалекта.

толошки) повезани. Сунце се «помера»/«движется»/ првенствено у оној области где га у таквом стању мотре на Воздвижење, а «купа се» на Ивана Купалу, в.: «радује се» на Васкрс, «трепери» на Благовести, на Ивана Купалу [Толстая 1986a].<sup>15</sup> Овај невелики пример показује плодотворност многостраног прилаза предмету и обједињујућу улогу вербалне компоненте народног ритуала и народних представа.

У вези с овим треба скренути пажњу на посебан слој речничког састава језика - на културну терминологију преваходно дијалекатског карактера.

Културни термин ( на пример називи дуге [Толстой 1976б], белемнита [Mazurkiewicz 1988], кукавице [Kosylowicz 1980], ласице [Гура 1981, 1984], обреда, празника, обредних предмета, учесника, ритуалних радњи, демона, духова природе и сл.) обично улази у ред међудијалекатских синонима, који образују одређени систем не само лингвистичког, него и екстралингвистичког - културног (митолошког, ритуалног и сл.) поретка. При том се обично интерпретација појединачног елемента културе, културне реалије, готово у целини гради на анализи начина именовања или мотивације термина (назива). Термин, на тај начин, постаје заглавље одређеног текста, његов словесни симбол. С друге стране, културни термин (на пример, *дед*, *коледа*, *варјача*, *веселити се*) може сам по себи да иступи као манифестант међудијалекатске полисемије (или чак хомонимије), а на основу његове семантичке амплитуде колебања може се моделирати семантичко микропоље. У коначном резултату то микропоље постаје својеврстан текст, који може бити прочитан и помоћу кога могу да буду интерпретиране управо културне реалије, да и не говоримо о терминима који се на њих односе [Толстая 1989]. Појашњавајући речено традиционалним лингвистичким појмовима, спомену-

<sup>15</sup> У славистици је овакво комплексно обухватање материјала приликом картографисања први остварио К. Мошињски у свом програму за Атлас народне културе, в.: [Moszyński, 1-3].

ћемо да се у првом случају анализа, а затим и поље, граде по принципу од значења (појма) ка речи, а у другом - од речи ка значењу (као и приликом картографисања лексике у многим атласима). За разлику од традиционалног прилаза, овај се прилаз не зауставља на речи или њеном значењу, не ограничава се њима, већ се обраћа читавом синонимском низу и семантичком пољу, тј. лексичкој и семантичкој парадигми, у које улази сваки појединачан термин.

До сада се у нашим размишљањима свесно није спомињала семиотика, мада је читаоцу јасно да се ствар тиче семиотичког језика културе. За такав језик су дијалекатски и књижевни говор тек један од облика језика, будући да је култура вишејезична у семиотичком смислу те речи и често се у једном тексту користи неколиким језицима истовремено. У овом се случају, као и горе, под текстом не схвата некаква повезаност написаних или изговорених речи, већ некаква повезаност радњи и обраћања предметима, који имају симболички смисао, као и говорна повезаност, која је с њима у вези. Сматрајући, на пример, обред за такав текст, изражен семиотичким језиком културе, ми у њему издвајамо три облика, три кода, или три стране језика - вербалну (усмену - речи), реалну (предметну - предмети, ствари) и акционалну (делатну - дејства/радње) [Толстой 1982]. У обреду, ритуалу и у неким другим културним дејствима и манифестацијама, јединице ових трију језика (кодова), а уопштено «речи» јединственог семиотичког језика, често се јављају као синоними и зато су често узајамно заменљиви, а део њих може да се умањи. Има обреда у којима вербалне стране нема (користи се, на пример, ритуално ћутање), има магичних радњи које се састоје готово искључиво од вербалног текста (басме), постоје различите пропорције вербалне, реалне и акционалне компоненте обреда, и оне у многим случајевима зависе од жанра обредног текста. Синонимика симбола (знакова, «речи») вербалног, реалног (предметног) и акционалног језика (кода), као и језичка синонимика, није апсолутна, већ некако стилски и обредно-магички условљена, ритуално обојена, крајње ретко неутрална.

На овим би основама било могуће поставити питање о стилистици обредног текста, не само његове вербалне, него и акционалне и реалне (предметне) стране, међутим, за то још нема довољно предуслова и припремних радова.

Ако вербални (усмени) језик (код) у обреду и шире - у култури, улази у један функционални и културни (који формира културу, у појединачном случају - који формира обред) низ с другим језицима - предметним (реалним) и кинетичким (акционалним), - онда он може и мора да утиче на њих и да се сам подвргава њиховом утицају. Уосталом, обред је тек појединачан случај шире културне закономерности, али ћемо засад, ради прегледности приликом наших размишљања, остати у оквирима обредности.

Словенска филологија тек приступа сакупљању примера речи из којих су се развијале, «одмотавале» ритуалне радње и читави обреди. А. А. Потебња је својевремено усредредио пажњу на обрнут процес, на кондензацију, на сажимање сижеа до мотива, а мотива до изреке, фразеологизма [Потебња 1914, 93, 94; Толстой 1988а]. Од фразеологизма до речи остајао је један корак и нама су познати примери такве максималне кондензације. «Одмотавање» речи се, по правилу, ослања на етимологију или на народну етимологију, увлачећи у ритуалну и обредну сферу «етимолошки» (чешће «народно-етимолошки») спојиве радње, предмете и учеснике преко њихових назива и имена. На том је принципу изграђена тзв. етимолошка магија, широко распрострањена у словенском народном животу. Имају се у виду они случајеви као употреба сазвучја српских речи *грабуље*, *граб* и *грабити* за грађење ритуалне радње. У Србији (Гружа) после вечерњег утеривања оваца у тор, домаћице излазе код оваца с грабуљама и гребу њима по земљи говорећи «Ја не грабим ничије, него своје!», а у Боки Которској је на Ђурђевдан једна од девојака узимала грабову гранчицу, крила је испод пазуха и на питање друге девојке шта јој је испод пазуха одговарала: «Граб, да се грабе и мене, и тебе, и ту што гледа про тебе» [Толстые 1988, 260, 261].

Даљи развој историјских фразеолошких истраживања моћи ће да буде плодотворан само у условима озбиљне пажње према језику као вербалном коду културе и језику као творцу културе. У многим словенским земљама, пре свега источно-словенским, још није добро сакупљена народна, дијалекатска фразеологија, а лингвисти су готово у потпуности пренебрегли народну «полуфразеологију», тај особен, постојан и клиширан вид текста, којим се изражавају добре жеље, проклетства, ритуалне констатације и својеврсни императивни подстицаји (типа српског «Пусти врбово, узми дреново!», упућеног младунцу да би био снажан и здрав), или забране и сл. Значај ове «полуфразеологије» је велик, будући да она функционише у сакралној ситуацији, у «вишекодном тексту», где осим вербалног симбола, знака или наслова, упоредно и у међузависности делује предметна и акционална симболика. Тако се полуфразеологизам укључује у микрообред. Сам пак микрообред, структура с минималним бројем компонената, обично је текст неутралног, маргиналног карактера. Полуфразеологизам је интересантан за проучавање типологије текста, фразеологије усмених клишеа и теорије стереотипа [Bartmiński 1985].

Дозвољено је, вероватно, да се овим поводом још једном напомене да нови, будући проблеми и ситуације искрсавају на међи наука, на међи разноврсних компонената и материјала, на међи жанрова и структура и да ни једна дисциплина не може да постоји само унутар себе и искључиво за себе. Дозвољено је подсетити на речи Фердинанда де Сосира, које је изговорио почетком нашег века: «Насупрот томе, за нас је лингвистички проблем пре свега семиолошки проблем, и сва наша разлагања црпу своје значење из те важне чињенице. Ако се жели открити права природа језика, ту природу треба тражити пре свега у ономе што јој је заједничко са свим системима истог реда, а лингвистичке факторе, који на први поглед изгледају врло важни (као на пример, функционисање гласовног апарата), ако они служе само за разликовање језика од других система, треба ставити у други ред. Тако ће се не само осветлити лингвистички проблем, него ће се, мислимо, ако се обреди, обичаји, итд. буду

посматрали као знаци, и те чињенице појавити у новој светлости, а осетише се потреба да оне буду груписане у семиологији и објашњаване законима те науке»[Соссиор 1977, 54]. Двадесети век је прошао у знаку стварања семиологије, која је чешће називана семиотика, а основна је пажња била усмерена на развој теорије семиотике и опште семиотике, док су, међутим, могуће и посебне семиотике, као што постоје теорија упоредно-историјске науке о језику, некаква општа упоредно-историјска наука о језику, и посебне упоредно-историјске лингвистике: словенска, германска, романска и сл., обједињене у индоевропску лингвистику и сл. Посебна, на пример словенска семиологија, има задатак да одреди збир семиолошких средстава и симбола у словенској културној сфери, њихов међусобни однос и систем, њихову општост за словенски свет и њихове локалне одлике (дијалектност), о чему је већ било говора. Претпоставка је да ће без етнички, територијално и лингвистички одређених, подешених и осамостаљених семиологија, општа семиологија остати у неку руку неутемељена и без широких перспектива даљег развоја.

Савремена етнолингвистика окренута је историјским проблемима у већој мери него социоллингвистика, која првенствено решава савремена питања. Бавећи се културно-језичком дијалектологијом словенског света, етнолингвисти виде у њој «живу старину», нипошто на последњем месту. И уколико су се, приликом реконструкције словенске прапостојбине, старог словенског начина живота («прапостојања») и паганске културе, специјалисти из области етогенезе и словенских старина користили готово искључиво археолошким и лингвистичким подацима (топонимика, упоредно-историјска граматика), онда етнолингвисти у етнографском и фолклорном материјалу виде озбиљан допунски извор за иста истраживања [Толстой 1989]. Али, чак и ако бисмо се ограничили на искључиво лингвистички материјал, не треба заборавити на постојање језичке карте света и на могућност реконструкције старе карте света на основу поменутог језичког материјала,

---

додуше, специјално изабраног и препарираног упоредно-историјским методом.<sup>16</sup>

Прво издање:

*Н. И. Толстой. Язык и культура // Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg, 1990, Band 50, Heft 2, 238-253.*

---

<sup>16</sup> Руски читалац је још почетком века био упознат с научно вредном књигом О. Шрадера «Индоевропејци». Године 1924. у Прагу је, такође на руском језику, изишла књига Л. Нидерлеа «Живот и култура старих Словена». Интересантан покушај реконструкције слике света Индоевропљана, где је словенским подацима поклоњено доста пажње, приказан је у другој књизи монографије Т. В. Гамкрелидзеа и В. В. Иванова «Индоевропски језик и индоевропејци». Заслужује пажњу и оглед описа живота ишчезлих полапских Словена на основу језичких података у раду Б. Шидловске-Цеглове «Народна материјална култура полапских Древлана у светлу лексичких истраживања». В.: [Шрадер 1913; Нидерле 1924; Гамкрелидзе, Иванов 1984, 2; Szydłowska-Ceglowa 1963].





## Етнолингвистички аспекти словенске фразеологије

Веза фразеологије с етнографијом у широком етнографском контексту није никада порицана. Више од тога, прво и релативно рано интересовање за фразеологију било је код Словена изазвано управо тежњом да се у фразеологизмима виде трагови или остаци старог начина живота, обреда и веровања, да се воспоставе контекст и ситуација који су их створили. При том је настајало подоста фантастичних фразеолошких «етимологија» и повезивања са често недовољно провереним етнографским чињеницама, али је било и срећних претпоставки и решења. Постепено је од често ризичних, мада за читаоце привлачних тумачења, каква су тумачења руског описивача свакодневног живота С. Максимова, словенска фразеологија дошла до формално убедљивих и методолошки јасних трагања за објашњењима, које добро представљају радови познатог пољског филолога Ј. Кшижановског [Максимов С. 1891; исти 1899; исти 1955; Krzyżanowski 1958-1960]. Па ипак су фразеолошке историјско-етнографске студије и тумачења реченог типа, биле и остале тек део фразеологије као науке, чак њена периферија. Словенска фразеологија се, како смо то до скоро могли да видимо и како то, уопште, пратимо и данас, бурно развија и наставља да заузима своје место, пре свега као дисциплина усмерена на синхроно проучавање структуре, граматичких функција и семантичких типова фразеологизама. Дијахронијски план се у фразеологији схватао, што је и данас понегде случај, као другостепени или допунски, који објашњава изворе савременог стања фразеолошког фонда или карактер лексичко-фразеолошког састава појединих језичких споменика.

Међутим, и приликом чисто синхроног проучавања словенске фразеологије, мало је истраживача у њој видело и види системски организован ниво или «подниво» језика. В. М. Мокиенко је у свом програмском тексту «Историческая фразеология: этнография или лингвистика?» из 1973 године с правом писао да «методика систематске анализе фразеологијама није могла успешно да се развија услед неких општетеоријских поставки, на којима се градила фразеологија». «Основним својством фразеологизма, - објашњавао је В. М. Мокиенко - сматрана је ирегуларност - како формална тако и семантичка. Индивидуална живописност, национална специфичност, семантичка посебност - ова и слична функционалностиличка обележја ирегуларности, доводе до одређивања фразеолошке јединице као “необликоване структуре”, које је постало аксиоматично а прихватила га је већина совјетских фразеолога» [Мокиенко 1973, 24].

Ипак треба признати да је последњих година теза формалне и семантичке ирегуларности фразеологизма све мање и мање популарна у синхроној фразеологији, пошто се утврђују одређени типови структура и модела у формалном и семантичком аспекту и открива се некаква веза међу њима. У историјској (дијахронијској фразеологији), ако не у теорији, а онда сигурно у пракси, наставља да господари начело атомарног приступа и немоделираности карактера фразеолошких јединица.

Тешкоће историјског (дијахронијског) проучавања словенског фразеолошког фонда, или фонда појединих словенских језика, објашњавају се не само недостацима методског (и општетеоријског) поретка, него и непостојањем довољног основног материјала за проучавање. То је пре свега повезано са слабом проученошћу дијалекатске фразеологије у читавом низу географских зона. Тешко да би сада требало подробно говорити о важности дијалекатског материјала за упоредно-историјске студије. На жалост, већина сакупљача је дијалекатској фразеологији или поклањала мало пажње и готово је није фиксирала, или је записивала оне фразеологизме који су слични с фразеологијом књижевног језика и који су били схваћени као

дијалекатске варијанте књижевне норме (рус. *бить баклуши*: *бить банды*, *бить брынды*, *бить льнды*, *бить дрынды* и сл. 'беспосличити', букв. 'млатити празну сламу'). Остатак материјала је, услед недовољног удубљивања у дијалекатске говоре, по правилу измицао погледу сакупљача. У овој пракси има и изразитих и срећних изузетака. Њима пре свега припада кашупски речник Б. Сихте [Sychta, 1-7], у којем је етнолингвистичка тематика, повезана с духовном културом, веома пажљиво разрађена. Нивоу речника Б. Сихте приближавају се и први томови два нова руска обласна речника - псковски и архангелски - и белоруски туровски речник [Псковский словарь; Архангельский словарь; Тураўскі слоўнік].

При том треба имати у виду да чак и дијалекатски обласни речници, који обилују локалним фразеолошким материјалом, садрже превасходно фразеологију свакодневног живота и производње - фразеологију уопште и фразеологију повезану с етнографијом, с народном материјалном и духовном културом. На пример, у већ поменутој псковској и суседној новгородској области могу се, по интересантним запажањима Л. А. Ивашка, срести изрази типа псков. *как у Бога не принятый* 'као изгубљен' (нпр. «Ходит как заблага, как у Бога ни принятый, никаво не дѣлая, а уш мால்цу шесна́ццать лет» 'Иде као изгубљен, ништа не ради, а већ му је шеснаест година'), новгород. *дубовыми досками пахнет* 'на самрти', букв. 'мирише на хростове даске', или псков. *Петров день на льдине разорвало* 'о ономе што никада није било' [Ивашко 1981, 29, 69, 75], који се могу објаснити без нарочитих тешкоћа: прво - народним представама о ходајућим покојницима, друго - старинским обичајем сахрањивања на хростовој погребној дасци, а понекад и покривања њоме (упор. рус. *дуба дать* 'умрети'), треће - временом у години у које пада Петровдан (29. VI / 12. VII). Број примера могао би да се увећа стоструко.

Ипак, један слој словенског дијалекатског материјала остао је до данас готово необухваћен лингвистичким истраживањима и описима, несакупљен и несистематизован. То је дијалекатска фразеологија невезана за животну свакодневицу и производну делатност, то су усмени клишеи, формуле и идиоми,

који изражавају митолошке представе и веровања, или су део обреда и ритуала календарског, породичног или другог типа, то је сакрална народна фразеологија (СНФ).<sup>1</sup>

Сакрална народна фразеологија може да буде предмет митолошких, семиотичких и филолошких истраживања. Са чисто лингвистичке тачке гледишта, она представља нарочито интересантну појаву. Покушаћемо да укажемо тек на неке основне проблеме и аспекте њеног проучавања.

Пре свега ћемо обратити пажњу на два супротно усмерена процеса, који се заснивају на међусобном односу етнографског (или фолклорног) и лингвистичког материјала. Први процес - јесте претварање обреда или обредног текста (како вербалног, тако и акционалног) у реч (израз, реченицу), исто као и претварање народне усмене творевине или фолклорног вербалног текста у реч (израз, реченицу), други - претварање речи у обредни текст, у обред (ритуал, веровање, представу), исто као и речи у вербални текст, омању фолклорну творевину. У овим процесима, супротним по својим почетним позицијама, може се открити низ прелазних стадијума, ситуација и појава, који су несумњиво интересантни и за лингвистику у целини, и за фразеологију пре свега.

Проучавањем првог процеса - од вербалног текста к а р е ч и, бавио се још А. А. Потребња у својим предавањима из теорије словесности на Харковском универзитету. Разматрајући басну, пословицу и изреку, он је говорио о «преласку басне у пословицу», о томе да се «релативно дугачка прича непрестано скраћује и скраћује, захваљујући томе што је све остало, неопходно за објашњење израза који је постао пословица, садржано у нашим мислима и лако може да буде

---

<sup>1</sup> Најзначајнији до обиму словенски дијалекатски речник устаљених синтагми говора Мстиславштине који је саставио Ф. Г. Јурчанка [Јурчанка 1972; исти 1974; исти 1977], уопште не садржи овакав материјал. Срећан је изузетак опет речник Б. Сихте (в. у њему речи *dëgusë, mora, pogřeb, rög* и многе друге) [Syhta, 1, 3, 4].

васпостављено», о томе да «кад кажемо “кисело је грожђе”, немамо у мислима читав садржај басне “Лисица и грожђе”, не мислимо о њој». Изводећи закључке из својих запажања, Потебња је писао: «У пословици садржај басне може да буде представљен као алузија: а) или тако што ће од басне остати само последња изрека, чему претходи <...> извртање поретка басне (на пример: “Кисело је грожђе” или “Кисело је грожђе, зуби трну”. - Н. Т.); б) или тако што читав садржај басне чини пословицу (на пример рус. “Собака на сене лежит, сама не ест и другим не дает” и “Собака на сене”. - Н. Т.)». «На исти начин као и басна - објашњава А. А. Потебња - може да буде сведена и свака друга прича, која не припада специјално овој врсти поетских творевина. Што се тиче форме у којој се дешава ово свођење, може се уочити да се или задржава иста форма која је постојала у басни или причи, тј. представљање конкретне радње, појединачног случаја, на пример: “Повадился кувшин по воду ходить, там ему и голову сложить” /= Навадио се крчаг да иде по воду, то ће му и доћи главе/ <...> или се врши уопштавање таквог случаја: на пример: <...> “До поры жбан воду носит” /= Жбан воду носи докле је суђено/ <...> Други тип скраћивања у пословицу - наставља А. А. Потебња - није скраћивање самог облика басне, него закључка, уопштавања <...> Да бисмо имали право да кажемо да је такво уопштавање добијено помоћу облика садржаног у басни или другој поетској творевини (причи, роману, комедији), потребно је да у самом уопштавању остане траг тога облика. У противном, тј. ако уопштавање не буде у себи садржало траг свога порекла од облика, добићемо други тип пословице, управо - несlikовито исказивање поучног садржаја <...> “На Бога надейся, а сам не плошай” /= Помози сам себи па ће ти и Бог помоћи/ - ова пословица је несlikовита, а друга, истозначна: “Богу молись, а к берегу гребись” - сликковита; и на основу тога што је у самом уопштавању садржан облик, ми кажемо да је ова пословица свакако потекла од неке <...> басне» [Потебња 1914, 93, 94; Потебња 1976, 12-18]. Даље А. А. Потебња наводи следећу пословицу из зборника Вука Караџића: «Махни и ти рукама, махни!», наводи његово објашњење (Ово је свети Никола казао човеку, који је павши у воду само викао: “Помози

свети Никола!» и није покушавао да исплива из воде [Караџић 1849 (1972), 176]) и бележи да српска легенда - «басна» указује на прототип двеју пословица које је навео. Још старији прототип, по мишљењу А. А. Потебње, може да буде старогрчки текст, који је ушао у састав Езопових басни, о сељаку који је стајао крај заглављених кола и звао у помоћ Херакла, а овај му одговорио: «Ухвати се ти прво за тачкове, потерај волове, па онда зови богове у помоћ» [Потебња 1914, 94, 95; Потебња 1976, 518]. Ова минијатурна скица, дата уз основни текст као узгредно поређење из руске, српске и старогрчке традиције, пример је тачног фразеолошког етимологисања, утврђивања ближих и даљих сродних беоцуга еволуције текста и стручне примене упоредно-историјског метода, урађених готово пре једног века.

Кондензација обредног текста има много општег са умотавањем приповедачког («басненог») текста, међутим, постоје и разлике. Ове разлике се пре свега односе на структуру фолклорног («басненог») и обредног, ритуалног текста. Прва и основна разлика се састоји у томе што је фолклорни («баснени») текст у целини вербалан (усмен), док је обредни (ритуални) текст материјално и структурно трокомпонентан. Његове су компоненте - акционална (делатна), реална (предметна) и вербална (усмена) страна обреда. Њихов је однос различит у различитим обредима, и вербална компонента може понекад бити доведена до минимума и чак до нуле. Али управо она, што је природно, може бити умотана до фразеологизма, и чак до појединачне речи. Друга је разлика у томе што сликовитост неће нестати, већ ће бити сачувана у свим стадијумима развитка и кондензације фразеологизма, због чега се фразеологизам и не уопштава: не губећи сликовитост, он не губи основну смисаону компоненту спољашње и унутрашње форме.

Ако се обрати пажња на најпростији словенски обред, који се обавља на празник Уласка Господњег у Јерусалим (црквено такође *Недеља Ваи*, народно *Вербное воскресенње*; упор. срп. *Врбица*; *Цвети*, буг. *Врџбница*, *Цветница*, *Лазарова недеља* и сл.), биће јасно да је његова обредна структура прилично једноставна. У ритуално одређено време (*недеља уочи Васкрса*, *после службе*) и на ритуално одређеном месту (*код*

уласка у цркву, код портала) одређене личности (у Пољесју - средовечне жене) обављају у односу на одређене личности (дечаке) ритуалне радње (бију) ритуалним предметима (освећеном врбом).<sup>2</sup>

У источном Пољесју овај ритуал је праћен текстом следећег типа:

*Верба бйе, не я бью.  
За тыждзень Велигдзень.  
Будзь богаты, як земля,  
И здоровы, як вода!*<sup>3</sup>

Формулама *Будзь богаты, як земля!* / *И здоровы, як вода* често се додаје *И расци, як верба!*

Још 1872 г. Ј. Крачковски је записао текст који се завршава речима: *Будь здоров, як вода, / А расти, як верба* [Крачковский 1873, 104]. А 1975 г. је у Пољесју у селу Блажевичи био записан фразеологизам изван обреда: *Будь здоровы, як вода!*

Текст описује радњу (*Бье*), указује на његову ритуалност (*Не я бью*), на сакрално време (*За тыждзень Велигдзень*), на сакралну реалију - предмет (*верба*), и на циљ, функционалну усмереност радње и читавог ритуала (*Будзь богаты, здоровы <...> расци!*).

Слични вербални текстови који улазе у обред и у исто време га описују, нису ретки у словенској народној традицији. Сетимо се да је исти паралелизам радње и певаног текста забележио својевремено Вук Караџић и објавио текст из српског обреда изазивања кише (*додоле*):

*Ми идемо преко села / ој додо, ој додо-ле!  
а облаци преко неба, / ој додо, ој додо-ле!*

---

<sup>2</sup> Овај ритуал, а такође и кашупски васкршњи обред *dëgus* подробније смо размотрили у тексту: [Толстой 1982].

<sup>3</sup> Записали смо га 1975 г. у селу Дубровица Хојницког рејона Гомељске обл.



*А ми брже, облак брже, / ој додо, ој додо-ле!  
 облаци нас претекоше, / ој додо, ој додо-ле!  
 жито, вино поросише, / ој додо, ој додо-ле!*

[Караџић 1953, 119, № 187].

Формуле *Будь весела (веселий), як весна, здорова (здоровий), як вода, богата (богатий), як земля* користе се у украјинском свадбеном обреду у поздравима младенцима, када млада или младожења позивају рођаке или суседе на свадбу (село Карів, Соколски рејон Љвовске обл.). Даље сажимање формуле *Будь здоровий, як вода* може да се уочи у фразеологизму *здаровий, як риба* (белорус. *здароў як рыба*, пољ. *zdrowy jak ryba*, чеш. *zdravý jako ryba*, словач. *zdravý ako ryba*, срп. *здрав као риба*, словенач. *zdrav ko riba*), који се појавио на основу метонимијског прелаза *вода* → *риба*, који је подржан низом других народних представа,<sup>4</sup> и који се већ употребљава ван обредног контекста као неутрални фразеологизам, лишен сакралне функције.

На исти се начин кондензују и кашупски васкршњи ритуални текстови. У реалтивно развијеном облику они гласе: *dëga, dëga po dva jaja, ñe хсаq хлеба, leno jaja* (село Стшебелино) или *dingu, dingu kora jāj, ñe хсаq plācka, leno jāj* (село Забори), у скраћеном - као *dëgu, dëgu jaja* (Средња Кашубија), *dëgu, dëgu jastrа* (село Рева) и у облику кондензованом до једне речи - *dëga!* или *dëgu!* [Sychta, 1, 193]. Уосталом, не може се категорички одбацити ни претпоставка да је све почињало од ове речи, а тада треба претпоставити и обрнут процес. Наведене кашупске формуле и речи не фигурирају изван обредне функције.

С пољеском формулом *Расти, як верба!* и с руском сибирском *Как вербочка растет, так и ты расти!*<sup>5</sup> у вези је српска формула *Пусти врбово, узми дреново!* која се користи

<sup>4</sup> В. подребније: [Толстој 1977а].

<sup>5</sup> Ова се формула изговара такође и на Цвети, када, по повратку из цркве, о п а с у ј у врбом (лозом) домаћу стоку и децу, в.: [Макаренко 1913, 153].

искључиво у ритуалној ситуацији, као компонента сточног порођајног обреда. Изговара се у Шумадији (Гружа) када се тек рођено теле или јагње хвата за уши, а кроз уста му се провлачи сламка, да би младунче имало апетит (било јешно) [Петровић 1948, 329]. Смисао ове формуле треба да значи нешто као 'Више јачај него што растеш!' или 'Не иди увис, него у снагу, здравље!', на шта указује и српски фразеологизам *здрав као дрен*.

Као и у случају с клишеом из обреда који се обавља на Цвети, и из свадбеног обреда, тако је и у датом примеру неоспорна веза двеју формула, али је она, рекло би се, посредна, и тешко је без допунског материјала и без могућих прелазних беочуга установити међу њима доказ непосредне везе. Зато је понекад тешко говорити о непосредној кондензацији појединачних конкретних клишеа - фразеологизама.

Други процес - од речи ка вербалном тексту, од речи ка обреду, представи, веровању мало је проучен и слабо описан. Међутим, много је примера оваквог процеса. На један од њих је 1957 г. обратио пажњу познати хрватски лингвист Петар Скок. Излажући основне принципе на којима се гради његов етимолошки речник, П. Скок је писао: «Стоичко етимологизирање држи се начела сузвучности (хомофоније) при испитивању постања ријечи. У народу је тај принцип врло раширен. Bartholomaeus преобрнуто је на темељу споменутог начела у *Вратоломије*. Стога је настало пучко вјеровање да се на дан овога свеца не смије нитко пењати на дрво, јер ће сломити врат» [Skok 1957, 11]. У области распрострања српског језика, у околини Врања (село Јовац), на дан св. Вартоломеја (по месном изговору *дан св. Вартоломеја* или *Вртоломеја*) не сме мутилицом да се врти масло, «да овцама не би вртео мозак» [Вељић 1925, 389, 390]. У првом случају народна етимологија се гради на асоцијацији *врат*, а у другом на *врт(ети)*.

В. Даль је забележио да је у руској традицији познат усмени клише «св. Лазарь за вербой лазил» [Даль 1959, 902 - одељак «Месяцеслов»], на основу јасне сазвучности *Лазарь* -

*лазил*. А. Макаренко је навео сведочанство свог сибирског информатора Чиме (Е. М. Кокорина), који му је испричао кратку легенду: «Лазар, угодник, преподобни, пео се (*лазал*) на вехти (жбун црвене иве), ломио врбу, Христов празник дочекивао» [Макаренко 1913, 291]. Руски народни календар познаје мноштво фразеологизама - клишеа, који карактеришу празник и који, по правилу, непрекидно прате назив празника, типа *Фёдор Студит - землю студит* (по ст. кал. 26. I).

Сличне појаве могу да се прате и у другим словенским традицијама. Тако Срби из Срема (Фрушка гора) на дан св. Вида (15/28. VI - *Видовдан*), гледајући у називу Видовдан словенски корен \*vid- 'вид', обављају следећи обред. Рано ујутру, пре сунца, излазе из куће, умивају росом очи и лице, изговарајући при том: «О, Видове, Видовдан, што очима ја видео, то рукама створио» [Шкарић 1939, 96]. Ништа мање није интересантан пример малог обреда који се обавља на Бадњи дан у Поповом Пољу (југоисточна Херцеговина, село Седлари). Изнутрица (*крција*) од жртвене животиње (*веселице*) се износила у виноград и качила на лозу с речима: «Да Бог да све богато и крцато било!» [Мићовић 1952, 144]. Усмени клише је настао из међусобног односа речи *крција* 'изнутрица' и *крцат* 'препун'. Изношење дела жртвене животиње на вошке, дрвеће, у поље - древан је и распрострањен словенски ритуал. За развијање вербалног дела обреда послужио је назив главног ритуалног предмета (унутрашњост сакралне животиње). Народна етимологија или просто етимологија, скоро је увек главни стимуланс за развијање речи у фразеологизам, представу, обред и чак сиже.<sup>6</sup>

Број примера се може увећати много, много пута; при том сличне појаве познају све словенске традиције без изузетка. Ограничићемо се још једним примером из српског фолклора. Вук Караџић је записао легенду под називом «Зашто се свети

---

<sup>6</sup> Теоријске проблеме народне етимологије добро је разрадио В. Ченковски [Cienkowski 1972]. Међутим, ни он није разматрао ово питање.

Игњатије зове Богоносац», у којој се реч *богоносни* (грч. Θεόφορος значи 1. 'кога Бог носи и усмерава'; 2. 'који Бога носи у срцу, сједињен с њим') схвата у директном значењу, тј. 'који носи на рукама или на леђима'. Отуда и појава сижеа и његов развој уз употребу неколиких легендарних и апокрифских мотива.<sup>7</sup>

Навели смо тек неколико фолклорних и обредних усмених клишеа и фразеологизама, од којих је део постар неутралан, а део остао тесно повезан са сакралном сфером. Већину од њих не бележе фразеолошки и дијалекатски речници појединих словенских језика, што пред слависте поставља задатак њиховог сакупљања, класификовања и лексикографске обраде.<sup>8</sup> Стварање речника фразеологизама и вербалних клишеа размотреног типа, дало би суштински допринос општој теорији и пракси словенске фразеологије.

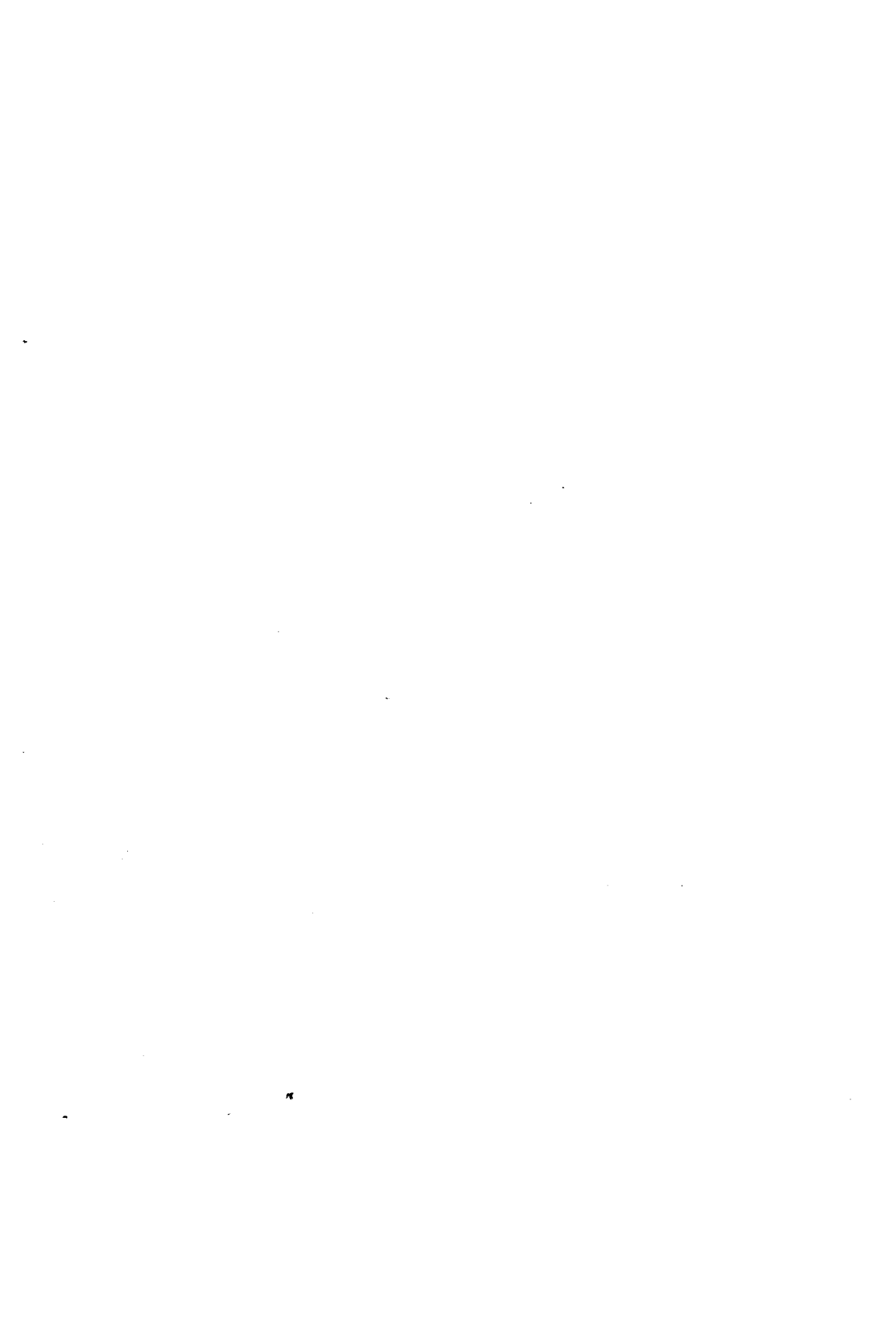
Прво издање:

*Н. И. Толстой*. Славянская фразеология sub specie ethnographii // *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*. IV, 1988, 15-25.

---

<sup>7</sup> Свети Игњатије је орао, а на појасу му је висио врг с водом. Христос му је затражио воде. Игњатије га је позвао к себи, али је Христос казао да не може да пређе преко воде. Тада је Игњатије узео да пренесе Христа преко реке, а по средини реке Христос га је питао да ли му је тежак. «Да - одговори Игњатије - као сва сила Васиона». «Ја и јесам та сила», - рече Христос и ишчезе, в.: [Караџић 1853 (1972), 243, 244].

<sup>8</sup> Оригиналан и теоријски јасно заснован тип фолклорног речника који се ослања на веома широк материјал предложио је пољски научни колектив из Лублина, в.: [SLSJ].



## О реконструкцији прасловенске фразеологије

Питање реконструкције значења речи писмено незабележеног језика (прајезика) не једном је привлачило пажњу истраживача - компаративиста, који су се, излажући тим поводом различите, више или мање скептичке тачке гледишта, слагали, по правилу, у једном - у признавању његове сложености и слабе разрађености. Уистину, ако су методи формалне реконструкције (реконструкције лексеме) разрађени и засновани у приличној мери (у оквирима славистике и индоевропеистике у сваком случају), онда се методи утврђивања првобитног значења (празначења) до данас ослањају на истраживачеву интуицију, коју не треба потцењивати, али ни прихватати као научни метод. Оваква ситуација може да се објасни низом разлога, пре свега тим, што се приликом утврђивања гласовних кореспонденција («гласовних закона») и реконструкције гласова (гласовног система) прајезика лингвист не среће са значењем (семантиком) гласова, већ само с одређеним и прилично малобројним скупом гласовних подударности и њихових могућих протофонема, док је свака реч, посебно с тачке гледишта њене семантике (смисла) у већој или мањој мери индивидуална (чак и поред тога што улази у одређени систем - поље речи) и, по правилу, у корелацији, а самим тим и зависна од одређенога круга предмета и представа «спољашњег света», као и тиме што је количина речи у сваком језику (дакле и у прајезику) веома велика.

Овим доста општим тврдњама, неотклоњивим приликом упоредних истраживања доисторијског стања, треба додати познату тврдњу о томе да сама реконструкција не може бити апсолутна (коначна), и да је у готово свим случајевима

истраживач приморан да говори о степену реконструкције (и могућности његове реконструкције), о овом или оном приближавању претпостављеном прајезику, које може бити различито у зависности од страна (степенa) језика и видова његовог разматрања.

Управо су зато најстрожији и најдоследнији компаративисти, каквима припада и познати Антоан Меје, изјављивали да се «упоредна граматика индоевропских језика налази у оном стању, у коме би била упоредна граматика романских језика, кад не би био познат латински језик: ј е д и н а с т в а р н о с т с којом она има посла јесу односи одговарајућих елемената између језика потврђених споменицима. Ти одговарајући елементи претпостављају заједничко порекло; али о појединостима тог порекла једину представу нам дају хипотезе, а те хипотезе се не могу проверити: дакле, само одговарајући елементи представљају предмет науке. Поређењем се не реконструише један ишчезли језик: поређење романских језика не би дало ни тачну, ни потпуну представу о латинском језику којим се говорило у IV в. н.е.; нема разлога веровању да поређење индоевропских језика даје више. Према томе, ми не реконструишемо праиндоевропски језик» [Меје 1938, 73, 74]. Конкретизујући изложену тврдњу, А. Меје даље пише да «наш предмет јесте да испитамо оне подударности између различитих индоевропских језика које имају за претпоставку старе праоблике (размак је наш - *Н. Т.*); скуп свих тих црта и чини оно што називамо праиндоевропским језиком» [исто 81].<sup>1</sup> Такав је био Мејеов однос не само према плану израза индоевропског прајезика (према «општим формама»), него и према плану садржаја. «Смисаона подударност, - писао је он, - мора бити тако тачна, као и гласовна (која у појединачном случају одговара постојећим закономерностима).

<sup>1</sup> Читав овај цитат А. Меје даје с размаком. Ђ. Бонфанте и В. Пизани, а за њима и Г. А. Климов, обратили су пажњу на то да је А. Меје касније донекле изменио своју крајње скептичну тачку гледишта у односу на могућност реалне реконструкције.

То не значи да су нама потребне веће подударности у семантици него у фонетици; потребно је само да се смисаоне разлике објасне конкретним околностима, а не општом\* и неодређеном могућношћу поређења» [Меје 1954, 37]. Али и на плану садржаја А. Меје говори само о подударностима, а не о реконструисаној семантици, пошто се «приликом поређења речи различитих језика мора сагледавати шта им је заједничко, и потом отклањати смисаоне нијансе које су се развиле у сваком појединачном језику: после овога остаје само апстракција која представља средство за оправданост поређења, али не и за утврђивање првобитног значења речи» [Меје 1938, 385].

И тако, А. Меје признаје за план израза речи могућност реконструкције форме, мада је и не сматра обавезном формом конкретног прајезика, а за план садржаја речи могућност откривања само некаквог инваријантисованог и стога доста апстрактног «значења». А. Меје инсистира на тврдњи да «односи одговарајућих гласова јесу једине позитивне чињенице, а “реконструкције” знаци којима краткоће ради изражавамо те односе» [Меје 1938, 74].<sup>2</sup>

На тај начин, формална страна «знака» се (по А. Мејеу) изражава конкретним гласовима и формама, што је приближава формама конкретно постојећих језика,<sup>3</sup> а смисаона - у опште-но-апстрактном облику, што је чини мање налик на структуру јединица плана садржаја реалних језика.

Мада је Меје тврдио да се «поређења не чине на основу сличности, него помоћу система одговарајућих гласова» [исто, 76], ипак се и по облику и по садржају (семантици) најпоузданијим сматрају оне «реконструкције», или подударности, чији се делови у начелу поклапају. У индоевропеистици се за најбоље случајеве сматрају они у којима се од општег броја (око 10) два

---

<sup>2</sup> Читав цитат Меје даје с проредом.

<sup>3</sup> Сам Меје за подударност хет. *p*, тохар. *p*, санскр. *p*, авест. *p*, ст.сл. *p*, лит. *p*, јерм. *h* (*w*), грч. *π*, лат. *p*, ир. , гот. *f* (*b*), предлаже и.е. \**p*, а за грч. *η*, лат. *ē*, келт. *ī* (*ē*), лит. *ė*, ст.сл. *ѣ*, јерм. *ī*, индоиран. *ā* - и.е. \**ē* [Меје 1938, 111, 127].



или три не поклапају, а који се, међутим, ограничавају на један или два (ређе неколико) диференцијалних обележја (в. примере у напомени 3). Ова тврдња се пре свега односи на план садржаја. Мишљење да индоевр. \**māter-* означава 'родитељица, мајка' засновано је на томе што је санскр. *mātár* (или *māthár*) 'мајка', авест. *mātar-* 'мајка', ст.сл. *мати* (ген. *матере*) 'мајка', ст.грч. *μήτηρ*, дор. *μάτηρ* 'мајка', латин. *māter* 'мајка', оск. *maatreis* 'матерински', умбр. *matrer* 'исто', ст.ир. *māthir* 'мајка', ст.в.нем. *muoter* 'мајка', ст.исланд. *mōðir* 'мајка', јерм. *mair* 'мајка', тохар. А *mācar* 'мајка', тохар. Б *mācer* 'мајка', ст.прус. *mūti*, *mothe* 'мајка', летон. *māte* 'мајка', литав. *mótė* 'жена', 'мајка', албан. *motër* 'сестра'.

Други моменат који повећава поузданост реконструкције јесте знатна распрострањеност речи у језицима једне породице: што је реч шире представљена, тим је поузданија њена реконструисана форма и значење. А. Меје сматра да «чак и ако нема посебних разлога, морамо да сматрамо сумњивим свако зближавање речи које не иде даље од два дијалекта» (тј. две дијалекатске индоевропске групе, на пример грчки и санскрит) [Меје 1938, 383].

Све горе изложене тврдње одавно су изречене, добро познате и у много чему већ тривијалне. Важно је, међутим, то да оне до сада нису оповргнуте и у основу су тачне. Што се тиче реконструкције значењске стране - семантике, она у последње време све више привлачи пажњу истраживача, који се задржавају на низу допунских проблема. Тако Е. Бенвенист указује на важност израде процедуре разликовања оригиналних од лажних хомонима. Ова се процедура своди на подробно разматрање свих случајева употребе сваког «хомонима» у различитим контекстима и трагања за таквом употребом (контекстом) у коме се открива семантичка веза сваког од чланова «хомонимског» пара. Ако је веза откривена, хомони-мија се може сматрати лажном (на пример, франц. *voler* 'летети' и *voler* 'красти'), ако није - хомонимија је истинита (на пример, енгл. *story* 'прича' и *story* 'спрат'). Тек после овакве синхроно-текстуалне анализе на савременом нивоу, може се прећи на

етимолошка истраживања, која у сличним случајевима (тј. у случају општости лексема) нису увек поуздана [Benveniste 1954].

Што се тиче проблема фразеологије, етимологија речи које чине фразеологизам даје, по нашем мишљењу, мало или готово ништа за утврђивање његовог прототипа или за приписивање епохи прајезика. И напротив, постоји низ речи које су етимолошки необјашњиве без обраћања фразеологизмима на чијем су основу и створене те речи.

Обраћајући се прасловенској фразеологији, може се, на основу познавања данашњих словенских дијалеката, фолклора и древних текстова, за прасловенски период претпоставити постојање истих типова фразеологизама, као и у савременим језицима: фразеолошких целина и фразеолошких серија (*les unités phraséologiques* и *les séries phraséologiques*, по Ш. Балију). Што се последњих тиче, мало је поузданих критеријума за тврдњу да су многе од савремених или историјски забележених серија, као прво, постојале у прасловенској епохи и, као друго, чак и када нам се такво постојање чини могућим, да нису биле слободне (*les groupements libres*). Зато покушаје реконструкције треба, по нама, почињати од прве групе. В. В. Виноградов је, као што је познато, за разлику од Ш. Балија делио фразеолошке целине (*единства*) још на «фразеолошке сраслице (*сращения*)» и «фразеолошке спојеве (*сочетания*)». У оба се случаја «значење целине никад не изједначава са сумом значења елемената» [Виноградов 1947, 343], али у првом - значење фразеологизма није ни у каквој вези са значењем његових компонената, узетих изван фразеологизма, а у другом се таква веза макар с једном од компонената опажа у овој или оној мери. Обично је за прасловенску епоху тешко повући јасну границу између два вида фразеолошких јединстава. На крају, и историјски су многа фразеолошка срастања изникла из фразеолошких јединстава (тј. немотивисани су проистицали од делимично мотивисаних).

Ако би смо користили мишљења и терминологију по којима је реч јединство лексеме и семеме, онда је фразеолошко јединство (или фразеолошки спој, по В. В. Виноградову) збир

две семеме које образују трећу, неједнаку првим двома. Тако је рус. 'перемывать' + 'косточки' = 'сплеткарити, оговарати' - *перемывать косточки* (~ 'испирати уста'); рус. 'собака' + 'зарыть' = 'тајна, узрок, суштина ствари' - *собака зарыта* (из немачког); срп. 'бити' + 'жица' = 'мољакати, камчити, просјачити' - *бити жицу* (из циганског) и сл.

У свим је овим случајевима могуће, по свој прилици, говорити о постојању два облика и једног значења фразеологизма. Сваки овакав фразеологизам садржи:

- 1) лексички (лексемни) облик - спој лексема;
- 2) смисаони (семантички, семемни) «облик» - спој семема;<sup>4</sup>
- 3) значење (семантику).

Постојање другог, такозваног смисаоног, облика фразеологизма чини га позајмљивим из једног језика у други, да лако улази у другу језичку средину, будући да се први - лексички облик - замењује лако и скоро обавезно као резултат калкирања, које по спољашњем (лексемном) облику чини да се позајмљени фразеологизам не разликује од исконског. Битно је да се приликом преношења фразеологизма једног језика средствима другог језика изворни фразеологизам преводи по лексемама, као кад би он био слободан израз. Степен фразеологичности одговарајућег споја у језику који позајмљује (језику реципиенту) зависи од семантичких (и синтаксичких) веза његових компонената с другим речима и од њиховог «узуса» (постојања преносних значења, устаљене синтагме итд.). По правилу, овај «степен» се повећава како се број веза смањује.

---

<sup>4</sup> Овакав смисаони «облик» може бити затамњен само у оним случајевима када се у саставу фразеологизма нађе реч која се ван њега не користи. Смисаони «облик» не треба мешати с такозваним «унутрашњим обликом» фразеологизма, тј. с његовом мотивисаношћу.

Овако постаје јасно да је проблем реконструкције фразеологизма, као и проблем реконструкције речи или граматичког облика, проблем одређивања времена и места његовог настанка (његове хронологије и локализације), а такође и степена могућности његове реконструкције. Реконструкција може бити доведена до смисаоне «форме» и до лексичке («лексемне») форме.<sup>5</sup> Њу могу да подрже нелингвистичке чињенице - чињенице старе материјалне и духовне културе (митологије, народне поезије, обредности и сл.) и може да буде лишена такве подршке. У последњем случају истраживач ће се користити односима и показатељима искључиво лингвистичког плана.

И у једном и у другом случају пред истраживачем ће настајати опасност, када да обезвреди његове напоре - опасност пренебрегавања калкирања. Сложеност откривања момента калкирања је веома значајна за старији и млађи период, њу никако не смемо игнорисати и морамо је стално имати у виду, потчињавајући се одређеној процедури истраживања.

Пре свега је, и то не захтева посебно објашњење, неопходно ставити дијалекатски материјал испред књижевног материјала (савременим и старим, забележеним у споменицима), мада је очевидно да и у дијалекте, нарочито у последње време, активно продиру фразеологизми књижевног порекла.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Под реконструкцијом не подразумевамо само и не толико утврђивање форме, способне да служи као знак, који скраћено изражава подударности између одређених савремених словенских дијалекатских фразеологизама (по А. Мејеу), колико форму (и значење) која приближно или прилично тачно изражава конкретан прасловенски фразеологизам.

<sup>6</sup> В. послератне белоруске зборнике дијалекатске фразеологије Ф. М. Јанковског, Г. Ф. Јурченка, Е. С. Метељске и Е. М. Комаровског и др. Књижевни фразеологизам у словенским језицима може са своје стране да буде исконословенског усменог (дијалекатског) порекла и иностраног порекла - западноевропског, византијског или латинског књижног и, коначно, источњачког и сл.

Упоређивање услова реконструкције појединачне речи и фразеологизма показује да су ти услови неједнаке вредности. Шта више, они су у неким случајевима директно супротни, што на први поглед изгледа помало парадоксално.

I. Ако је за веродостојност реконструкције прасловенског корена или речи суштинско да а) она буде забележена у што је могуће већем броју словенских језика, а такође б) у индоевропским језицима (реч је о више или мање очевидним позајмицама), онда је за веродостојну реконструкцију фразеологизма важно (или пожељно), да а) он не буде представљен у свим словенским језицима (или дијалектима) редом (најбоље је ако је он познат расуто у појединим архаичним словенским зонама) и б) да га у индоевропским језицима нема, или да буде представљен у појединим индоевропским језицима, превходно не западноиндоевропским.<sup>7</sup> Јер потпуна распрострањеност фразеологизма у свим словенским и западноевропским језицима сведочи а priori пре о калкирању и одређеним доста активним и позним културним међуодносима, него о општости и старости порекла фразеологизама.

II. Ако је за веродостојну реконструкцију прасловенске речи суштинска минимална промена облика лексеме (спољашњег облика речи) у разним словенским језицима и пожељно ограничено деловање ирегуларних фонетских, аналогних, творбених и сл. процеса и појава, уз максималну подударност с регуларним фонетским кореспонденцијама (фонетским законима), онда је за убедљиву реконструкцију фразеологизма и за његово приписивање прасловенском раздобљу, јединство или значајна блискост његовог облика (лексемне форме) у разним словенским језицима пре може да служи као показатељ његове

---

<sup>7</sup> Може се допустити његово постојање у западноиндоевропским језицима, првенствено старим, под условом да чува унеколико другачију «смисаону» форму, или другачију лексичку форму у виду сложене речи, појединачне једноставне речи и сл. Балтички језички материјал се услед његове особене културне улоге, током последњих столећа углавном пасивне, не изједначава с материјалом западноевропских језика.

релативне новине или калкирања, које је такође релативно недавног порекла. При том ћемо напоменути да калкирање може бити из несловенског језика (језикâ) у словенски, а затим из словенског у словенски.

Као пример јединственог или блиског облика речи, који се лако реконструише за прасловенски и индоевропски, може да послужи управо реч *\*mati* и низ других речи словенског основног речничког фонда. Ова реч добро илуструје и I «парадоксални» моменат и следећи III.

III. Ако је за веродостојност семантичке реконструкције речи битно да је у словенским (и индоевропским) језицима реч била забележена у једнаком и блиском значењу, што даје могућност да се избегне груба приближност (инваријантација) смисла, онда у фразеологији апсолутна непомићност семантике и одсуство семантичких иновација говори пре у корист њеног недавног порекла, и то опет вероватно позајмљивањем и калкирањем, него у корист њене древности и прасловенскога карактера.

Ни један од изложених «парадоксалних» момената не треба уздизати у ранг закона или строге закономерности, али сва три момента треба имати у виду, нарочито при садашњој врло слабој разрађености питања о најстаријем заједничком фонду словенске фразеологије. После откривања некаквог језгра прасловенске фразеологије и одређења структурних типова који у њега улазе, биће могућно скидање појединачних прелиминарних, превентивних ограничења.

Много је примера како пренебрегавање горе изложених трију момената и игнорисање чина калкирања доводи до прилично грубих грешака. Сасвим је недавно Х. Васиљев уврстио фразеологизам с комбинацијом *птичје млеко* (рус. *нет только птичьего молока*, буг. *само от птиче мляко няма*) у прасловенски фонд (и епоху) на основу тога што је он познат у савременом бугарском, српском, руском, пољском и чешком језику и забележен у полапском [Васиљев 1970, 347, 348]. Међутим, К. Костов је, са њему својственом ерудицијом, блиставо показао пут старогрчког идиома *ὄρνιθων γάλα*,

повезаног, како је сматрао још Ј. Вакернагел, с бајковним сижеима, у византијску, латинску (*lac gallinaceum* 'кокошије млеко') писменост и језик, а одатле већ у новогрчки, немачки, мађарски («птичје млеко» и «петлово млеко»), албански («ластино млеко») и поменуте словенске [Костов 1971, 255-259]. Судбина идиома ὀρνίθων γάλα није изненађујућа, будући да се ништа не преноси и не предаје с таквом брзином и не одржава затим с тако искључивом постојаношћу као речи, правилно назване «крилатицама».

Наведеним општим размишљањима недостаје, наравно, конкретна илустрација. Ограниченост простора допушта за сада да се наведе и простудира само један фразеологизам који, по нашем мишљењу, припада прасловенској епохи.

Пре неколико година у западном Пољесју смо записали фразеологизам *на чорньї паз'ур* или *на чорньї н'огот* 'ништавно мало'. То одговара другим фиксацијама на белоруској територији: *ні на сїні ногцік* 'ништа, ни најмање' (Мјадељски рејон Минске обл., саопштење А. С. Аксамитова), *бяды тэй на сїні ногцік* 'није зло, није велико зло' (исто, саопшт. Л. Соловеј), *не было ничо́го й ні на сїні пазногаць; засталіся безь ничо́гянька - як стаяць* 'није било ничега, ни најмање; остали су без ичега - као што су и били' (град Воложин, Минска обл., саопшт. Ф. М. Јанковски), *кап, скажи, хоць што! - дык німа й на сїні ногаць!* 'кад би, кажи, било бар нешто! - нема ничега!' (град Столбци, Минска обл., саопшт. Ф. М. Јанковски), *німа ў іх там і на сїні пазногаць; ничаго добрага, ничаго патрэбнага* 'немају тамо ничега, ничега доброг, ничега потребног' (завод Рајовка, Вилејски рејон, Минска обл., саопшт. Ф. М. Јанковски), *якоя там с таго́ кабанчыка сала! - на сїні кіпець* 'каква је оно сланина од оног прасета! - никаква!' (заселак Паричи, Гомељска обл., саопшт. Ф. М. Јанковски; *кіпець* 'нокат'), *ні на пазногаць* 'ни најмање' (Докшицки рејон, Витебска обл., саопшт. А. С. Аксамитов; *пазногаць* 'горњи део нокта'), *ні на сїні пазно́гаць* 'ништа, ни најмање' ([Јанкоўскі 1962, 491] - Глуски рејон, Минска обл.), *за пад н'о́гця хаце́ла б даста́ць* ([Federowski 1935, 204] - бивши Волковијски срез). Последњи пример М. Федеровски тумачи као 'интересује се',

које потиче, изгледа, из првобитног 'хтела би да се домогне ситнице, најситнијих детаља' (упор. ниже блиске пољске и бугарске примере). У белоруском књижевном језику усвојен је облик *ні на нóгаць* 'нимало' [БРС 1962].

Украјински материјал је засад познат из зоне Карпата, Прикарпатја и Закарпатја. Он је картографисан, што му придаје посебан значај. На карти № 202 «Карпатског дијалектолошког атласа» налазимо *як за нігтьом чорне* и сл., у читавом бојковско-закарпатском региону, на Гуцулштину, у Сев. Буковини и спорадично на Наддњестрјаншчини и у Покутју. У Јужној и северозападној Буковини познато је - *як за нігтьом сине*. Варијанта с лексемом *сине* заузима доста јасан ареал [Карпатский атлас, I, 247, 248]. Познате су и појединачне варијанте типа *йак за ніхт'ом болота* (село Волошча, Наддњестрјаншчина), *йек за ніхтем грэз'уки* (село Красноілля, Гуцулштина), или «сажет» тип *йак заніхот'* (село Јаблуўка, сев.зап. Гуцулштина), *хоч' за ніхот'* (села Шепіт и Плоска, Ист. Гуцулштина), најчешће, међутим, *кўлко за нўхт'ом чорного* (село Нересницја, Зап. Гуцулштина) и сл. [исто]. Сви ови фразеологизми означавају 'ништавно мало', 'врло мало'. Понекад може да постоји и значење 'нимало': *йа ни вінен і чорного за н'іхтем* 'потпуно сам невин' (Раховски рејон, југозап. Гуцулштина, саопшт. Н. А. Грицак).

На великоруској територији овај фразеологизам је забележен на Псковштини и Руском Северу. У Псковској зони је: *ни на синь ноготок*, вероватно, такође 'врло мало', 'ништавно мало', 'нимало', мада га записивач бележи као 'ни црно под ноктом' [Елина 1962, 75]. Правилно тумачење *на сінний нёготь* налазимо код Л. А. Ивашка - 'врло мало, малчице': *ані вайны́ (фронту) ни намагáли на сінний нёгатъ* (село Агаришево, Красногородски рејон, југозап. Псковштина) [Ивашко 1969, 256]. Северноруски пример Л. А. Ивашко је забележио у печорским говорима: *весно́й ношú, лётом мецúб* <метем>, *зимой вожу́сь* <се гњавим> : *леготы́ не видала до сего гбду сінний ноготок* <добра до сад нисам видела ни колко је црно под ноктом> (село Трусово на реци Циљми).



Веома добро и разноврсно је разматрани фразеологизам представљен у пољшком, кашупском, чешком и словачком.

Захваљујући напорима научнога колектива под руководством академика Ј. Крижановског, пољски материјал је сабран и класификован веома темељно:<sup>8</sup> *tyje, co czarnego za paznokciem* 'ништа, ништавно мало', исто - *czarne za paznokciem; ani tyje, co brudu za paznokciem; ani tyje, co czarnego za paznokciem; anu tyje, co czarnego za pazurem; za tyje co czarnego za paznokciem; ani tego spod pazura nie dóm; ani tyja, co paznokciem; ani tyje, co za paznokciem; ni mosz gańbu ani tela, co za pazurym; ani za pazur, u блиском значењу 'нимало, ништа': nic tu nie dał, ani na koniecpaznokcia, или nawet na paznokieć; na paznogieć od woli jego ne odstąpił; z miejsca się nie odmykał i na jeden paznokieć; ani na paznokieć [НКРР, 2, 838]. Фразеолошки речник С. Скорупке садржи само два примера: *ani na paznokieć* 'ничега, апсолутно ничега' и *mieć czego za paznokieć* 'имати врло мало, или нимало' - *z robotą uszędzie jednako, kto chce, ta ma jej za paznokieć, a kto chce - po uszy* [Скоурпа, 1, 655, 656]. Треба споменути још један пољски фразеологизам чије генетско сродство с наведеним засад не одређујемо: *zaleźć komu za pazury; już mi wlaźł za pazury; za pazury zalaźł; wlażili za pazurki; zalaźł mi za pazury; lżyć komu za pazury* 'насртљиво досађивати, улизивати се' [НКРР, 2, 839]. Упор., међутим, белорус. *за пад н'бгця хацэла б дастаць* и буг. *разпитвам го и за калта под ноктите му*.*

У кашупском језику Б. Сихта је забележио обе варијанте фразеологизма с поимениченим *čarno* и без њега: *ani za nokc* 'ништа'; *v im ni ma prǎvdě ani za nokc; ani tělě co čarno za nokcą* 'ништа'; *ode me nie dostoińeš ani tělě co čarno za nokcą* [Sychta 3, 215].

У мешовитој колекцији чешких народних идиома које је сакупио Ј. Заоралек, и у Академијском чешком речнику нема ни

<sup>8</sup> Изостављамо податке о извору и датуму записа фразеологизма, пошто читалац све то може да нађе у примерно приређеном зборнику «Нова књига пољских пословица и пословичних израза», в.: [НКРР, 1-3].

једног примера на основну варијанту фразеологизма с обликом \**čъrno*: *je teho ledva za nehet* 'врло мало'; *ani za nehet* 'нимало'; *nemít co by za nehet vlezlo* (или *padlo*) 'имати врло мало нечега или немати ништа'; *ani na nehet se neuchylovat* 'бити непопустљив, тврдоглав' ('не попуштати ни за длаку' - *H. T.*); *byť věrny za nehet* 'бити неверан'; *na nehet odměrovat* 'мерити у длаку' [Zaorálek 1963, 242]. Приручни Академијин речник наводи само примере с обликом *za nehet* 'ништавно мало', 'нимало' - *vzal jsem já vám negdy, co by za nehet vlezlo?* [PSJČ, 3, 338]. У последњем случају се срећемо с примером појаве новог сложеног фразеологизма *ani co by se za nehet vešlo* (или *vlezlo, padlo*) - 'врло мало, ситница' [ČRSI, под речју *Nehet*]; в. напред [Zaorálek 1963, 242]. У датом случају *co by vešlo* замењује оно што се у другим дијалектним зонама означава речима \**čъrno*, \**sińe*, \**bolto*, \**brudъ*, \**kaľъ*, \**gręźъ*, тј. 'црно', 'прљавштина' и сл.

Словачки материјал који нам је познат показује стање веома блиско чешком, чувајући про том и варијанту с речју *blato* и одражавајући такође нов семантички развој читавог фразеологизма, блиског у једном случају јужнословенском (бугарском): *ani (ako) za nechtom*; *ani pod nechtom*; *ani čo by za necht vošlo*; *ani čo by sa za necht spratalo* 'ништа, готово ништа, врло мало'; *(tol'ko) ako za necht blata* 'врло мало, готово ништа' [SSJ под речју *Necht*]; *dal bi mu i to blato s poza nechtov* ('дао бих му све' - *H. T.*), које одговара другој крилатици *dal bi mu i to co nema* - буквално 'дао би му и оно што нема' [Záturcký 1965, 88]. Упор ниже буг. *давам и калта под ноктите си*. Веома су интересантне и две словачке изреке, настале на основу разматраног фразеологизма: *každý ma čierne nechtom* и *každý ma za nechtami blato* [Záturcký 1965, 228]. У овом случају се количинска процена «црног» или «прљавштине» под ноктом ('мало') често замењује експресивно-квалитативном проценом: «црно» или «прљавштина» ('лоше') - 'свако има мало црног (прљавштине) под ноктима', тј., вероватно, 'свако има неки недостатак, грех'.

Ништа мање интересантне примере показују јужнословенски језици. Бугарском језику је позната употреба речи *черно* и *кал* 'блато, прљавштина' у саставу идиома, али се изрази *черното под ноктите* и *калта под ноктите* углавном не користе појединачно у значењу 'ништавно мало' независно од глагола *давам*, *разпитвам*, *познавам* (повезано дакле с *разпитвам*): *дадох си калта под ноктите* 'дадох све што сам имао' [РСБКЕ, 2, под речју *Нокът*], ('дадох и последњу мрвицу'); *давам и калта под ноктите си за него* 'дајем за њега све што имам' [Николова-Гълъбова 1968, 399, 581]; упор. словач. *dal bi ti i to blato sproza nechto*; *познавам му и черното под ноктите* 'познајем га у душу' (саопшт. А. К. Кошелев), *познавам и калта под ноктите му* 'исто' ('знам све о њему') [исто, 399], или у проширеном облику *познавам му и майчиното мляко, и зъбите, и черното под ноктите* [исто, 817]; *разпитвам го и за калта под ноктите му* 'питама га за све детаље' [исто, 399] ('питама га и за најмању ситницу'). На крају, с безличним глаголом *свиди ми се*, *свиди му се* и сл. 'жао ми је, жао му је (да се с нечим растане)' прави се фразеологизам *свиди ми се дори черното под ноктите* 'жао ми је и најмање ситнице' [исто, 399], или у проширеном облику *свиди му се и калта (черното) под ноктите ми, свиди му се че дишам* буквално 'било му је жао и блата (црног) под мојим ноктима, било му је жао што дишем' [исто, 882] (о тврдици и тврдичлуку - Н. Т.). Упор ниже у великорус. тврском *ногтёвѣй* 'шкрт' и друге идиоме.

У српском и хрватском језику је идиом који нас интересује представљен у различитим видовима - у широком, који је, вероватно, близак првобитном, и у сажетом: у облику именице *ндкат*, или прилога *црно* (у дијалектима). У Београду и другим градовима, где је уобичајен књижевни српски језик, говори се *ни колико црно испод нокта* 'ништавно мало', али је у разговорном језику могућа и употреба само речи (*ни*) *ндкат*, што може да означава такође 'ништавно мало'. Ова реч има еквивалент и у кинетичком говору, у коме се наведено значење изражава следећим покретом: обично се ноктом палца, окренутог саговорнику унутрашњом страном, закачиње предњи горњи зуб. Кинетички знак може да буде праћен звуком типа *ц ц ц ц...* (или

ц!)\*, а и не мора.<sup>9</sup> У вези с овим се појављује питање питање - не постоји ли веза између белорус. *ні на зубок* 'ништавно мало' (Карелички рејон, Гродњенска обл., саопшт. А. С. Аксамитов) и наведеног српског кинетичког знака?<sup>10</sup>

Интересантан је случај сажимања фразеологизма до облика *za nokat, ni nokta* и сл. У загребачком академијском речнику, с позивањем на М. Држића (XVI в.) наводи се пример: *nije svijesti u meni ostalo za nokat* 'нимало'. С напоменом да се «тако говори на Ријечи» (Сев. Далмација), даје се пример *ne imam ni nokta kruha* 'не имам ни мрве хлеба' [RHSJ под речју *Nđkat*]. Али су нарочито важни примери из црногорских дијалеката, где *црно* означава 'ништавно мало'. Слично сажимање са чувањем прве компоненте из идиома \**црно испод нокта* јединствено је у словенском свету: *црно има траве у Пољу* - дословно 'врло је мало траве у Пољу' (где је *Поље* топоним), *црно радџи сваки пдсџ* 'лоше (из 'врло мало' - Н. Т.) ради сваки посао' [Вуковић 1940, 416], или *чесма црно реве* 'вода на чесми једва тече'. Последњи пример је записао руски етнограф П. Ровински с напоменом «ако вода у њој једва тече, слабо» [Ровинский 1905, 546].

Из македонског језика нам је засад познат само један пример *едно нокте* 'врло мало' [PMJ, 1, 508], који се у оквиру изложеног материјала може схватити као сажети фразеологи-

\* Такозвана «оказионална фонема» у виду једнофонемног исказа за одрицање, која се образује повлачењем језика од предњег непца уназад, а не надоле као у случају обичне фонеме <ц> (прим. прев.).

<sup>9</sup> Не сматрамо да је овај кинетички знак специфично словенски, или словенског порекла. Могуће је да је код Срба дошло до контаминације усменог знака *ндкат* и кинетичког, вероватно позајмљеног споља (с Истока?). Описани кинетички знак с истим значењем познат је, по нашим сазнањима, на Северном Кавказу.

<sup>10</sup> Интересантно је да се сазна не припада ли овде и рус. *знать назубок* 'до танчина'. (Нашим читаоцима свакако је добро познат српски израз *ни на зуб* са специјализованим значењем 'ништавно мало хране' - прим. прев.).

зам. Међутим, није искључена могућност и директног преноса значења речи *нокте* 'ноктић'. Упор. рус. *мужичок с ноготок*. Упор. такође *на волосок* 'у малој мери' и сл.

На крају, проширеном српском и хрватском фразеологизму у потпуности одговара словенач. *kolikor je za nohtom črnega* 'ништавно мало' [Pavlica 1960, 294]. Што се тиче структурно аналогног румунског (*nici*) *cît (e) negru sub unghie* 'ништавно мало' [DLRLC, 3, 188], то је, по свему судећи, фразеолошки калк из словенског.<sup>11</sup>

Наведени материјал сведочи да је фразеологизам *\*na čьrnъ (čьrnъjъ) nogъtъ* (или *\*jako jestъ za nogъtemъ čьrno* и сл.) познат у источној, западној и јужној групи словенских језика. У приближно таквом виду он је, треба претпоставити, био својствен прасловенском језику. За прилично древну мора се признати и формална варијанта са *\*sinъ* уместо *\*čьrnъ* с истим значењем 'црн', која у савременом словенском свету даје карпатско- (тачније буковинско-) источнобелоруско-псковску изоглосу, која даље има непосредан продужетак на великоруском Северу (на реци Циљми). Друге формалне варијанте са *\*bolto*, или *\*brudъ*, *\*gręzъ*, *\*kalъ* (све са значењем 'прљавштина') распрострањене су у украјинско-словачко-бугарској зони. При том је *\*bolto* забележено само у украјинском (Карпати) и словачком, *\*gręzъ* само у украјинском, *\*brudъ* само у пољском, а *\*kalъ* само у бугарском. Природно је што је изоглоса са *\*siń* постојанија, старија и зато типичнија, него изоглоса са *\*bolto* и сл., која, вероватно, није много старог порекла. Сажети фразеологизам *\*na nogъtъ*, *\*za nogъtemъ*, *\*ni na nogъtъ* и сл. (или одговарајуће пољ. *pazur* и сл.) познат је у бугарским, украјинским, пољским, кашубским, чешким (у

<sup>11</sup> Сматрам својом дужношћу да кажем како сам у тексту 'Об изучении Полесской лексики' овај фразеологизам разматрао као пољеско-карпатско-јужнословенску паралелу. То није тачно, мада је и била дата напомена о условности овог појма [Толстой 1968а, 16].

чешким он апсолутно преовладава), словачким и српско-хрватским говорима. У српско-хрватском се овај процес најдаље помакао и довео до појаве именице *нокат* 'врло мало' и прилога *црно* 'исто'. Сажета варијанта није забележена само у бугарском и словеначком. Што се тиче великоруских дијалеката, треба признати постојње сажетих варијаната у њима - придев *ногтѣвѣѣѣ* 'шкрт' и др.<sup>12</sup> Међутим, последње питање је повезано са семантиком читавог фразеологизма, која је у општесловенским оквирима прилично постојана - 'ништавно мало', 'врло мало' (из тога 'скоро ништа', с негацијом 'ништа' и сл.). Па ипак, познати су и други семантички модели, створени под утицајем семантике глагола који улазе у састав фразеологизма, типа 'дати све' (из 'све до ситнице'), 'измерити тачно' (из 'до најмање величине' ~ 'у милиметар'), 'познавати у душу, видети наскроз' (из 'до ситнице'), 'распитивати детаљно' (из 'до ситнице'), 'шкртарити' (из 'жалити и најмању ситницу'), и, на крају, словач. *každý ma čierne* (или *blato*) *za nechtom*, где је у двочланом споју *\*čyrno za nogtѣmъ* реч *\*čyrno* преосмишљена као 'нешто негативно, мрачно, аморално'.

Тема тврдичлука одражена је не само у бугарском, него и у белоруском и великоруском. Упор. мински (червенск.) - у *яго с-пад-ногця грази на достаняш* ([Шатэрник 1929, 178] - село Новосѣлки, Пуховицки рејон), владимирски - *заниматъ из-под ноготка*, 'трошити или давати нерадо, са шкртошћу' (упор. обрнуто буг. *давам и калта под ноктите си*) - *кажду копеечку из-под ноготка!* ([Чернышев 1910] - Јурјевски срез), тверски - *осташковски ногтѣвѣѣѣ 'шкрт'* [Дополнение к Опыту 1858] (упор. буг. *свиди му се и черното под ноктите ми*).

---

<sup>12</sup> У свим овим случајевима може на основу појединачних речи са великом вероватноћом да се воспоставља фразеологизам. Такво је воспостављање неоспорно када је фразеологизам картографисан, в.: [Карпатский атлас, 2, карта № 202]. Познати су и обрнути случајеви воспостављања речи на основу фразеологизма, што је добро на карпато-украјинском материјалу показао И. А. Дзендзелевски [Дзендзелевский 1972].

Размотрени фразеологизам нам се чини прилично типичним примером, способним да илуструје низ закључака, који се укратко своде на следеће.

Да би овај или онај словенски фразеологизам могао да се припише прасловенском периоду, пожељно је да његов облик, значење, функција и распрострањеност одговарају изложеним условима (или једном њиховом делу).

I. Битно је да фразеологизам функционише у дијалектима, а не у књижевним језицима. У случају његовог постојања у књижевним језицима важно је открити његово дијалекатско или књижевно порекло. Што се размотреног фразеологизма тиче, несумњива је његова дијалекатска припадност у источно-словенским језицима, српском, бугарском и кашупском. Постоје такође потврде његовог народног извора у чешком и пољском.

II. Битна је географија фразеологизма и његових варијаната. Пожељно је да их нема у свим језицима и дијалекатским зонама, већ само у појединим, и то у првом реду архаичним областима. Присуство у не само једној групи словенских језика (источној, западној, јужној) важно је и значајно, мада су, разуме се, могли да постоје и локални прасловенски фразеологизми, који су се одразили у само једној групи словенских језика. Ипак, задатак откривања ових последњих засад се не поставља, јер би био преурањен.

III. Битно је одсуство фразеологизма у европским индоевропским језицима (осим балтичких), тј. у језицима који врше значајан књижевно-културни утицај,<sup>13</sup> као гаранција да је вероватноћа калкирања минимална. Пожељно је откривање фразеологизма у источним индоевропским језицима, у првом реду индо-иранским. При том и ту треба извршити проверу није ли фразеологизам резултат утицаја међународне источњачке културе (арапски, турски и др. извори). Украјински и руски

<sup>13</sup> Изузетак представљају, на пример, древни латински «сажети» фразеологизми (тј. већ не фразеологизми него појединачне речи, сложенице и сл.), који припадају исконском индоевропском наслеђу.

језик (белоруски у мањој мери), исто као и бугарски, македонски и српски (словеначки у много мањој мери), доживели су снажан утицај источњачке идиоматике, особито из туркијских језика. Контролну функцију у одређеној мери могу при том да врше западнословенски језици, који су доживели мањи или минималан источњачки утицај.

IV. Битно је постојање одређеног броја формалних и смисаоних (семантичких) варијаната фразеологизма. Вероватно је исправна тврдња да карактер и број варијаната, пре свега формалних, оцењених на лингвистичко-географском плану, могу да буду довољно изразит критеријум за одређење старости фразеологизма. Посебно су карактеристични и важни примери сажимања фразеологизма типа српског *ндкат*, *црно* (дијал.) и др. Ако би се открили довољно архаични случајеви сажимања фразеологизма (тј. ако се установи етимологија низа исконословенских речи као оних које потичу од фразеологизма), вероватноћа припадности фразеологизма прасловенској епохи знатно би се повећала. Један, по нашем мишљењу такав сучај, размотрићемо ниже, а сада ћемо нагласити важност утврђивања географије варијаната, пре свега формалних варијаната, различитих типова. По свој прилици још из прасловенског периода потичу варијанте с речима *\*čьrno* и *\*sińe*.

V. Битно је и неопходно ослањање на екстралингвистичку ситуацију (стару словенску, прасловенску) у свим случајевима када она може да буде васпостављена археолошки, упоредно-етнографским, упоредно-митолошким, упоредно-фолклористичким и сл. путем.

Анализа фразеологизма који нас интересује са спојем *\*čьrno rodъ nogъtemъ* била би непотпуна ако не би били размотрени још неки моменти. Први од њих је реч *\*sińь* (*sińьъ*) у значењу 'црни'. Оваква семантика речи *\*sińь* се у савременом словенском свету бележи у источнословенским, српским и хрватским дијалектима, али је Белорусима, Украјинцима, Хрватима и Србима она позната само у одређеним устаљеним синтагмама и дериватима. Што се тиче Великоруса, само



жители Руског Севера (Пињешје и суседни рејони) познају *сѣн'ой* 'црни' у «слободној» употреби. Упор. пињешки *сѣн'ой* 'црн', 'прљав': *пѣл-то сѣнѣй такой; по-прежнему сѣнѣй, дак грязной-то* (А. Гора, Пињешки рејон); *у меня ремков-то этих есть - стираю, стираю не могу отстирать, всё э́ко сѣнѣ* (Веркола, Пињешки р-н), *пол засинел* (Веркола, Пињешки р-н) [Елина 1962, 75]. На употребљивост придева *синий* 'плав' у значењу 'црн' у руском језику обратио је пажњу још А. А. Потѣбња у својим «Етимолошким белешкама» [Потѣбња 1881, 1551]. Он је навео пример из «Зборника песама Самарскога краја» (збирка В. Варенцова, Санкт Петербург 1862): *а к утру то тело как котел посинело* и упоредио га са запажањима Ф. Миклошича - ц.слов. *синьць* 'црнац' и 'ђаво' (од *синь* 'црн') [Miklosich 1862 - 1865, 840].<sup>14</sup> Исто значење речи *синь*, *синий* постојало је и у широко распрострањеном руском фразеологизму *ни синь пороха, ни пороха ни синяго* 'нимало', 'ни најмање', где је прах првобитно имао такође архаично значење 'прашина, прљавштина'. Тако је *ни синь пороха* приликом свог настанка означавао 'ни трунка прашине, прљавштине'. Овај фразеологизам није познат само из текстова руске класичне литературе, упор. (<В комнате> не осталось уже ни одной моей вещи, положительно, что называется ни синя пороха. Н. С. Лесков [Фразеологический словарь 1967, 345]; ту су и примери из дела И. С. Тургењева, А. Ф. Писенског, Л. Н. Толстоја, В. Г.

<sup>14</sup> Ф. Миклошич је ово преузео из «Речника црквенословенског језика» А. Х. Востокова где је дато «*синни* *пак* *сажа* *бывающе* Дек. 30 *ѣмопы сини*. Овде *синий* треба да означава *черный* и зато је ђаво могао да буде назван *синьць*» [Востоков 1852, 171]. Практично је читав материјал Ф. Миклошича, где *синь* означава 'црн', преузет из црквенословенског језика руске редакције, мада се наводи и српски пример *сињ* 'niger'. Последње сведочанство се потврђује чињеницама изложеним у XV-том тому загребачког «Рјечника хрватскога или српскога језика» [RHSJ]. Међу осталим примерима интересантан је и пример из Средње Далмације - *sinja mast* 'црни катран, којим се мажу чамци, баркаси и сл.' [исто, 42]. Упор. такође у речнику И. И. Срезњевског рус. ц.слов. *синьць* 'црни (о ђаволу)' и 'Етиопљанин' [Срезневский, 3, 358].

Корољенка), него и из многобројних дијалектолошких записа, који помажу да се прецизира његова географија: *пакосу нет ни сѣнь-пороху* ([Чернышев 1910] - село Гњилуша, Московски срез); *ни сѣнь пороху не была ва рту*, 'ничег није било у устима, ништа није јео', *ни сѣнь-порыху не видно* ([Косоговор] - Мешчовски срез, Калужска губ.); *от жены ни сѣнь-пороха помочки тебе не будет* ([Чернышев 1898] - исто); *сѣнь-порох* 'ништаван део било чега' ([Городцов 1902] - село Дубровичи, Рјазански срез и губ.); *ни сѣня пороху* 'ничега, апсолутно ничега нема, ни једне трунке'. «Ово се у одговор говори онеме ко нешто тражи» (у рјазанским и другим местима) [Макаров 1848]; *сѣня пороха не едал* ([Бережков 1851] - Судогодски срез, Владимирска губ.); *порох* 'ситница, тричарија'; *всѣ украли, сѣня-пороха не оставили* (псковски, тверски, осташковски) [Карпов 1855; Дополнение к Опыту 1858]; *сѣнь-порох* 'ништавни део било чега', *ни сѣнь-пороха* 'ничега' ([Якушкин 1896] - јарославски); *сѣнь-порох поднятъ* 'све преврнути' - *сѣнь-порох подняли, нигде нет...* (зауралски) [Тимофеев 1962], коначно, случај сажимања фразеологизма до непроменљиве именичке речи *сѣнь* - *ни кусочка не досталось рыбки, вот даже ни сѣнь, ни крошечки* ([Наумов] - саратовски).

Аналогне форме забележене су у Белорусији: *ні пороху* *ні сѣняга* ([Янкоўскі 1959, 216] - село Клѣтное, Глуски р-н, Могилевска обл.); *ні пороха* 'нимало' - *ни пороха не видзиць*; *ни пороха не боюся, ни порошинки* 'апсолутно ничега' - *ни порошинки не боицца никого* (вероватно исто могилевски) [Носович 1870, 340].<sup>15</sup> У последњем примеру се опет среће резултат сажимања фразеологизма, у овом случају на основу друге компоненте. Општост значења (семантике) фразеологизма и формална општост њихових првих делова (*ни на сѣнь ноготок* и *ни пороху ни сѣнего*, или *но сѣнь пороха*) омогућава

---

<sup>15</sup> Овде ћемо напоменути да И. И. Носович даје четири значења речи *порох*: осим обичног 'барут', још 'прах, прашина', затим, 'земља' - *потуль буду поминаць, покуль порохом вочи не засыплюць* (изрека) и, на крају, 'најмања количина' - *ни пороха не осталось мне* [Носович 1870, 475].

нам да разматрамо ове идиоме као варијанте једног истог фразеологизма. Поред свега осталог, треба претпоставити и њихову међусобну генетску сродност.

Даби смо се уверили да је то тако, потребно је применити поступак који је Е. Бенвенист предложио у односу на «хомониме» *voler* 'летети' и *voler* 'красти'. Постојање макар једног контекста где је утврђена непосредна смисаона веза, приморала је познатог француског лингвисту да «хомонимију» *voler* 'летети' и *voler* 'красти' и са синхроне и са етимолошке тачке гледишта одреди као лажну [Benveniste 1954, 252].

За решавање задатака које смо поставили није толико важна етимологија лексема (речи) које чине фразеологизам, колико својеврсна «етимологија» - на нивоу смисла, тј. није толико суштинска општост формалне структуре, колико општост изворног смисаоног (семантичког) облика, општост изворног споја семема. Ето зашто ће потпуно различиту етимологију на нивоу смисла имати, на пример, пољски фразеологизми *mieć żalobę za paznokciami* 'имати прљаве нокте' (одговарајуће руском *носить траур по китајском императору*) и *tyje, co czarnego za paznokciem* [НКРР, 2, 838].

Треба признати да је проблем разликовања варијаната једног фразеологизма од другог повезан са читавим низом тешкоћа које се појављују и на синхронном, и на дијахронном плану, и захтевају посебно разматрање.

Други моменат који допуњава наша запажања над фразеологизмом са спојем *\*čьrto rodъ nogъtemъ*, јесу речи настале на основу овог фразеологизма. О низу речи које су се појавиле као резултат сажимања фразеологизма, таквих као *\*nogъtъ* (*нокат*), *\*čьrto* (*црно*), *\*sinъ* (*сињ*) 'ништавно мало', *\*nogъteвъjъ* (*ногтёвъий*) 'шкрт' већ је било говора. Њихово постојање и њихови ареали (географија речи) изузетно су важни за одређење карактера и хронологије самог фразеологизма. Али саме по себи те речи нам не дају основа да их вежемо за прасловенски период. Веома је могуће и врло је вероватно да су оне познијег порекла. На раније (прасловенско) порекло

сличних «сажетих» речи могу да указују други фактори - измена семантике речи, њен самосталан «живот» ван фразеологизма, њена географија - представљеност у неколиким словенским језицима (као најбољи случај - у језицима који се не граниче међу собом).

Таква стара, вероватно прасловенска реч, по нама је великорус. дијал. *ноготь*, која означава разне болести коња или крупне стоке. Ова је реч распрострањена на руском Северу, и једно од основних, вероватно најстаријих, њених значења јесте 'врста падавице, грчеви код крупне стоке, коња'. Упор. *нокоть* 1. 'врста падавице код рогате стоке': животиња изненада пада, заврће главу, грчевито удара ногама и ускоро издише; 2. 'коњска болест': отврдњавање капака од чега сузе очи; 3. злонамерна псовка *нокоть-те дери* ([Подвысоцкий 1855] - општеархангелски); *ноготь* 'краткотрајна сточна болест' (витегодски, каргопољски, петрозаводски), *нѣгтем захватила* (повенецки), синоним - *захребетница* 'сточна болест: гнојни чир који иде дуж хрпта краве или коња од репа ка глави' (олоњецки) [Куликовский 1898]; *ногти снимать* 'скидати коњима мрену с очију', *ноготь* 'разне коњске болести' (вологодски) [Дилакгорский 1902; Иваницкий 1883-1889]; *ноготь* 'грчеви код коња' ([Герасимов 1910] - череповецки); *ноготь* 1. 'коњска болест, отврдњавање капака, од чега сузе очи' (јарославски); [Балов 1893; Якушкин 1896], 2. 'чемер, грчеви код коња' ([Якушкин 1896] - јарославски); синоним *чемер* 'грчеви код коња' (јарославски) [исто]; *ногтѣм здуло* «ако се животиња надула и настрадала» ([Дьяконова 1896] - вјатски); *ноготь* 'коњска болест, грчеви' - *ехали всё ладно, вдруг лошадь легла да стала валяться, видно ноготь взял* ([Луканин 1856] - пермски); *ноготь* 'коњска болест: отврдњавање капака, од чега сузе очи' - *жеребенка ноготь давит* ([Опыт 1852] - томски); *ноготь* 'коњска болест, чемер' ([Потанин 1864] - томски); *ноготь* (*нокоть*) 'коњска болест, грчеви, колике' - *нокоть - это тоже болеть такá, лошадь когда больна, катается, никак не стоит* ([Словарь старожильческих говоров, 2] - томски), *ногтем вертеть* - «такo говоре сељаци када се стоци догоди природни напад» [Бурнашев 1843-1844]. А. К. Матвејев је, са себи својственом исцрпношћу и даром запажања,

забележио на Пињеги да је «старцима било познато 12 *ноката*»: *но́кот* 'коњска болест, грчеви' - «казивали су да од њега понекад помаже ако се крај коњског репа запали брезовина» (село Кеврола, Пињешки р-н, Архангелска обл.) [Матвеев]. Из овога је јасно да су *ноктом* могле бити називане различите коњске болести, али је, изгледа прва међу њима била смртоносна болест, праћена грчевима. Карактеристично је да је синоним за *ноготъ* у савременим северноруским дијалектима реч *чемер* (*ч'ѣмор*), која такође означава и 'нечисту силу, лесника'.<sup>16</sup> Није тешко досетити се да се реч *ноготъ* уместо *чемер* и томе сличног појавила на основу табуизације речи. Табуирајућа или «подметнута» (по терминологији .Д. К. Зелењина) била је реч која је првобитно означавала 'најмању ситницу', 'ништавно мало', 'скоро ништа'. Употреба подметнуте речи с управо таквом првобитном семантиком потпуно је разумљива. Упор., на пример, хипокористичке називе грознице: *мату́ха, ма́тушка, сестри́ца, добру́ха, подру́га, кума́, кумушка, песту́ха* (тј. 'дадилја'), *гостѣя* и сл. О старости (по свему судећи прасловенској) разматране пометнуте речи сведочи чешко дијал. *nehet* 'сточна болест која се јавља на слузокожи језика' - *má li nehet která kráva, at' se jí blínové semeno dává* [PSJČ], словач. *nohet* 'исто' [Machek 1968, 394], које одговара северновеликоруском. Наведени пример веома изразито сведочи о томе какву улогу може да игра фразеологија приликом утврђивања низа словенских етимологија.

Као трећи моменат, који проистиче из наших запажања над фразеологизмом са спојем *\*čьrno podъ nogъtеть*, може да се сматра могућност прегледавања појединих утврђених представа из историје (етимологије) појединачних речи. Тако руску реч *подноготная* у идиому *узнатъ подноготную* једва да треба, како је то претпостављао М. И. Михелсон и др., повезивати с

<sup>16</sup> Аналогна ситуација се прати и у бугарским родопским говорима где је *чѣмѣр* 'зао, волшебнички дух' [Българска диалектология, 2, 299]. Напоменућемо да је *чемер* 'стомачна болест' позната и јужноруским дијалектима. Подробнији материјал о тој речи в.: [Толстой 1993].

речју *подлинный* и сматрати да је првобитно било речи «о мучењима “под динникама” - батинама, прutom, и о чулању ноктију» [Михельсон, 2, 57]. Ова претпоставка о пореклу идиома *узнать подноготную* учврстила се под утицајем С. Максимова [Максимов 1955, 95], мада не постоје никакви специјални аргументи у корист тога да је овај идиом повезан са старинском техником мучења. Бугарско пак *познавам му и черното под ноктите* и др. (в. горе) сведоче да се рус. *узнать подноготную*<sup>17</sup> може приписати групи фразеологизама који су се развили на основу споја *\*сърто подъ ногѣтеъ*. Уосталом, у датом се случају с наше стране предлаже само још једна хипотеза о пореклу конкретног идиома *узнать подноготную*, будући да је такође могућа и својеврсна смисаона контаминација, тј. наслојавање «мучилачких представа» на стари фразеологизам, неповезан са целатским пословима.

Мање су хипотетичке реконструкције и историја фразеологизама који су се појавили на основу ванлингвистичких чињеница, предмета или представа, повезаних с најстаријом словенском материјалном и духовном културом (религијом, обредношћу и сл.). У овим случајевима се поступак реконструкције знатно олакшава, а њена веродостојност повећава. Таквим идиомима, рођеним на основу митолошких погледа, припада, по нама, идиом *\*ријанъ јакъ земја* (*\*ријанъ јакъ тати сѣра земја*), пољеско-белоруски *пјан јак зымн'а*, срп. *пијан ко земља*, *пијан ко мајка*, буг. (мак. ?) *пијан като земя* ‘мртав пијан, пијан као летва’, детаљније в.: [Толстой 1972].

Р. S. Нисмо разматрали примере типа *с ноготь* ‘величине нокта’, *с ноготок*, на пример рус. *мужичок с ноготок*, као конструкције другог порекла и друге врсте. Мала величина нокта у односу на читаво људско тело води у свести многих

---

<sup>17</sup> Женски род *подноготная* уместо, за носиоца савременог руског књижевног језика, очекиваног *подноготное* могао је да се јави у вези с општом тенденцијом губљења средњег рода у многим великоруским дијалектима, в.: [Высоцкий 1948].

људи ка томе да је поређење с *ноготок* и сл. готово универзално и распрострањено у многим језицима - индоевропским (на пример, у јерменском), туркијским и др. Чешки примери типа *ledva za nehet* и сл. су, изгледа, сажете варијанте за *nemít so by za nehet vlezlo* и сл. Најубедљивији примери сажимања су они који се срећу понекад међу несажетим фразеологизмима, као, на пример, украјински примери из Карпатске зоне, где је сав материјал картографисан.

Из материјала туркијских језика познат нам је пример који подсећа на разматране словенске: казашки *менің қара тырнағыма турмайсың* - 'не вредиш ни колико мој црни нокат' (саопшт. А. Нурпейсов). Њему је најближи ујгурски *сынык тырнағынада турмайды* 'не вреди ни сломљеног нокта', или *тырнағынада турайды* 'не вреди ни нокта' (саопшт. Е. Н. Наџип). У киргиском се понекад издваја 'бела линија уз корен нокта' - *тырмактын ағы*, при том *тырмактын ағындай да* у одричној конструкцији означава 'нимало, ни мрвице' [Юдахин 1965, 794].

Други подаци из туркијских језика које сам имао на располагању (сакупљени уз љубазну помоћ З. Б. Мухамедове, Г. Ф. Благове, М. М. Копиљенко и Т. М. Судник) наводе ме на закључак да се горе наведени казашки фразеологизам појавио независно од словенског, при том и као резултат другачијег семантичког развоја. Треба такође узети у обзир и семантику речи кара (гара), која може да означава не само 'црни', него и 'велики' и сл. Посебно је интересанто чувашко *чёрне хури вьрӑнне те ан хур* 'не ценити ни мало' (саопшт. Г. Корнилов).

Прво издање:

Н. И. Толстой. О реконструкцији праславјанској фразеологији // Славјанске језикознание. VII Међународниј съезд славистов. Доклады советской делегации, Москва 1973, 272-293.

## Бинарне опозиције типа десни - леви, мушки - женски

У последње две три деценије може се пратити пораст интересовања за етимолошке и семантичке везе речи, које означавају десну или леву страну, руку и сл. [Шайкевич 1960; Зечевић 1963; Толстой 1965; Успенский 1973; Толстые 1974], а такође и заинтересованост за везе парних појмова 'десни' и 'леви' с другим бинарним корелацијама и њиховим лексичко-семантичким и митолошким садржајима. У нашој их је литератури још 40-их година проучавао А. М. Золотарев, а затим су их, посебно у славистичком делу, подробније разрадили В. В. Иванов и В. Н. Топоров [Золотарев 1964; Иванов, Топоров 1965; Иванов, Топоров 1974], који су за древну словенску (општесловенску) културну традицију издвојили низ опозиција које, по оправданом мишљењу аутора, образују одређен «систем и повезаност основних обележја»: *леви - десни, женски - мушки, млађи - старији, доњи - горњи, западни - источни, северни - јужни, црни - црвени (бели), смрт - живот, болест - здравље, тама - светлост, месец - сунце, море - копно, зима - пролеће* [Иванов, Топоров 1974, 260-266].

Ове су опозиције биле издвојене на плану опширног, по територијалној и хронолошкој припадности различитог материјала (од афричких традиција гого и меру, затим сибирске кетске и бразилске бороро до старокинеске, инка и традиција Питагоре, Парменида, Хераклита и др.), што је објашњавано задатком типолошке анализе «система двојних класификационих обележја» утврђивањем јединствене схеме (таблице) подударности, и задатком одређивања места «древног словенског» система у оквиру шеснаест разматраних традиција. Осим тога, и у границама појединих конкретних система



(«древног словенског», или старокинеског и сл.), особито у нешто ширим оквирима, бинарне су се опозиције откривале на материјалу различог жанра, по обредној одређености, по функционалној усмерености и по ситуационој повезаности. То се објашњавало природном тежњом аутора да, како унутар једног посебног система, тако и у широким оквирима збира таквих система, открију универзалан карактер већине разматраних бинарних опозиција.

Поменути задаци били су у целини разрешени и црте универзалности набројаних двојних обележја испољиле су се веома јасно. Међутим, исти аутори су, за појединачне случајеве, пре свега за основну варијанту старокинеског квалификационог система и за случајеве ритуалне инверзије, истицали обрнуту семантику односа *десни - леви* и *мушки - женски* и низа других парних опозиција. Заиста, готово у свакој традицији постоје ситуације у којима се појединачне бинарне опозиције попуњавају другим садржајем, најчешће антонимним, супротним ономе који се фиксира у већини других. Ове се ситуације морају одређивати и посебно узимати у обзир. Постоје и традиције где неке од наведених опозиција нису релевантне или се једноставно не бележе. Тако, на пример, може да изостане просторна оријентација по принципу *десни - леви* (*десна рука - лева рука*), уместо ње примењиваће се оријентација по странама света.

Све ово сведочи о томе да су, осим задатака и покушаја одређења универзалности (или степена универзалности) мноштва појединачних бинарних опозиција потребна такође испитивања супротног својства - система бинарних опозиција у засебно узетој конкретној традицији, која припада једном етносу и једном синхронном пресеку.

Приликом истраживања посебног, појединачног система бинарних опозиција, треба одредити и то на који се начин остваривала узајамна веза парних опозиција унутар тог система. Формира ли се она у неком смислу посредним путем, на основу анализе фолклорних текстова, ритуалних радњи, забрана, заштита и сличних представа, или је пак непосредно обележавају носиоци народне културне традиције у одређеним ситуацијама и условима, у конкретним симболичко-се-

мантичким сферама. У првом случају носиоци традиције могу да не уочавају ту везу, или да је уочавају слабо, у другом се она јасно уочава и јавно прокламује. У сваком случају, поред расветљавања међусобног односа бинарних опозиција, важно је утврђивање односа различитих симболичко-семантичких сфера и ситуација.

У својству самосталног система бинарних опозиција типа 'десни' - 'леви', изабрали смо савремени српски народни традиционални систем. Његовом су опису, пре свега у циљу допунске илустрације, придодате чињенице из бугарске и руске народне традиције.

Већ се сам попис међусобно повезаних бинарних опозиција, откривених на српском материјалу, не подудара с оним који су В. В. Иванов и В. Н. Топоров навели и означили као «древни словенски». Српски је попис следећи: десни - леви, мушки - женски, добар - лош, жив - мртав, горњи - доњи, предњи - задњи, унутрашњи - спољашњи, близак - далек (домаћи - недомаћи), источни - западни, улазни - излазни, рани - позни, прав - крив, уздужан - попречан, лице - наличје, здрав - болестан, а такође сунце - месец, кућа - шума, непар - пар. Из пописа се види да се осам бинарних обележја понављају у српском и «древном словенском» списку (по Иванову и Топорову), док осам обележја нема у српском, али постоје у «древном словенском», а девет обележја која смо пронашли у српском не постоје у «древном словенском». Уз то се појављује питање о формулацији обележја и начинима њиховог испољавања, али о свему томе се може говорити после излагања и анализе самога материјала.

У српској народној традицији постоји седамнаест видова везе бинарних опозиција типа *мушки - женски*.

*1. Десни - леви : мушки - женски.* Ове две бинарне опозиције испољавају своју непосредну везу у многобројним ситуацијама:

а) У предсказивању пола будућег детета: (1), ако се плод у мајчиној утроби налази више на левој страни, дете је - женског

пола, ако је на десној - мушког ([Павловић Ј. 1921, 253] - Крагујевачка Јасеница). (2) Ако се дете у мајчиној утроби први пут покрене, или *заигра* с десне стране, оно је мушког пола, а с леве - женског ([Грбић 1925, 104] - Бољевац, Источна Србија). (3) Ако се трудна жена непосредно после тога када први пут осети трудноћу окрене удесно - родиће јој се дечак, ако пак улево - родиће се девојчица ([Dragičević 1907, 490] - Зеница, Централна Босна). (4) Ако се детету чмичак појави на десном оку, његова ће мајка родити дечака, ако на левом - девојчицу ([Радосављевић 1899, 367] - Поморавље, Србија);

б) У предсказивањима пола будућег јагњета: ако овца ојагњи клемпаво јагње, следеће ће бити женског пола уколико је клемпаво уво - лево, а мушког пола, уколико је клемпаво уво - десно ([Ђорђевић Д. 1958, 553] - Лесковачка Морава, Јужна Србија);

в) У предсказивањима пола будућег покојника (у погребним веровањима): (1) Ако покојнику остане отворено десно око, у кући ће умрети неко од мушкараца (мушког пола), ако остане лево, умреће нека од жена (женског пола) ([Кулишић 1940, 55] - Босанска крајина). (2) Ако је покојнику деснас нога краћа од леве, сматра се да ће у истом селу у скорој будућности умрети мушкарац (или дете мушког пола), ако је краћа лева нога - умреће жена (или дете женског пола) ([Грбић 1925, 243] - Бољевац). У другој српској етничкој зони - у Босанској Крајини - предсказања се изводе на исти начин, међутим, за полазно, основно обележје не узима се краћа, него дужа нога [Кулишић 1940, 55]. (3) Ако од три састављене свеће, које се пале на слави, брже гори десна, у породици ће умрети неко од мушкараца, ако брже гори лева - нека од жена, а ако брже гори средња - умреће домаћин ([Грђић-Бјелокосић 1896, 14] - Херцеговина);

г) У радњама после сахране покојника: ако су покојника (покојницу) возили на колима, та се кола извесно време не употребљавају, а у неким областима, на пример у Славонији, са кола се скидају точкови: десни точак, ако је умро мушкарац, и

леви - ако је умрла особа женског пола ([Vlahović 1972, 59] - Славонија);

д) У предсказањима линије сродства будуће невесте (у свадбеним веровањима): ако се чмичак појави на десном оку, удаће се нека од рођака по очевој линији, а ако се појави на левом оку - по мајчиној ([Грђић-Бјелокосић 1896, 158] - Херцеговина);

ђ) У погађању пола лица које се бави клеветатама, сплеткама (у веровањима везаним за свакодневни живот): (1) Ако «горе» образи или уши, значи неко те оговара или клевете. Ако при том још игра десно око или десно уво - клевете мушкарац, ако игра лево око или лево уво - клевете жена ([Ђорђевић Д. 1958, 547] - Лесковачка Морава). (2) Ако се на језику појави приштић с десне стране, онога коме се то десило клевете мушкарац, а ако се појавио с леве стране - жена ([Филиповић 1949, 188] - Високо, Босна);

е) У погађању пола лица које се бави навођењем болести, урока (у народномедицинским, враџбинским представама): ако вруће угљевље, бачено у воду, заплива удесно, значиће да је болест послао неко од мушкараца, а ако заплива улево нека од жена. У случају када угљевље зашишти и заврти се у месту, сматра се да је болесник нагазио на лоше место и од тога се разболео ([Милосављевић 1913, 265] - Хомоље, северо-западна Србија).

## II. Десни - леви : добар - лош.

а) У предсказивањима карактера будуће вести (у веровањима из свакодневног живота): (1) Ако неко погоди које уво некеме звони, добиће добар глас ако је звонило десно, и лош, ако је звонило лево уво ([Тројановић 1925, 31] - Србија). (2) Исто веровање познато је у упрошћеном облику: ако некеме звони лево уво, добиће лош глас, десно - добар ([Мијатовић М. 1909, 444] - Левач и Темнић, Централна Србија). (3) У црногорском племену Кучи се сматра да звоњење (зујање) у ушима предсказује вест која ће се ускоро прочути. Зато постоји навика да се пита: «Које ми у'о поје?», како би се добио одговор

«Десно на добар глас!», или другачији, пошто је то повезано с представом да зујање у десном уху предсказује добру вест, а да је зујање у левом предзнак смрти која мора да се деси на оној страни одакле се чује зујање ([Дучић 1931, 318] - племе Кучи, Црна Гора). Ово сујеверје указује на везу пара *bonus - malus* с паром *vivus - mortuus*;

б) У предсказивању карактера будућних догађаја: Срби у долини Јужне Мораве сматрају да десно око игра на добро (*игра на арно*), а лево на лоше (*игра на лоше*). Ако око дуго игра, крсте га десном руком и говоре: «Ако играш на добро, играј, ако играш на зло, престани!» ([Ђорђевић Д. 1958, 547] - Лесковачка Морава).

### III. Десни - леви : позитиван - негативан.

У гатањима о удаји (у предсвадбеним веровањима): Девојке за удају уочи Ђурђевдана равно подсецају две стабљике које расту из истог корена. Ако следећег Ђурђевдана десна стабљика буде виша, девојка ће се удати, ако пак виша буде лева стабљика - неће ([Мијатовић С., Бушетић 1925, 40] - Левач и Темнић).

### IV. Десни - леви : жив - мртав.

У предсказивањима исхода болести (у народномедицинским представама): Ако се знак - *белег* (крпица одеће оболелог) баци у воду сипану у чанак, па се три пута обрне и заплива удесно - болесник ће оздравити, а ако заплива улево - онда му нема лека ([Милосављевић 1913, 265] - Хомоље).

### V. Десни - леви : близак - далек.

У пресказивањима сродства будућег детета: ако се неком чмичак појави на десном оку, сматра се да ће му се родити близак рођак, ако пак на левом - родиће се даљи рођак ([Мијатовић М. 1909, 444] - Левач и Темнић).

## VI. Десни - леви : унутрашњи - спољашњи (домаћи - недомаћи).

У предсказивањима сродства (несродства) будућег покојника (у погребним веровањима): ако се чини да је покојнику, домаћину дужа десна нога, или има отворено десно око, умреће неко из куће (од ближњих), ако му је пак дужа лева нога или отворено лево око, умреће неко из села ([Кулишић 1940, 55] - Босанска Крајина). Упор такође Iб. Путем упоређивања V и Iб установљава се посредна веза између *ближњи - неближњи (сродан - несродан)* и *мушки - женски*. Уосталом она може да буде и непосредна, као што се види из следећег.

### VI A. Мушки - женски : унутрашњи - спољашњи.

У предсказивањима пола будућег детета (у порођајним веровањима): ако будућа мајка први пут осети своју трудноћу у кући, сматра се да ће се родити дечак, ако је осети ван куће, у дворишту и сл. - родиће се девојчица ([Мићовић 1952, 248] - Попово Поље). Аналогно: *код куће - ван куће* ([Павловић J 1952, 253] - Крагујевачка Јасеница). У суштини ово је опозиција означена у раду В. В. Иванова и В. Н. Топорова као *дом - не дом*.

### VII. Мушки - женски : горњи - доњи.

У предсказивањима пола будућег детета (у порођајним веровањима): ако жуманце јајета, стављено на ватраљ, пукне на упаљеном огњишту одозго - родиће се дечак, ако пукне одоздо - девојчица ([Павловић J 1952, 253] - Крагујевачка Јасеница). Ако на оку искочи чмичак, стрина ће да роди дете, при чему ће чмичак на доњем капку означавати рођење девојчице, а на горњем дечака ([Милићевић 1894, 190] - северозападна Србија, Шабац).

### VIII. Мушки - женски : предњи - задњи.

У предсказивањима пола будућег детета (у порођајним веровањима): ако је женина трудноћа више видљива спреда - биће дечак, а ако је видљивија од позади - девојчица ([Павловић J 1952, 253] - Крагујевачка Јасеница).

### IX. Мушки - женски : улазни - излазни.

У обреду прогона стоке кроз живу ватру: ако су стоку прогонили кроз живу ватру и ако су при том у својству ритуалних лица деловали близанци различитог пола, с именима истога корена (*Стојан* и *Станка*, *Милен* и *Милевка*, *Васиљко* и *Васка*), брат је стајао код улаза у тунел, а сестра - код излаза ([Тројановић 1930, 161] - Србија).

### X. Мушки - женски : уздужни - попречни.

У предсказивањима пола будућег покојника: ако се у току 40 дана после сахране покојника на гробу појави попречна пукотина, то је знак да ће исте године умрети још један члан породице, женског пола, док уздужна пукотина означава смрт још једног члана породице, мушког пола. Унакрсне пукотине, попречна и уздужна, предсказују општи помор деце у целом селу ([Милосављевић 1913, 257] - Хомоље).

### XI. Мушки - женски : лични - налични.

У предсказивањима пола будућег телета: ако на нову годину (*Мали Божић*) приликом извршавања ритуала који се састоји у томе да волу натичу на рог сакрални колач и он га збацује, колач падне лицем (*шаром*) на горе, краве ће имати мушки приплод (јунце), а ако падне обрнутом, наличном страном (*огњиштем*) - краве ће дати женски приплод (јунице) ([Пећо 1925, 371] - Босна).

XI A. Бинарна опозиција *лични - налични* може са своје стране да буде изворна за везу с опозицијом *добар - лош*. (в. II). Тако у новогодишњем обреду с волом дешњаком коме се на врх десног рога ставља сакрални хлеб (*ковртањ*) гледају како је

збачени ковртањ пао, и ако три пута падне лицем (крстовима) на горе - биће добро, у противном случају лоше ([Filipović 1969a, 139] - Босанска Посавина). \*

### *XII. Мушки - женски : рани - позни.*

При уздржавању од хране за време помена душе родитеља (у погребним веровањима): у Чисти понедељак (1-ог дана Великог поста) треба се уздржавати од хране до подне ако је умро отац, и од подне ако је умрла мајка. Коначно, неће се јести целога дана ако су умрли и отац и мајка ([Filipović 1969, 182] - Мајевица, Босна). Упор. бинарну опозицију *предњи - задњи* (VII).

### *XIII. Мушки - женски : непаран - паран.*

У обавештавању о смрти (у погребним веровањима): ако је умро мушкарац, његова се смрт оглашава с три удараца великог звона, а затим истим бројем удараца у сва звона; ако је умрла жена, њена се смрт оглашава на исти начин, али са два удараца. То је правило у православним црквама и манастирима на Балкану, нпр. у Алексинцу [Ђорђевић Т. 1938, 73; Тројановић 1925, 233].

**XIV.** Бинарна опозиција *источни - западни* може да се слаже с опозицијом *добар- лош* и да изражава то слагање.

У обреду припремања (кувања) панспермичког ритуалног жита на дан св. Варваре (4. XII по ст. кал.): ако жито почне да ври са истока или североистока, следећа година ће бити добра, родна и корисна за кућу; ако оно пак проври са западне или јужне стране, све ће бити супротно, тј. лоше ([Врчевић 1883, 14] - Црна Гора и Србија).

Посебну групу сачињавају тзв. посредна парна обележја. Обележје *мушки - женски* може да се не односи на човека, него на дрво и да се одређује по граматичком роду назива: муш. *грм, клен, орах*, жен. *буква, шљива, граница* и сл. С овим су повезане конкретне магијске радње. На пример, ако постоји жеља да друго дете буде мушког пола, кошуљу у којој је жена рађала



прво дете треба преко ноћи окачити на «мушко» дрво (*грм, клен, орах* и сл.), а ако за друго дете желе девојчицу, кошуљу треба окачити на «женско» дрво ([Милићевић 1894, 194] - Подгорина, северозападна Србија). Срби разликују два вида храста: *цер* (*Quercus cerris*) - «мушко» дрво и *границу* (*Quercus conferta*) - «женско» дрво. Обе врсте могу бити искоришћене у својству сакралног дрвета - бадњака. У том се случају разликују *мушки* и *женски* бадњак.

На тој основи јавља се спој опозиција:

#### *XIV А. Мушки - женски : источни - западни.*

У обреду бадњака: мушки бадњак се сече са источне стране, а женски «бадњачица» - са западне ([Костић 1965-1966, 200] - село Тропањ, Ресава).

Као други вид посредовања појављује се употреба ритуалног дијалога укљученог у обред који штити од смрти детета. Он се обавља у следећим приликама. Ако је жена рађала много деце, али су сва помрла, чине се враџбине да новорођено дете остане живо. Осим провлачења детета кроз обруч или колски точак и његовог троструког «нијања» ка истоку, бабица обавља још један ритуал. Она приноси новорођено дете прагу куће и три пута пита мајку: «Волиш ли сунце, ја ли месец?». Мајка, пак, која стоји сакривена иза врата, сваки пут одговара: «сунце!». Затим бабица пробуши детету десно уво и у њега уметне свилен кончић са сребрном парицом ([Милосављевић 1913, 94] - Хомоље).

На тај се начин појављује још једна веза бинарних опозиција:

#### *XV. Жив - мртав : сунце - месец.*

#### *XVI. Вино - вода : мушки - женски.*

Веза ове две парне опозиције видљива је из народне представе, која постоји међу далматинским сељацима, и у складу с којом мушкарац, који жели да му жена рађа дечаке, мора себи у чашу да сипа прво вино а после воду, а не обрнуто. Сакупљач

материјала А. И. Царић појашњава да Далматинци не одступају од овога ни под претњом смрти («ма да их закољеш») ([Ђорђевић Т. 1941, 47] - Далмација).

На крају, треба истаћи још једну посредну опозицију, фиксирану у изреци и у ширем клишираном тексту:

### XVII. Мушки - женски : кућа - шума.

Приликом рођења дечака се каже: «гора плаче, а кућа поје», а приликом рођења девојчице: «гора поје, кућа плаче». При том се такође каже: «Кад се мушко роди све се у кући до чивије обрадује, само се метла заплаче, а кад се женско роди, само се метла радује а све плаче» ([Нушић 1902, 122; Ђорђевић Т. 1941, 47] - Косово Поље). Бинарна опозиција *кућа - шума* семантички је блиска опозицији у *кући - изван куће (кућа - спољашњи простор)* и *унутрашњи - спољашњи* (в. VI А).

Овим је у принципу исцрпљен основни материјал који допушта издвајање седамнаест набројаних типова бинарних опозиција међусобно повезаних односима условљености, последичности и неизбежном реакцијом у семантички сродној сфери. Број примера и њихова географија могли би да се прошире на основу материјала садржаног у познатом тексту С. Зечевића «Десна и лева страна у српским народним веровањима» [Зечевић 1963]. Тако се опозиција *мушки - женски* открива у вези с оријентацијом *десни - леви* у српском свадбеном обреду на основу распореда за свадбеним столом учесника гозбе са стране младожење и младе (место зета, кума, свата итд.), а опозиција *жив - мртав* снажно се испољава у супротном уобичајеном - «левом» кретању кола, када се оно изводи за мртве. Уобичајено кретање је десно, тј. с лева на десно, или по сунцу (*на опосун*). Обрнутом кретању (*коло наопако*) колективне игре које означава помен покојника и представља посмртни чин (*коло за мртве*) посвећена је бројна литература, у којој основно место заузимају радови већ поменутог С. Зечевића [Зечевић 1966; Зечевић 1982, 94, 95]. Зато се ограничавамо само упућивањем на ове радове, али ћемо додати да је обрнуто кретање познато и у другим случајевима у вези са сахраном: Срби на поменима носе послужење с десна на лево

(на свадби, слави и обично - с лева на десно), прилазе гробу с леве стране, каде мртваца и гроб с десна на лево, носе надгробни крст на гробље на левом рамену итд.

Навешћемо, међутим, неколико примера који још нису уведени у научно разматрање, а који показују да сам мотив смрти или сна, мотив оностраног или хтонског света, захтева обрнуту, супротну «наопачке изврнуту» оријентацију. Међутим, овај захтев није категоричан, тј. он се не спроводи увек доследно и без одступања.

Тако се, на пример, «обрнута перспектива» открива у ситуацији погребног обреда у области Хомоља. Тамо је постојало веровање да ако приликом поласка кола или саоница с покојником во дешњак застане и не крене са својим парњаком, исте године у кући ће умрети и нека од жена, а ако застане леви во, умреће неко од мушкараца. Неко од укућана ће умрети и ако се волови заинате на раскршћу на коме поворка треба да застане, или ако не буду хтели да пређу преко реке или моста. Ако се на путу од куће спотакне во дешњак, умреће нека од жена, а ако се спотакне леви во - неко од мушкараца. Ако се оба вола спотакну истовремено, умреће домаћин, а ако се спотакну један за другим - умреће домаћица. Мукање волова наговештава смрт, али не блиских, него даљих рођака ([Милосављевић 1913, 246-247] - Хомоље).

Позитиван, потврдан карактер обележја «леви» означен је у следећем српском народном веровању: кад сан дође човеку који лежи на левој страни, сан има већи значај, тј. пре ће се остварити ([Мијатовић М. 1909, 443] - Левач и Темнић).

Оваква обрнута семантика је у многоме, али не у свему, карактеристична за старосрпске (а такође и староруске) «Трепетнике», текстове који садрже предсказања на основу подрхтавања (*трепета*) појединих делова људског тела, на пример: «Аще ли чланови десніа страни потрешцуть досажденіе кажеть. Аще ли чланови левіа страни потрешцуть, благо кажеть» - или: «Аще езыкь десніа страни потрешцеть, пѣчаль кажеть. Аще езыкь левіа страни, благопшѣствіе кажеть» [Сперанский 1899, 70]. Ово смо питање делимично разматрали у

раду [Толстые 1974, 42-44], а нашло је место и у једној књизи В. В. Иванова и В. Н. Топорова, али у принципу захтева специјално истраживање у вези с општом анализом симболичких особености словенске апокрифне традиције.

С овом традицијом и општом хришћанском симболиком повезане су и представе о томе да десно од човека стоји невидљиви анђео, а лево - ђаво. Богомилски дуализам се у целини градио на супротстављености и равноправности ова два начела. Али само веровање да анђео стоји с десна, а ђаво с лева, не треба обавезно повезивати с богомилством. Срби сматрају да сваки човек има свога анђела који га чува од зла и свога ђавола који га наводи на зло. «Анђео стоји човеку на десном рамену, а ђаво на левом. Кад човек чини добро, анђео се весели и крилом својим хлади човека по образу, а ђаво се тада мршти и љути. А кад човек стане да греша, анђео се сневесели и плаче, ђаво пак све подиграва од радости и пркоси анђелу говорећи: “Е, мој је! Мој је, мој”» [Милићевић 1894, 49]. На основу овога мотива појавио се цео низ других, сродних народних представа, као што је следећа, забележена у Грузи у Шумадији: «Кад ватра неће да гори или пиште дрва, онда то предсказује да кућа има непријатеља. У овом случају треба плунути на леву страну од ватре, да се отера ђаво» [Петровић 1948, 360]. У области Сврљига се сматра да је човеку који иде непознатим путем и нађе се на раскршћу, увек боље да даље пође десним путем, зато што је десни - анђеоски (добар, срећан), а леви - ђавољи (лош, несрећан) [Васиљевић 1897, 189]. Могло би да се наведе још неколико примера и из књижне, црквене традиције у вези с десном руком, којом се врши крсно знамење, са симболиком крсног знамења (о објашњењу ове симболике од стране протопопа Авакума већ смо имали прилике да пишемо, в.: [Толстые 1974, 43-44], иконографијом православних светитеља, међутим ово питање, више од других, треба да буде предмет посебног подрбног истраживања.

У целини, пак, веза ових бинарних опозиција може да се присаједини типу II: десни - леви : добар - лош (са семантичким варијантама *праведан - неправедан, срећан - несрећан*).

Истој овој групи, са секундарним значењем *добар-лош*, могу да се прикључе примери с радњама у којима први корак (или корак преко прага) мора ради среће да се обави десном ногом, а било која радња - умивање, храњење детета и сл. - десном руком, десном дојком и сл. Корак левом ногом и радња левом руком и сл., имали би, по архаичним српским народним представама, обрнут, негативан карактер, тј. водили би у несрећу. У већини случајева ова веровања су повезана с магијом првог дана, или прве радње. Тако «полазник» (обредни гост који доноси срећу) треба на Божић да прекорачи праг десном ногом, а полазник може да не буде мушкарац, него во «дешњак» (десни у јарму); невеста која први пут ступа у младожењину кућу треба да прекорачи праг десном ногом, а човек који полази на далек пут треба десном ногом да учини први корак; обувајући се ујутру, треба прво обути десну ногу, а затим - леву; облачећи се, провући прво руку кроз десни рукав, а затим - леви, ногу - кроз десну ногавицу, а затим - леву; бришући се после умивања, обрисати прво десну руку, а затим - леву; на крају, жена која почиње да храни своје дете треба прво да му да десну дојку, а затим - леву и сл. [Зечевић 1963, 199, 200; Lovretić 1897, 186].

Ради очувања и стицања среће у српским народним представама се сматра да је неопходно избегавати парни број за мноштво предмета: «Не ваља уносити у кућу тако број дрва, никад се не належе тако број пилића и друге живине, не ваља да буде тако број сватова итд.» [Филиповић 1949, 207]. У овом случају се уочава веза двеју бинарних комбинација *непаран - паран* и *добар - лош*. Ова се веза у низу случајева усложњава допунским семантичким и функционалним моментима, чије се разматрање, међутим, не односи непосредно на наш основни проблем. Тим пре што су у савременој употреби многе од набројаних представа и њихових веза, да и не говоримо о другима, које овде нисмо навели, делимично или потпуно десемантизоване и имају или карактер навика, или табуисаних радњих типа оних које су познате у нашем свакодневном животу: не сме се пружати лева рука, не сме се поклањати паран број цветова и сл. «Етимолошка» десемантизација и

транссемантизација, тј. промена значења, одражава се у низу фразеологизама типа срп. «устао на леву ногу», рус. «встал с левой ноги», рус. «сделать левой ногой» и тл. Деетимологизовале су се у словенским језицима и дијалектима и речи *dexter - laevus*, створене на семантичком основу опозиције *bonus - malus*. Такве су словенске \**pravъ* - исконски 'прав, раван', 'поштен', 'добар', а затим 'десни'; \**krivъ* исконски 'искривљен', 'лош' (упор. *кривда*), затим 'леви' и др. (детаљније в.: [Толстой 1965, 135-140]).

Рад који смо обавили, иако заснован на чињеницама узетим из значајног броја прегледаних извора, има ипак прелиминаран а не коначан карактер. Тешко је јемчити, посебно у условима рада ван српских библиотека и архива, пре свега за целовитост прегледаног и сакупљеног материјала, а затим и зато да је штампани и чак архивски материјал који смо имали, одразио сву пуноћу чињеница српске народне традиције. Тако је, на пример, могуће претпоставити да у српским народним веровањима мора да постоји бинарна опозиција *здрав - болестан*, повезана с опозицијом *десни - леви*. О томе сведочи чињеница забележена у суседној, македонској традицији. У области Ђевђелије сељаци су претпостављали да играње левог ока предвиђа болест, а десног - здравље, добробит (*на árно е*) [Тановић 1927, 247]. Није искључена могућност да у српској традицији постоји и опозиција *старији - млађи*, повезана с паром *десни - леви* или било којим другим.

Осим парова *здрав - болестан* и *старији-млађи*, који су у табели двојних опозиција В. В. Иванова и В. Н. Топорова обележени као «древни словенски», ми у српској традицији нисмо открили, у непосредној или посредној вези с другим паровима, парове: *јужни - северни*, *црвени (бели) - црни*, *светлост - тама*, *небо - земља*, *ватра - вода*, *земља - вода*, *копно - море*, *пролеће - зима*, такође наведене у поменутој табели. Треба напоменути да је сам карактер парних опозиција *небо-земља* или *ватра - вода* другачији од карактера бинарних опозиција *десни - леви* и *мушки - женски*. У првом се случају открива корелација стихија (*ватра - вода*), просторних сфера (*копно - море*) и сл., у другом - корелација квалитативних или

односних обележја. Ове корелације су принципијелно различите и та се разлика одређује не само и не толико логички, колико истраживањем фолклорно-етнографског материјала конкретних система (тачније, подсистема) народне културе. На материјалу који смо размотрили, други тип корелација не открива такав вид повезаности, које су карактеристичне за први тип и које смо описали. То покреће питање о карактеру и разноликостима семиотичких бинарних представа, који би требало размотрити одвојено, у посебном раду.

Изложени материјал показује да највећи број веза имају две бинарне корелације, по оријентацији у простору и по полу: *десни - леви* (6 веза) и *мушки - женски* (10 веза). Саме су ове бинарне корелације узајамно повезане и могу се сматрати основним.

Основна просторна оријентација *десни - леви* повезана је с другим просторним обележјем: *унутрашњи - спољашњи* (IV) и с обележјем *близак - далек* (V), али већ не у просторном, него у средничном односу.

Интересантно је да су друга просторна обележја: *горњи - доњи* (VII), *предњи - задњи* (VIII), *источни - западни* (XIII), а такође и *улазни - излазни* (IX), *уздужни - попречни* (X) - повезана с паром *мушки - женски*. Овде треба убројати и пар *кућа - шума* (XVII), повезан с корелацијом *мушки - женски*.

Пар *мушки - женски* у вези је и с паром временских обележја *рани - позни* (XII), и с паром бројевих (цифарских) обележја *непаран - паран* (XIII), и на крају с митолошки важном опозицијом *лични - налични* (XI) и с опозицијом *вино - вода* (XVI).

Бинарна просторна опозиција *десни - леви* повезана је с квалитативним опозицијама *добар - лош* (II), *позитиван - негативан* (III), *жив - мртав* (IV).

Тако се изван везе с опозицијом *десни - леви* и *мушки - женски* налазе само два пара опозиција: парови *жив - мртав* : *сунце - месец* (XV) и *источни - западни* : *добар - лош* (XIV). Као

што се види из горе наведеног материјала, они корелирају с два основна опозицијама преко бинарних веза десни - леви : жив - мртав (IV) и мушки - женски : источни - западни (XIV A).

Ако би се у својству осовинске везе узела обележја до-бар - лош, створиће се по саставу невелико, али у смисаоном односу прилично компактно семантичко поље: добар - лош, десни - леви, источни - западни, лични - налични. А ако би се набројали само други чланови опозиција, добиће се низ: лош, леви, западни, налични. У вези с тим могао би се извести низ чисто лингвистичких запажања, која би потврдила ову везу. Упор. макар руске примере *левая сторона* 'наличје', *левая работа* 'лош посао', дијал. *левый* 'ђаво' и сл.

Зауставићемо се на кратко на анализи обреда, ситуација и услова у којима се откривају и експлицитно, а не имплицитно изражавају везе које нас интересују. Сви ти услови и ситуације могу се поделити на обредне и свакодневне. По другом параметру, они се такође деле на две групе: пре свега на знамења, појаве уочене *ante factum* на основу којих се могу погађати, предсказивати, будући резултати (пол детета, пол покојника итд.) и, на другом месту, на радње које се обављају *post factum*, зависно од резултата онога што се десило (скидање десних или левих колских точкава, двојно или тројно ударање у звоно у складу с полом покојника и сл.). Надзор над знамењима и предсказивањима *ante factum* обавља се, по правилу, у периоду обављања других обредних радњи или уочи тих радњи, док се радње *post factum* могу сматрати завршним радњама самог обреда.

Веома је занимљив и карактер обреда, тачније, обредног времена, обредног доба, када се откривају везе семиотичких бинарних опозиција које нас интересују. То су, по правилу, функционално «прелазни» обреди, који, у складу с архаичним народним представама, обезбеђују прелаз из једног стања у друго (по, у науци прихваћеном француском термину *rites de passage*). Најчешће су се, како се види из наведених примера, предсказивања вршила у време пред порођајним обредом, у време трудноће или порођаја (Ia, б, VI, VI A, VII, VIII), пре



погребног обреда, после агоније (Iв, X), у неким случајевима за време свадбеног обреда (Iд, VI) и уочи Нове године, првог дана Нове године (XI, XI А). Али предсказивања или «расветљавања» могу да буду обављена у време бајања или магије, чији је циљ разјашњавање разних околности или исхода болести и сл. (Iж, IV), и на крају у свакодневним животним приликама и у необредно време (Iе, IIа, б, III).

Предсказивања у свакодневним условима повезана су готово искључиво с «треперењем» («игра») ока или звоњењем (зујање) у ушима.

На крају, у једном се случају веза открива у распореду лица која учествују у обреду (IX).

Све ове чињенице учвршћују нашу представу о томе да су везе семиотичких бинарних опозиција дубоко сакралне и да се откривају пре свега у обредима који се обављају у преломном, граничном, «међашном» добу човековог живота, ређе - људског друштва, као што се и у преломном, «међашном» добу дана, најчешће у зору или сумрак, обављају бајања и ритуалне радње које их прате. Узајамне везе семиотичких бинарних опозиција испољавају се у ограниченим, превасходно ритуалним условима, у оквирима оквирима одређеним временом, местом и лицима, блиским овим или оним ситуацијама. Те су ситуације строго ограничене и ван њих се описане митолошке представе или неутралишу, или се уопште не испољавају. Таква ограниченост и постојаност граница функционисања размотрених представа и њихових веза потврђује се веома сличним, често истоветним с изложеним, материјалом сродних, пре свега словенских традиција. Али би такво упоредно проучавање требало да буде предмет посебног рада.

Ограниченост сфера функционисања размотрених бинарних опозиција побуђује сумњу у то да је целокупан систем словенских митолошких представа утемељен на основним садржајним двојним супротностима, сличним размотреним, како је то изложено у тексту «Славянская мифология» В. В. Иванова и В. Н. Топорова, објављеном у другом тому књиге «Митови

народа света» [Иванов, Топоров 1982, 452, 453]. Треба претпоставити да је структура старих словенских схватања и словенске митологије далеко сложенија и „од много више планова него што често претпостављамо.

Прво издање:

*Н. И. Толстой. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый - левый, мужской - женский // Языки культуры и проблемы переводимости. Москва 1987, 169-183.*



Други део

## ОБРЕДНИ ЈЕЗИК



## Из «граматике» словенских обреда

Сваки обред може да буде представљен као одређен текст, тј. као некакав редослед симбола, изражен помоћу обредне синтаксе.

Увођење појма обредне синтаксе предвиђа и појам обредне митологије, тј. појединачних облика (и значења) обредних симбола.

Обредна синтакса и обредна митологија условљавају неопходност да се у обредном језику такође разграниче и обредна синтагматика и обредна парадигматика. Парадигматика и синтагматика се односе на план изражавања обреда, а план садржаја обреда обухвата значењску страну обредне митологије и обредне синтаксе. Сфери парадигматике припадају регистрација појединачних симбола, утврђивање система њихових облика, опис њихове формалне стране и њихов међуоднос на истом формалном плану, тј. на плану изараза. Што се тиче плана садржаја, он у обреду, тачније у његовим појединачним беокупима, није увек довољно јасно и упадљиво изражен. То се може рећи за један или други симбол појединачно, као и за низ симбола, узетих у целини. При том, сфери семантике, сфери значења, блиска је функционална сфера, сфера функционалне усмерености, која се не издваја лако од значења или смисла у широком поимању те речи, исто као и моменат резултативне усмерености. Али о томе ће тек бити говора.

За сада ћемо истаћи принципијелно важну чињеницу: обредни симбол може бити изражен у три основна облика: реалном (предметном), акционалном (делатном) и вербалном (говорном). Међутим, ови се кодови или «језици» у свакоднев-

ном узусу, у општењу, нису употребљавали и не употребљавају се истовремено (с ретким и веома делимичним одступањима), они се прекодирују један на други, «преводе», пошто практично у комуникацији људи користе само један код, а не све истовремено.

Особеност обредног «језика», за разлику од обичног језика, управо је та разнокодираност, изазвана општом тенденцијом ка максималној синонимности, ка понављању једног истог смисла, једног истог садржаја на разне могуће начине. У развоју различитих обреда, или облика једног те истог обреда, основна покретачка снага се може видети управо у стремљењу ка умножавању разних облика, синонимних облика једног истог смисла<sup>1</sup>, ка својерсном низању појединих облика. Све то

<sup>1</sup> Као и синоними у језику, синонимски симболи у обреду не могу да буду, или врло ретко бивају, апсолутни. И не само то, симболички синоними уопште, по правилу, на језичком нивоу уопште нису такви. Као пример низања мноштва синонима могу да послуже апокрифски спискови имена Христа и Богородице. Имена Христа: «А се имена Господина числом ѿѿ (72), да еже ихъ имать и носитъ съ собою частно Ѡ всакого зла избавленъ бѣдетъ: Власть, Сила, Слово, Животъ, Милость, Любы, Мѹдрость, Ѡ Сотиръ (Спаситель), Пандократоръ (Сведржителъ), Параклитъ (Утешитель), Свѣтъ, Трапеза, Пастыръ Овче, Камень, Пѹтъ, Домъ, Риза, Цвѣтъ, Основане, Глава, Чистъ, Женикъ Владыка, Истина, Сынъ Чловѣчески, Сманѣилъ, Начало, Първоро денни, Месни, Царъ Вышнии, Исусъ, Хлѣвъ небесни, Отыць, Творецъ, Савлаѿ, Кириосъ, Светын дѹхъ, Милосърдин, Застѹпникъ, Вожда, Сълнце, Христосъ, Исцѣлителъ, Благоотровни, Милостивни, Предвѣчни, Атанасосъ (Бесмртни), Создатель, Агнецъ, Левъ, Телецъ, Овразъ, Слава, Дзъ есмь, Бже есмь, Правда, Источникъ, Оѹста истина, Радость, Начальникъ, Блеонъ, Иерен, Пророкъ, Дверъ, Вѣчни, Оправдане, Богъ, Тронца неразделнаа, Царъ надъ всеми царн», или «А се имена пресветые Богородице, числом ѿѿ (72) - Коупина, Жезлъ, Корень, Земла светая, Югъ, Камень, Маслина, Кивотъ, Престолъ, Дверъ, Снонъ, Мати, Носило, Одръ, Свитокъ, Книга, Клеци, Дѣва, Пророчица, Царица, Искрениа, Невѣста, Сестра, Вертоградъ» итд., укупно 72 назива-символа, в.: [Novaković 1884, 57-66]. Наведене српско-црквенословенске апокрифске текстове, коришћене у апотропејске сврхе (фиксација текстова - почетак 16. века), било би интересантно упоредити са полеским (пинским) поетским именима

сведочи о прилично сложеној морфологији и својеврсној синтакси обреда, о тростепеној (трослојној) парадигматици и вишепланској (упоредној) синтагматици обредних симбола. Низање обредних симболичких облика једног те истог значења блиско је «гомилању истоврсних функција и дејстава» у бајци, које је својевремено истакао А. И. Никифоров [Никифоров 1928, 175]. Резултат овог низања је у многومه прилично лака позајмљивост појединих облика из других обреда, релативно слободна замена једних облика другим (ова слобода је различита у разним обредима) и не ретко изостављање појединих симболичких облика - њихово скраћивање. На основу овога је у многим случајевима тешко говорити о сиромашењу («паду»), или о богаћењу («цветању») облика појединачног обреда, као што је тешко применити појам прогреса или регреса на развој језичких облика.

Све речено захтева појашњавање на материјалу. Изабраћемо структурно најпростији пример: обред батинања граном (шибом, пругићем)<sup>2</sup>.

Чувени познавалац кашупског народног живота и језика Бернард Сихта описао је у свом речнику обред шибана, који се обавља другог дана Васкрса (у понедељак Светле недеље) и који се зове *dëgusë* (или *díngusë*, *dáqgusë*, *dëgus*, *díngus* - различито по дијалектима). Момци узимају у руке клекин прут или

---

(терминима) женика и невесте, забележеним у поетским народним текстовима из збирке М. В. Довнар-Запольског: женик - чорон ворон («гавран»), ветрик, голубок, зеленесенький дубок, месец, селезень («патак»), соболь («самур»), сокол, соловейко, сыр; невеста - былина («стабљика»), калина, тополина, пчела, хмара («облак»), дождик, речка, щука, пава («пауница»), црна галочка («црна чавкица»), голубка, заўзулька, зорка, имлица, кленова листына, куна, конопелька, курка-рабушка («шарена кока»), ласточка, метелка, мурашка («мравић»), перепелка («препелица»), пролисочка, рожа, реченька, сонейко, тетерка («тетребица»), утонька («утвица»), в.; [Довнар-Запольский 1895, 196].

<sup>2</sup> Нека горе изложена мишљења и постулате илустровали смо у раду «К реконструкции древнеславянской духовной культуры...» [Толстые 1978а].



гранчицу (шибу) брезе и њима шибaju девојке и младице, изговарајући при том: *dëgu, dëgu jastra* (с. Рева), или *dëga, dëga mąsa* (с. Мости), или *dëgu, dëgu jaja* (Средња Кашубија), *dëgu, dëgu po dva jaja, a чо не да, tego prają* (Сев. Кашубија), *dëga dëga po dva jaja, не хса chleba, leno jaja* (с. Стшебелино), *dingu, dingu kopa jāj, не хса plącka, leno jāj* (с. Забори). Истом се речју именује други дан Васкрса, када се обавља обред, а клекина шибa или свежањ брезовог прута такође се називају - *dëga, dëgusa, dëgus, dëguska* и сл. Трећег дана Васкрса код Кашуба се овај обред изводи на исти начин, мењају се само пасивна и активна страна: девојке и младице бију младиће, а не обрнуто. У том се случају он зове *zëvčëcë dëgusë* девојачки дегуси» ([Sychta, 1, 193] - с. Забори, Гохи, Верблиња).<sup>3</sup>

Ударање шибом може да пропраћа једноставан узвик *dëga!*, или *dëgu!*, *digi!*, *dingu!*, *daqgu!* Овај узвик јесте вербални синоним обреда. Његов реални (предметни) «синоним» биће клекина или брезова гранчица (различито по дијалектима), а акционални (делатни) симбол - ударање. Смисао обреда, а такође и трију наведених симбола, који чине овај облички најједноставнији обред, није тешко открити, ако се обратимо значењу речи *dëga* и њеним изведеницама у савременим кашупским говорима. Ово је редак и архаичан случај, када вербални симбол има исту семантику као и необредна реч. У поменутом речнику Б. Сихте глагол *dëgovac*, свршени вид *zdëgovac* (варијанте *daqgovac, dingovac*) осим значења «ударати шибaма на други или трећи дан Васкрса», значења релативно

<sup>3</sup> Појашњавамо поједине речи из наведених примера: *jastra* - «Васкрс», *mąso* «месо», *ргас* «ударати», *leno* «само», *zis* - «данас», *plącka* «лепиња». «Девојачки дегуси» су нешто као обрнути обред. Ови типови обреда су мало проучени, али су они блиски «пародијама на обред», које могу да се обављају као закључни део читавог обреда. Такав је, на пример, источнопољески (с. Жажовичи, Мозирски рејон) свадбени *xвіст* (реп), где улоге младожење и невесте изводе старац и старица, певају се одговарајуће помало непристојне песме итд.

позног и повезаног с описаним ритуалом, има још неколико значења, од којих је за нас посебно интересантно *zděgovac* «оплодити» (сагласно «обременити» и сл.), упоредо са *zděgovac* «много појести» и сл. Значење «снага оплођења», «снага рађања» и сл. одражава се и у другим словенским језицима, где рефлекси прасловенског \**dęga* могу да значе: руск. *дѣг* «раст», *дѣгльѣй* «снажан, моћан» (упор. *дѣжѣй* с другим вокализмом), *дѣгло* «семене жлезде код риба», *дѣга* «кожни каиш», словеначки *dęga* «врста ремена, каиша» (упор. познату симболику р е м е н - с н а г а и «снага» ↔ «ремен»)⁴.

Обред, уобичајен код Кашуба на Васкрс, може да буде пропраћен другим добро познатим симболичким радњама - даривањем јаја, као што се види из понеких, горе наведених вербалних обраћања. Сама та обраћања понекад подсећају на формуле захтева или «изнуђивања», уобичајених приликом врачања код Словена и сл.: «...а хто н'е да, тего праја(н)». То је резултат извесне «деритуализације» (демитологизације) формуле, њеног осветовљења или обичајења, давно фиксираног у низу календарских обреда. Па ипак, јаје остаје изразит симбол плодности, снаге рађања, снаге будућег живота. То је још један реалан (предметни) синоним који прати обред.

Могућности ширења синонимике обреда су знатне. Понекад чак није реч о појави новог симбола синонима, већ о подвлачењу семантике симбола, његовој већој «семантизацији» (за разлику од честог догађања процеса десемантизације). Тако је такође код Кашуба у неким селима (Славошино, Верблиња) Б. Сихта забележио следеће радње с брезовим прућем. Пруће за «дингус» стављало се до рока иза пећи у воду с пепелом, да би пред Васкрс отворило пуполке и пустило листиће (они су се такође звали *dingus*). Ова радња још није обредна, али би се при одређеним условима могла претворити у такву.

---

⁴ Детаљније значење и географију речи \**dęga* у словенским језицима в. [Толстой 1977].

На крају, сам обред «дингуса» показује тенденцију ка својој ширењу. Б. Сихта наводи још један термин *dëgovane* «откуп у виду јајета или комада освећене лепиње, који «издеговане» (ишибане) младице и девојке дају «дегарима» (момцима који их шибају)». Ако би овакав чин био обавезан у свим случајевима, он би постао компонента разматраног обреда.

Потребно је рећи још неколико тривијалних, па ипак неопходних речи о самим вербалним, реалним и акционалним обредним симболима, тј. обредним речима (формулама), предметима и радњама, и о њиховом односу према поменутима ванобредним моментима. У већини случајева, исте оне речи, предмети - шибје, пруже, и радње - батинање, шибане, могу бити и бивају необредне. Шибом се може казнити дете, момче, и при том ни сам предмет којим се спроводи казна, ни само ударање - кажњавање, неће бити обредни, тј. ритуални или чак сакрални.

Моменат ритуалности, сакралности, остварује се сврсисходношћу (телеологичношћу) вербалне, предметне и акционалне манифестације и регламентацијом времена, места и дејствујућих лица обреда. Слична усмереност с прилично јасном представом о адресату, о функционалној сврсисходности обреда и прецизно установљеном месту (нпр. црква) и времену (годишњем, дневном) извршавања обреда открива се у црквеном богослужењу. С формалне и функционалне стране овде се може видети, ако се има у виду и карактер народне обредности, однос близак језичком код народа грчко-словенског културног ареала, (тј. код православних Словена - *Рах Slavia Ortodoxa*) - књижевног, прилично строго нормираног језика (рецимо црквенословенског) и језика мало нормираног, или готово ненормираног, народног, дијалекатског говора, дијалекатске стихије. Оваква паралела језика и културе већ је навођена. Обредност и религија су такође елемент културе, мада религија у целини може истовремено да буде и ван ње, или пре над њом.

У конкретном разматраном крајње једноставном случају постоји елемент регламентације времена - други (или трећи) дан Васкрса (овде је народни обред потчињен «књижној»

темпоралној цикличности). Рекло би се да постоји, мада не и јасно изражен, (или описан) и елемент детаљизације места (поред цркве, или тамо где се окупља младеж?) Што се учесника тиче, они су прилично јасно одређени по узрастним и полним параметрима. Осим тога, у нашем су обреду строго одређени и субјектно-објектни односи. Управо се због тог, мада не и само због тог параметра (будући да постоји још и временско обележје - трећи дан Васкрса), обичан «мушки» *dëgus* разликује од девојачког - *zeščëcego dëgusa*. Овај би обред, изведен у друго време, био тек имитација или играње обреда, исто као што би његово извођење у шуми, или на морској обали (изван насеља) (и тим пре у недоговорени дан) било то исто. А поготово би такво играње обреда било када би га изводила мала деца<sup>5</sup>

Близу кашупском «дегусу» је пољески обред бијења врбом на Цвети. Овај је обред прилично широко распрострањен код Словена и неких суседних народа, али у датом случају нас не занима његова географија, већ његова основна структура и зато бирамо један дијалекатски пример, који смо записали 1975. године у селу Дубровици (Хојницьки рејон Гомељске обл.).<sup>6</sup>

После литургије на Цвети, на којој се освећује врба, деца су обично истрчавала пред жене које иду из цркве и носе врбу, узвикујући: - *Ц'ўтка* <тетка>! *Хацця* <макар>! *менé вербóю набéй!* <овај текст још није обредан, па је зато факултативан и може да се различито варира>. Жене бију децу врбом говорећи, тачније бајајући:

<sup>5</sup> Слична играња обреда, која често представљају обучавање обреду, бележе се, на жалост, врло ретко, готово се не изучавају, али су, свеједно, позната у словенском свету, в. [Левина 1928, 201-234]. Ј. Н. Шчапов је недавно скренуо пажњу на место у Домостроју, где се саветује да се за ћерку од детињства припреми посебан сандук, да би се у њему постепено скупио мираз [Ј. Шапов 1978, 437]. Године 1974, у Пољесју у селу Симоновичи (Дрогичински рејон Брестске обл.) А. А. Климчук ми је причала да је, као девојчица, научила нарицање за покојником и обављала га у неодговарајуће време, вежбе ради.

<sup>6</sup> Приликом публикације дијалекатских текстова у угласте заграде су стављена појашњења или реплике сакупљача.

*Вербá бье, не я бью.  
За тѣждзень Велигдзень.  
<за недељу дана је Васкрс>.  
Будзь багáты як земля  
И здарóвы як вода.<sup>7</sup>*

За разлику од кашупског обреда «деговања», ударање се не врши брезовим прутом, него врбовим, не другог (или трећег) дана Васкрса, већ на Цвети (по црквеном календару на Улазак Господњи у Јерусалим), не ударају младићи младице и девојке, већ жене децу, а уместо узвика «dęga! dęga!» постоји читав текст, који као да појашњава смисао радње.

Овај текст недвосмислено говори о ритуалности ударања («не я бью - верба бье»), - онај који бије овде је посредник (актор), не бије он већ врбова сила (упор. ниже српски *врбово*). У њему је означено и време - најсакралније («Велигдзень»), а време обављања обреда је седмицу пре њега (последња недеља поста). На крају, текст садржи басму плодности - богатства («као земля») и чистоће, здравља («као вода»). Смисао ова два поређења мора се разматрати посебно, а сада је довољно подвући да се с појмом плодности и чистоте у вербалном тексту спајају појмови земље и воде.

Синтагматика пољеског обреда је, тако, нешто сложенија (на вербалном нивоу) у поређењу с описаном кашупском. Али, за општа запажања о структури обреда суштинско је друго: појединачни елемент обреда, на пример вербални клише «буди богат као земля, буди здрав као вода», или ударање (врбом, брезовим прутом, клекином граном, штапом) може да се користи у другим обредима и при том, по

---

<sup>7</sup> Овај смо пример у вези са симболиком в о д е р и б е подробноје разматрали у тексту «Заметки по славянској фразеологији. *Здрав као риба*» [Толстој 1977а].

правилу, у опширнијем тексту, у тексту са сложенијом синтагматиком.<sup>8</sup>

Тако формула

*Будь весела (весельй), як весна,  
здорова (здоровий), як вода,  
богата (богатий), як земля.*

може бити употребљена и употребљава се у свадбеном обреду, и то у оном његовом делу када се обављају припреме за венчање (или за прву брачну ноћ). Она се изговара на име младе или младожење у својству поздрава, када млада (или младожења) позива рођаке или суседе на свадбу. Исти текст понављају позвани приликом доласка на свадбу, додајући понекад: «Нехай тебе Бог благословить!» (с. Каров, Сокаљски рејон Љвовске области; саопштио 1977. г. И. И. Матвијас по речима своје мајке).

Формулу која нас занима међу првима је, вероватно, забележио у свадбеној песми А. Л. Метлински средином XIX века у Овручу (Пољесје), наводећи да се та песма изводи када две проводацике приносе невести на главу *намитку* и уплићу у кику лан правећи *кичку* ( на кичку се ставља *каптур*, или *серпанок*, или *очипок*):

*Я-ж тебе, сестрыце, напынаю,  
Щастьем, здоровьем надияю:  
Будь здорова, як вода,  
А будь богата, як земля,  
А прыгожа, як рожя.*<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Овде не постављамо питање у ком се тексту или обреду такав «клише» појавио по први пут. На то питање није лако одговорити, тим пре што је оно у знатној мери схоластичко.

<sup>9</sup> [Метлинский 1854, 208]. Уз овај текст А. Л. Метлински наводи варијанте забележене у другим местима: «А я тебе, сестрыце, накрываю, / щастьем, здоровьем надияю: / Та будь здорова, як вода, / Прыгожа як ягода, / А богата, як земля» (Радомисль), или: «Мы-ж тебе, сестрыце, скрываемо, / итд. Та будь

На западу Украјине, или како су говорили у XIX веку, у Галицкој Русији, готово у исто време је други сакупљач, Григориј Иљкевич, забележио формулу - жељу, коју изговара кум после обреда крштења, или стари сват приликом кићења младеца на свадби:

*Бувай здорова, як риба, гожа, як вода,  
весела, як весна, робуча як пчола,  
а богата, як земля свята.*<sup>10</sup>

Још разгранатију и сложенију формулу забележио је крајем прошлог века на Смољенштини (село Крутиловка Јељнинског среза) В. Н. Добровольски, у виду изражавања очевих жеља кћери - невести, која одлази из његове куће:

*Ня вихор вароты раствариў,  
Батюшка дачушку прывадиў:*

*- «Едъ, мья дачушка, здорова!*

*Счастлива табе дарога!*

*Ей, будь здорова, як выда;*

*Ей, будь вясела, як пчила;*

*Ей, будь быгата, як зымля:*

*Выда здорова - бигучи;*

*Пчела вясела - литучи;*

*Зимля богата - радючи; -*

*Ты, мья дачушка, - живучи!»*<sup>11</sup>

---

здорова, як вода, / Богата як земля, / А погожа як-бы рожа!» (Васильков) [исто, 209]. Прву (овручку) варијанту два пута је у својим трактатима наводио А. А. Потебња [Потебња 1860, 106; Потебња 1989, 438-439].

<sup>10</sup> [Иљкевич, 1841]. Ову формулу је затим наводио у свом истраживању и пословицама Ф. И. Буслаев [Буслаев 1861, 120] и унео у свој зборник пословица Иван Франко [Франко 1907, 174].

<sup>11</sup> [Добровольский 2, 143]. Изван свадбеног обреда у с. Каров (украјински Карів) наша се формула не употребљава. На тај начин, она је обредна и саопштална. Али у Пољесју у селу Балажевичи (Мозирски рејон) она је десакрализована и претворила се у прост фразеологизам - «Будь здоровый, як

У четири наведена текста наша формула већ није повезана са шибањем, она улази у друге синтагматске везе, повезује се с другим обредом - свадбеним, али задржава свој смисао - жеље и манифестације плодности, здравља, животне снаге. Важно је истаћи да је и шибање као акционални симбол познато у свадбеном обреду. Међутим, оно већ није повезано с размотреном формулом - басмом и појављује се било прве брачне ноћи, када младенци лежу у постељу (в. пример ниже), било у друго свадбено време. Па и сама формула у оним дијалектима (локалним системима) где је забележено шибање, може да се не користи, или се уопште не користи. Овде долазимо до питања о функцији обредног симбола, коју треба разликовати од семантике, од значења. Ипак, пре обраћања теми функције симбола, поклонимо мало места разматрању симбола «S»: врба<sup>12</sup>

Ово је значење добро изражено у представама руских бухтарминских старообредника, који су сматрали «да освећена врба утиче на чедородност жена и плодност стоке» [Болонев 1978, 126]. Врбу су освећивали у шесту недељу Великог поста, која се зато зове «врбова» (*вербное воскресенье*),\* доносећи је у цркву, палећи крај ње свеће и читајући каноне. Тако је S: врба - 'плодност, рађање, раст, успевање'. Овакво значење «S»: врба карактеристично је скоро за све Словене и низ њихових суседа. У неким словенским областима, пре свега српској, врба као симбол плодности, рађања, може да се супротставља дрењу као симболу снаге,

---

вода!» (саопштио Ељхан Азимов, 1975 г.). Да ли се наша формула сретала ван наведених текстова у зборницима А. Л. Метлинског и В. Н. Добровољског, састављачи зборника не саопштавају.

<sup>12</sup> Знаком «S» врба (са «четинарским» наводницима) означаваћемо «лексему», тј. формалну, спољашњу опну симбола; у том би случају семему, значење симбола, требало означавати знаком 'S' (у шапцама). Ако се пак оба момента - изражавања и садржаја - обележавају или излажу скупа, онда на следећи начин: S: врба - 'рађање, растење'.

\* Код нас су то Цвети, док се субота уочи Цвети назива *Врбица* [прим. прев.].



чврстине, издржљивости, крепког здравља. Ово супротстављање, тачније разлика, једнако тек једној диференцијалној одлици, прилично је јасно изражено у басми забележеној у Србији - у Грузи. Басма се примењује приликом тељења крава и јагњења оваца. Тек рођено теле или јагње хватају за уши (упор. обичај да се деца вуку за уши да би порасла) чистим, претходно опраним рукама и говоре - «Пусти врбово, узми дреново!». При том кроз уста младунчета провлаче сламку, да би било «јешно» [Петровић 1948. 329]. Такође у Грузи, на Цвети, народ се кити врбом и копривом, а девојке опасују врбов прут око појаса. То чине зато «да буду напредне као врба» [исто, 240]. Овде је интересантан спој симбола врбе са симболом појаса, који означава снагу, и то пре свега снагу плодности, снагу оплођења. Али се, такође у Грузи, врба не повезује само с опасивањем, већ и с плетењем венаца уочи Ђурђевдана. Тада се беру млечика (звана *Ђурђевско цвеће*) и врбове гранчице, плету од њих венци и каче на кровове кућа или изнад улазних врата [исто, 241]. У другој српској области, у Горњој Ресави, на Ђурђевдан се деца и одрасли опасују врбовим гранчицама [Бошковић 1962, 196]. Недалеко одатле, у Неготинској крајини, још недавно је вршен обичај по коме је на Цвети домаћин одлазио на службу у цркву и доносио кући онолико врбовог прућа, колико је у његовој породици чланова. При том је прву гранчицу давао домаћиници, а затим свима осталима по старешинству. Домаћи су се опасивали врбовим прућем «да их при раду не би болела леђа» [Вукмановић 1962а, 265; Костић 1968/1969, 384].

Број примера би се могао увећати. Још је А. А. Потребња обратио пажњу на обреде повезане с врбом и описао неке од њих у студији под називом «Врбова дашчица» («Вербовая дощечка») [Потребня 1883, 152-171]. Веровања о врби наводи и П. Сobotка, међу њима и словачки обред девојачкога одласка у шуму на Цвети по врбу «s sickami» (процветалим паперјастим пупољцима) [Sobotka 1879].<sup>13</sup> Посебно је ипак интересантан,

<sup>13</sup> За упоређење је интересантно истраживање Е. Кагарова «Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции» [Кагаров 1913].

близак већ описаном кашупском, чешки васкршњи обред *romlázka* (његов се назив може превести као 'подмлађивање'), који се састоји од узајамног ударања млађића и девојака врбовим прућем, праћеног песмама [Zibrt 1950, 259-274]. Ударање младом врбом, по схватању учесника обреда, преноси људима снагу раста и силовитог развоја, док ударање сувом метлом може да доведе до тога да човек почне да се суши и умре [Bulat 1932, 9, 10].

У свим наведеним случајевима пажњу привлачи постојаност паганског смисла обреда и архаичност тога смисла. Само се у ретким случајевима опажа његово губљење под утицајем хришћанских јеванђељских представа, а и ту се врба, као спољашња форма симбола («S» : врба), при том чува. Тако је А. Макаренко записао у селу Кежма на Ангари (бивша Јенисејска губернија) од свога омиљеног информатора Чиме следеће: «...шесте недеље, у суботу, је Лазарево васкрсење: мада се и не празнује, а ипак је у Писму речено: "Лазар, угодник, преподобни, пео се (*лазал*) на вехти (жбун црвене иве), ломио врбу, Христов празник дочекивао"» [Макаренко 1913, 291].<sup>14</sup> Овде је симбол врбе десемантизован, а обред је претворен у легенду.

Наведених примера има довољно да би смо извели одређене закључке.

Реални и акционални симболи обреда пре свега, а у извесној мери и вербални, могу да буду представљени у виду низова (или колона) знакова, поређаних по еквивалентности, тј. у виду парадигми.

Тако у парадигми предмета, у датом случају гранчица, које имају ритуалну (сакралну) суштину, могу бити гранчице од врбе, брезе, клена, храста, клеке, дренка, коприве итд.

---

<sup>14</sup> Овде је интересантан један од честих случајева симболичке народне етимологије: *Лазар* - *лазил*. По истом се моделу граде неке народне ознаке: «Феодор Студит землю студит» (11/24 XI) и сл.

Услед разликовања синтагматских веза у одређеним условима, значење два или више симбола може да се неутралише, или симболи могу да буду у узајамној дистрибуцији, зависно од карактера и времена вршења обреда, или могу да у различитим дијалектима (етнолингвистичким системима) буду представљени или непредстављени у конкретном обреду, што даје могућност установљивања изодокси - изопрагми итд. Све зависи од тога да ли ће бити разматран један етнолингвистички систем (дијалект) или мноштво система у различитим поређењима (типолошком, генетском, етногеографском и сл.). Овај је моменат битан, пошто се парадигма, по правилу, не формира на основу једног, у конкретном месту забележеног обреда (једног система),<sup>15</sup> већ на основу мноштва фиксација, мноштва система, мноштва сродних обреда.

У парадигми радње, повезане у датом случају с одређеним реалним симболом (симболичким предметом), може да се нађе ударање, опасивање, забадање, прављење венаца, бацање у воду и сл.

Парадигма својства (или каквоће) симбола (симболичког предмета) састојаће се у датом случају од низа анатомских парова типа: мокар - сув, нерасцветан - расцветан, освећен - неосвећен и сл. По свој прилици, парадигма својства мора да се гради у зависности од парадигме предмета (реалне парадигме).

Није тешко приметити да се у првом случају образује нешто што подсећа на парадигму именице (али не деклинација), у другом - глагола (али не конјугација), а у трећем - придева. За «именске» парадигме («именица» и «придева») карактеристични су реални (предметни) симболи а за «глаголску» - акционални.

Вербалну страна обреда ретко изражава само један симбол - «именски», као у случају с кашупским *děga*, него најчешће низ симбола већ повезаних у текст, - *верба бье...*

---

<sup>15</sup> У томе је суштинска разлика парадигми које предлагемо, у односу на парадигме у језику, које се увек граде на основу чињеница (облика) једног система.

Сређивање типова синтагматских веза и покушај одређивања правила сједињавања симбола (знакова) у текст (синтагматика симбола), захтевају више места и више материјала. Сада треба нешто рећи о трећем моменту - функцији симбола и о још једном моменту познатом у етнографији, о «резултативној усмерености» обреда (овај се термин уводи као радни). Под функцијом може да се разуме и особена позиција у синтагматском низу, слично ономе како у словенским језицима придев може да се јавља у атрибутивној, предикативној и супстантивној функцији, мада би правилније било видети у функцији симбола његову посебну улогу у читавом обредном тексту.

Тако, бијење може да буде примењено и у свадбеној функцији. Деверово бичевање младенаца, који леже под покривачем прве брачне ноћи (Руски Север, Белозерски крај); у плувјалној функцији, тј. приликом изазивања кише: ударање бунара моткама (Источно Пољесје, с. Стодоличи); у календарско-обредној функцији приликом изазивања плодности земље (гесп. стоке, људи): ударање земље запаљеним моткама на Ивана Купалу (Зап. Пољесје, с. Спорово), бијење огњишта бадњаком од стране полазника с пропратним жељама синова, кћери итд. код Срба (Босна, бивша Височка нахија), приликом изазивања плодности стоке: троструко ударање стоке врбовом граном приликом њеног првог изгона на Ђурђевдан (с. Спорово), ударање краве лопатом за вејање жита или палицом приликом изгона, уз речи «Тели телад! Тели телад!» (Дмитровски срез Московске губерније).

Што се тиче «резултативне усмерености», под њом се схвата оно објашњење,<sup>16</sup> које дају (додуше доста ретко, пошто је оно често факултативно) носиоци (извођачи) обреда о овој или оној обредној радњи. «Резултативна усмереност» није једнака значењу обреда, макар из тог разлога што се она готово увек у објашњењима информатора антиципира циљним vznikом *чтобы* «да би». Објашњење повезано с њом може да

---

<sup>16</sup> Поистовећивање «објашњења» и значења као да је 1929. године био склон П. Г. Богатырев [Богатырев 1971, 174].

одражава дубинску (или етимолошку) семантику обредне радње, а може и да је не одражава. На пример, Горе наведено објашњење опојасивања врбом код Срба из Неготинске крајине - «да не би при раду болела леђа», очевидно је удаљено од првобитне семантике. Коначно, обична семантика обреда (вербална, предметна, делатна) мора се разликовати од «поетске» симболике, тј. од симболичког именованања обредних (ритуалних) предмета или лица која учествују у обреду (актера) и, на крају, од самих радњи у поетским обредним песмама (свадбеним песмама, погребним тужбалицама, ивањским, жетелачким, коледарским и сл. песмама).<sup>17</sup> Међутим, овај «одражени» симболички ниво захтева специјално разматрање.

Све ово пре свега говори о могућности настанка својеврсне граматике словенских обреда с одређеним коначним и не тако значајним бројем парадигми и морфолошких јединица које их чине, с релативно једноставном синтаксом, као и с доста јасним и ограниченим збиром функција. Парадигме симбола могу да буду представљене и у виду «речничких инвентара у граматичке сврхе» (по терминологији И. А. Бодуена де Куртене), с навођењем њиховог облика, значења, функционисања, најчешћег споја, обавезности или факултативности у овом или оном обреду итд. Самим тим речник може да садржи и појединачне елементе обредне «синтаксе». Под обредном «синтаксом» подразумевамо моменте повезане с композицијом обреда. То се у примени на бајку раније такође називало «морфологијом» [Никифоров 1928, 174-177; Пропп 1928].

На крају, озбиљну пажњу треба поклонити симболичким приказима у народној уметности. Тако, на пример, цртежи на словенским васкршњим јајима («писаницама») прилично тачно одражавају описан обред с врбовом гранчицом. Мотив врбове гранчице је врло архаичан и среће се у готово свим словенским областима у којима постоје шарана јаја. С њим се слаже ништа мање архаичан мотив двеју риба, усмерених у различитим

<sup>17</sup> В. примере овакве симболике у првој напмени. В. такође: [Бердников 1869].

правцима (упор. «буди здрав као вода!»)<sup>18</sup> и мотив «мајчице влажне земљице» (упор. «буди богат као земља!»). Посебно су интересантне писанице где је женска фигура («мајчица влажна земљица»?) представљена с подигнутом руком (која удара?) и гранчицом, или с гранчицом нацртаном на кецељи.



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

Цртеж 1. Пољска писаница из бивше Варшавске губерније [Кульжинский 1899, табла. XXX, № 15].

Цртеж 2. Украјинска писаница из Источне Словачке [Маркович 1972, 172].

Цртеж 3. Српска писаница из околине Ваљева [Аџић 1957, 201].

Цртеж 4. Украјинска писаница из месташца Немирово бивш. Брацлавског среза Подољске губерније [Кульжинский 1899, табла. XV, № 4].

Цртеж 5. Писаница из Југославије [Gavazzi 1975, 18].

Цртеж 6. Украјинска писаница из месташца Немирово [Кульжинский 1899, табла. XV, № 6].

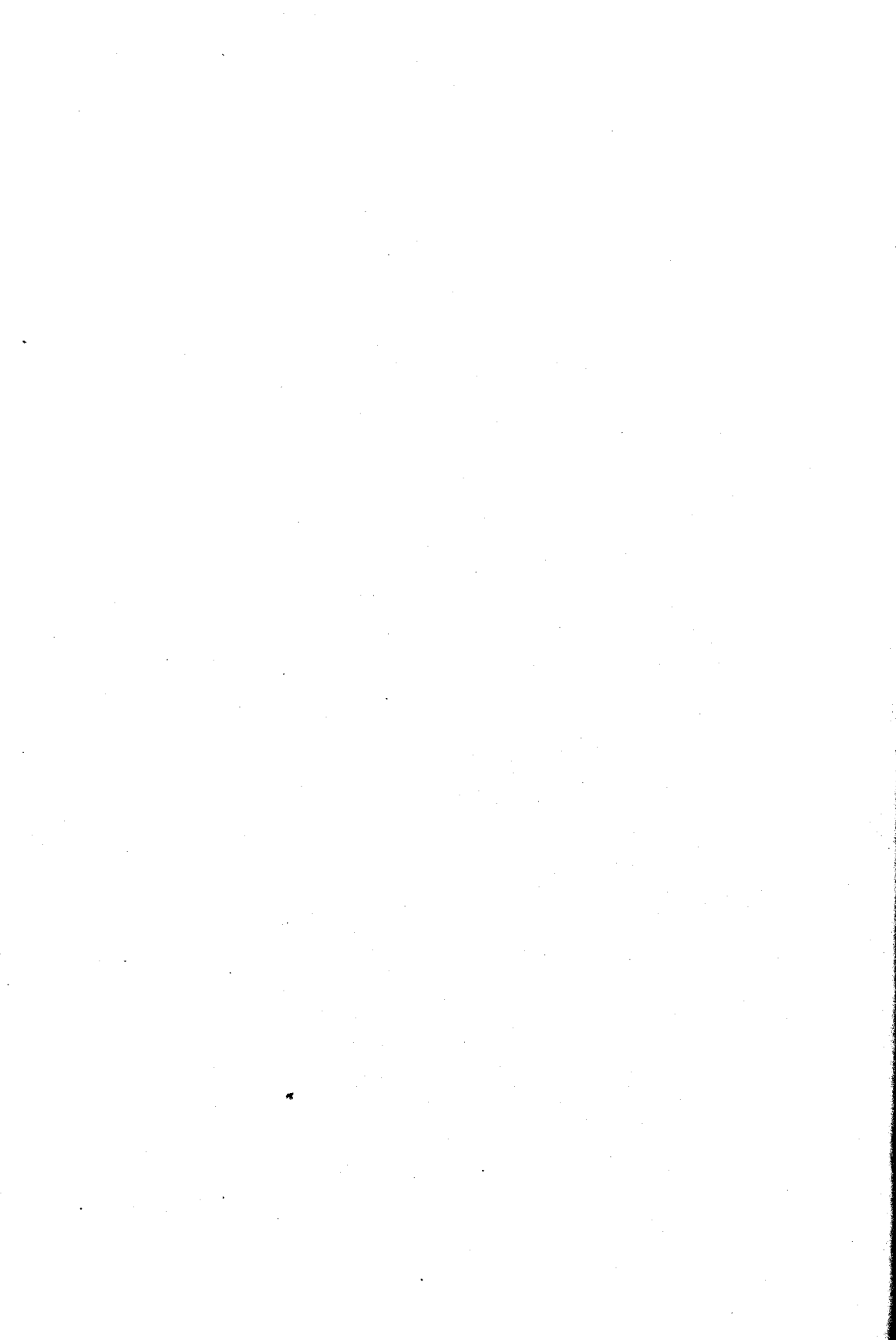
Ове писанице су из различитих словенских архаичних етнолингвистичких области. На основу њих је могуће установити интересантне подударности и изопрагме.

Битна је и симболика боје писаница, углавном црне, црвене и беле, али је то, као и географија и историјска стратиграфија симбола на писаницама, предмет за посебно проучавање.

Прво издање:

Н. И. Толстой. Из «грамматике» славјанских обрjадов // *Этнологіја*. Труды по знаковым системам. 15. Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту 1982, 57-71.

<sup>18</sup> Подробније в. у мом тексту «Заметки по славјанској фразеологији. *Здрав као риба*» [Толстой 1977а].



## \* Секундарна функција обредног симбола

Традиционални обред јесте културни текст, који у себе укључује елементе који припадају различитим кодовима: акционалном (обред је редослед одређених ритуалних радњи), реалном, или предметном (у обреду се обављају радње с неким свакодневним предметима, или са специјално израђеним ритуалним предметима), вербалном (обред садржи усмене формуле, пропратне речи, добре жеље и сл., а овде такође спадају и терминологија и имена), као и персоналном (ритуалне радње врше одређени извођачи и могу да буду упућене одређеним лицима или персонажима), локативном (радње су прилагођене ритуално важним елементима спољашњег или унутрашњег простора, или су уопште просторно оријентисане - горе, доле, у дубину итд.), темпоралном (радње се, по правилу, обављају у одређено доба године, дана, или после некаквог догађаја, породичног, друштвеног и сл.), музичком (у споју с речју или независно), ликовном (ликовни симболи ритуалних предмета, хране, одеће, прибора и сл.) итд. [Толстой 1982а].

Сваки елемент обредног текста семиотички је маркиран у односу на свој «природни» прототип и тим самим (већ) секундаран: предмет или радња се не појављују у обреду у свом свакодневном, практичном значењу, него у ритуалној, симболичкој знаковној функцији. Ово секундарно, културно значење реалије, допунска знаковна карактеристика, може да буде веома сложена и да далеко одступа од природних својстава

---

\* Радови обележени звездицом написани су у сарадњи са Светланом Михајловном Толстој.



и функција реалије, будући да одражава разнолике везе датог елемента с другим знаковним елементима и његов улазак у различите културне контексте. Међутим, у неким најједноставнијим случајевима може да се проследи како секундарно, симболичко значење и употреба настају из првобитних, природних, утилитарних својстава предмета и радњи. Ако је, на пример, реч о предметима, онда таква својства, која мотивишу њихове знаковне функције, могу да буду облик, боја, материјал, начин припреме, свакодневне функције и начини примене итд. Тако се рађа ритуално значење раскршћа путева, рачвастог стабла, оштрих оруђа (игле, ножа, косе и сл.), металних предмета, плетених производа (опанци, корпе, мрежа, сито, венци и сл.), оних који се врте (вретено), или ударају (млатило, тучак и сл.), печеног прибора и сл. Међутим, сама могућност овакве врсте мотивације заснива се на симболичкој (семиотичкој, културној) интерпретацији апстрахованих својстава реалних предмета (крстообразног, оштрог и сл. облика, двојности, «железности», преплетености итд.), која претходи симболичкој интерпретацији самих реалија. У сложенијим случајевима културно значење и функција предмета може да буде условљена међусобним односом с другим предметима по њиховој практичној или симболичкој сличности и паралелној употреби, уласку у истоврсне парадигматичке низове или сличне контексте. Разноврсност начина мотивације води ка суштинском усложњавању структуре културног значења реалије, ка могућности њеног различитог осмишљавања и разноликости њених ритуалних функција.

Семиотизација и ритуализација су универзални механизам традиционалне народне културе. У својству првобитног, изворног моделираног објекта могу да иступају не само предмети спољашњег света, него и читава практична животна и домаћинска делатност људи - рођење, брак, смрт, орање, сејање, жетва, рад око стоке, лечење итд., која добија семиотичко осмишљавање и ритуализоване облике у складу с целокупним системом погледа на свет, митологијом, сликом света (породични, пољопривредни, календарски обреди и др.).

Универзалност механизма семиотизације и ритуализације у архаичним типовима културе доводи до тога да њихов објекат не постају само практични (природни) облици живота, него и већ ритуализовани, тј. они који су већ добили статус културних текстова. Реч је о ритуалном копирању неког обреда, његовог дела или појединих елемената, које се обавља у другим условима и с другом функцијом. Примењено на ове случајеве, може да се говори о појави секундарне ритуализације.

У радовима посвећеним околишним словенским обредима изазивања кише у сушном периоду, одгона градоносног облака и сл., већ смо имали прилику да обратимо пажњу на секундарну обредну употребу предмета, који су пре тога фигурирали у једном од породичних или календарских обреда (у српској традицији - свадбени венац или вео, божићна слама, пепео од бадњака, васкршњи столњак, васкршње бојено јаје и др.) [Толстые 1981а, 71-99]. Број оваквих примера лако може бити увећан. Они су посебно многобројни у различитим магијским ритуалима заштитног, одагнавајућег и лековитог својства. При том се, по правилу, семантичка веза реалитете с примарним обредним текстом добро увиђа, и управо она секундарним магијским ритуалима предаје посебну сакралност и магијску снагу. Размотримо подробније поједине случајеве секундарне употребе обредних предмета.

Од предмета повезаних са свадбеним обредом, издвајају се тек поједини који се претежно односе на одећу. Тако се у српској традицији другостепено употребљавају невестини атрибути - венац, вео, венчаница и појас, венчана кошуља. Свadbеним венцем се маше у сусрет градоносном облаку, да би се он одагнао, и при том се на главу ставља венчани вео (Драгачево) или се у истом циљу маше венчаном кошуљом без рукава, у којој се невеста венчала, и велом (Поцерина). Обред су вршиле удате жене, пропраћајући га магијским формулама (в. подробније: [Толстые 1981а, 72-73]). У пољеској традицији се дечија «црна болест» (иначе «свое», «свое мучить» - грчеви који муче новорођенчад и изазивају плач) лечи покривањем детета «винчаним платтям». Венчана одећа може

бити замењена одећом покојника («з мртвог одежа»), а дечија одећа мора при том да се окачи негде даље на дрво - «на пуцани» (с. Сварицевичи Ровенске обл., запис Н. К. Гавриљук 1983).

Предмети погребног обреда који се у српској и хрватској традицији широко употребљавају јесу повез, којим се подвезивала покојникова брада, сапун и чешаљ, којим су купали и чешљали покојника, освећена вода, покојников прстен, црвени конац којим се по обичају обмотавао покојник и др. Црногорци и Хрвати су сматрали да мртвачки повез може на суду да утиче на противника да изгуби моћ говора (уста би му била као завезана). Зато су појединци у Сомбору, идући на суд, стављали комадић тога повеза у ципелу, у Тимочкој крајини - испод појаса, а у Копривници су тај повез крали из мртвачког сандука (он је остајао у сандуку, на покојниковим ногама) [Ђорђевић Т. 1939, 256, 257; Шневајс 1929, 266]. У лесковачком крају се такав повез - пешкир скидао пре опела и качио на гробни крст. Он је морао да буде сачуван, пошто су његови комади од користи онима који одлазе у рат [Ђорђевић Д. 1958, 498]. Босански Срби су чували сапун и чешаљ од купања и чешљања покојника - сапуном се могло мазати болесно место [Филиповић 1949, 177]. Срби Кордунаши су чували воду која се освећивала после погребња и користили је као средство против нечисте силе и као лек [Бубало Кордунаш 1931, 85]. У Тимочкој крајини се прстен, скинут с покојникове руке, употребљавао да заустави крв из носа (радило се тако, да крв капље кроз њега); он је могао да помогне да се на суду добије парница, ако се кроз њега гледа у судије [Ђорђевић Т. 1938, 255]. Срби из Лесковачке Мораве су такође веровали да прстен, ископан из гроба, помаже на суду [Ђорђевић Д. 1958, 495]. У исту сврху су у тој зони чували црвену вуницу којом су унакрст обмотавали покојника [исто, 112]. У Босни и Херцеговини новац су бацали у раку само онда када су у њој налазили кости, и на тај начин су «откупљивали» место. Новац ископан из гроба, као и вино, сматрао се чудотворним, могућним да заштити од сваког зла, и често се пришивао на одећу деци у својству амајлије [Шневајс 1929, 268]. У Босни се флаша вина стављала у гроб људима који су га радо пили, и налажење такве флаше приликом отварања гроба сматрало се срећом. У Новом Пазару, Срби су покојнику који је умро од

туберкулозе стављали у гроб флашу вина, коју су везивали канапом, да би се лакше извукла. Кроз 40 дана после помена чланови породице су вадили то вино и пили га, да би се излечили од туберкулозе [Филиповић 1967, 197, 198]. У Источној Србији у околини Бољевца, приликом сахране покојника који је умро од заразне болести, поступа се на исти начин, само у флашу сипају зејтин и пију га после 40 дана, како би се сачували од заразе [Грбић 1925, 250].

У словенским традицијама, пре свега у српској и пољеској, позната је секундарна употреба надгробног крста. У Источној Србији (Бољевац) за време суше су узимали крст с неког непознатог гроба и односили га увече у најближу реку или поток, забијали га тако да стоји, док га вода сама не однесе, и при том три пута изговарали «Крст у воду, а киша у поље!», или: «С незнаног гроба крст, а с незнаног брда киша!» [Грбић 1925, 334]. У североисточној Бугарској у Добруци, такође су, приликом вршења обреда «пеперуда»; чија је сврха - изазивање кише, узимали с непознатог гроба дрвени споменик «светицу», који замењује крст, и бацали га у воду. У Пољесју, у областима Гомеља и Чернигова, чупали су крст с гроба нечистог покојника (обешеника и сл.) или крст постављен у неодговарајуће време, и износили га с гробља да би пала киша [Толстые 1978б, 108, 109]. У истом циљу су могле да буду искоришћени штапови од носила, на којима су односили покојнике. Таква носила су у Србији у Грузи привезивали за ногу, вукли по земљи и бацали у реку, а у Западној Македонији у области Дебра, момци су, за време обављања обреда «ајљуље» (исто што и «пеперуда») од стране девојака, узимали у цркви погребна носила, ћутке их односили до реке и бацали у воду [Петровић 1948, 334; Арнаудов 1971, 175]. Број предмета који се употребљавају за време сахране и секундарно користе у радњама с другом функционалном усмереношћу, знатно је већи од наведених. Тако су у пољеском селу Стодоличичи (Гомељска обл.) чували после сахране иглу којом су покојнику шили јастуче, крајак свеће која је горела над покојником (она помаже «од грома»), брезову метлицу којом су чистили кућу после изношења покојника (њоме је добро «биць худобину, штоб домовик не гнал»), «шматочки» - траке којима су биле завезане покојникове руке и

ноге (њих су у лековите сврхе завезивали на голо тело и носили пола године против болова у леђима, рукама и сл.; оне су спречавале свађу, препирку, тучу - зашивали су их мушкарцу у панталоне, да не би тукао жену). Исте ове траке узимају са собом у војску, на суд. На сахранама се за њих бију: «кожны њих рвет собе да хопаеть, а бабы сваряцца: “На што тобе - у тебя дитей нема”» [Седакова О. 1983, 255, 256].

Основне радње с предметима порођајног обреда усмерене су на заштиту домаћинства (куће, поља) од невоље (града, непогоде и сл.) и детета од спољашњих злих сила, а као ритуални предмети служе повој, детиња пупчана врпца, постелица или «кошуљица» и др. У зони Драгачева су чували повој (*сповивачу*), којим се новорођенче повијало поврх пелена, и њиме одагнавали градоносни облак који се приближава. Повој и дечије пелене често фигурирају у одагнавајућим басмама, које се користе у истој зони, с истим циљем предупређивања града и одгона облака: «Наша Јана седморо-роткиња / Седморо деце родила / Пеленом поље покрила / Повојем облаке вратила», подробније в.: [Толстые 1981, 66, 73-78, 98].

Ритуална употреба пупчане врпце, за коју је било уобичајено да се осуши и чува, могла је да буде повезана са свадбеним обредом или с магијом усмереном на будућу дететову срећу, на рађање деце, и посебно дечака, на лечење детета и др. У српској традицији је још Вук Караџић забележио веровање по коме ће невеста родити у браку онолико дечака, колико дечачких пупчаних врпци узме са собом идући на венчање. Мајке, појашњава Вук, зато скупљају и чувају такве пупчане врпце за венчања својих кћери [Караџић 1935, 639]. У области Крушевца је било уобичајено да се пупчана врпца завезује у чвор, и да се затим, када дете напуни седам година, даје детету да је развеже, скупа с њом «развезивала се» и срећа (*одрешује се срећа*), тј. срећу и успех више ништа није ометало [Миодраговић 1914, 76]. У Далмацији и на Кордуну су детету од пет до седам година давали да развеже своју пупчану врпцу и при том су гатали о будућој природи и способностима детета, пратећи да ли брзо или споро, вешто или невешто оно то чини [Ђорђевић Т. 1941, 95-97]. Обред према коме дете развезује своју пупчану

врпцу познат је и код Пољака. Они су такође чували пупчану врпцу у својству амајлије, употребљавали је за лечење; сматрали су да ће бабица, ако украде пупчану врпцу, имати власт над дететом [Biegeleisen 1927, 66].

Пупчана врпца се и после одсецања сматрала делом човечијег тела. Отуда њена способност да утиче на човекову судбину, да је одражава на неки начин. Не ретко су Срби сахрањивали пупчану врпцу заједно с умрлим дететом (човеком), које ју је читавог живота носило уз себе [Миодраговић 1914, 75, 76]. На исти начин су се односили и према «кошуљици» у којој је дете рођено. Носили су је у својству амајлије, која је штитила од метка [исто, 65]. Хрвати с Брача и Хвара су чували своју «кошуљицу» (*bijelu košuljicu*) под кључем, да би је у самртном часу ставили под главу - без ње је смрт могла да буде дуга и мучна [Ђорђевић Т. 1941, 90].

Број примера би се могао многоструко увећати, али је и из наведених малобројних сведочанстава јасно да елементи (предмети) једног породичног обреда могу да се појаве секундарно у другим породичним обредима, као, на пример, пупчана врпца у свадбеном и погребном. При том није редак случај када предмети приликом секундарне употребе постају основа или повод за обредну радњу, веома развијену и богатију него у првобитном обреду. Тако невестин свадбени венац или венчана кошуља, вео и др., у околиналном обреду одгона облака рађају текстове типа:

- Венчана сам овим вијенцем... Иди планинским вијенцем!  
Граде, не на мене! Немо вамо-о-о!

При том су главу покривали велом, венцем махали у правцу градоносног облака, а затим се клањали земљи и стављали венац на главу. Тако су радили у селима Губеревци и Милатовићи у области Драгачева, а у суседном селу Ковачевићи нису се клањали земљи, него су изговарали другачију басму:

- Машем ти вијенцем - Немој на нас нечастива сило!  
иди вијенцем! Немој на наше добро,  
Машем ти вијенцем! Иди вијенцем!

Као пример развоја ритуала на основу поновљене употребе предмета, коришћеног у погребном обреду, могу да послуже радње које се после четрдесет дана обављају са флашом вина, закопаном у раку приликом сахране. Овај ритуал, који су обављали Срби у области Новог Пазара, већ смо поменули, али нисмо рекли да се отварање и извлачење флаше на канапу морало обавити у ноћно време (после поноћи), у *глуво доба*, да се све радило ђутке, да су учесници ритуала морали ђутке да се враћају кући и да су код куће укућани такође морали да ђуте сво време док је на гробљу обављан ритуал и док су његови учесници ишли ка гробу или се враћали кући. Тек после овога су сви укућани, а такође и гости који су се налазили у кући, пили из флаше «за здравље» [Филиповић 1967, 197, 198]. Тежња ка развијању ритуала може да се уочи и у обреду вађења крста и његовог бацања у воду, бацања погребних носила у воду, развезивања пупчане врпце после седам или мањег броја година и у многим другим обредима, чију суштину и «сценарио» тренутно не разматрамо због краткоће излагања.

Зауставићемо се само још на неколико календарских обреда, пре свега на предметима који остају и секундарно се употребљавају после јужнословенског ритуала с бадњаком, који се обавља на Бадње вече. Сужавајући још више оквире разматрања, обратићемо пажњу искључиво на бадњак. Од бадњака, после његовог ритуалног спаљивања, поливања вином, «храђења», чувања (бдења), а пре тога сечења, уношења у кућу и сл., остаје нагорела, често веома велика главња (главње) и пепео. У Поповом Пољу (Јужна Херцеговина) нагорелу главњу су после Бадње вечери по други пут палили на огњишту уочи Нове године (св. Василија Великог), а затим су од ње правили клинчиће за рало и друга пољопривредна оруђа. На исти начин су поступали и у Малешеву (Македонија), где се од главње бадњака правио «забој», тј. онај део рала на коме се учвршћује раоник. М. Арнаулов сведочи да су понегде у Бугарској сматрали како поље узорано ралом чији је клин направљен од главње бадњака неће бити потучено градом. Од исте су се главње у Србији, Херцеговини и Северној Македонији правили на Божић крстићи. Ове крстиће су у Алексиначкој Морави обмотавали црвеним концем и остављали на ораници, у

винограду, вешали на шталу и кућу, тамо «где живе људи и стока», а у Лесковачкој Морави само у пољу. Исто су радили у Горњој Пчињи (југоисточна Србија), у Љубушком (Херцеговина), у околини Ћустендила (Западна Бугарска), да би заштитили поље од града. У Љубушком се главња пресекала на четири дела и они су се крстообразно заривали на ораници. У зони Ћустендила и Поморавља главњу бадњака су односили у виноград, а у Водену (Егејска Македонија) се она закопавала у винограду, да би грождје било црно. Главњу од бадњака су носили у воћњак у Источној Србији (Зајечар и друге области) и ударали њом по стаблу, изводећи ритуални дијалог и подстичући плодност. У северозападној Србији (Јадар) главњу су остављали на дрвету после спаљивања божићне сламе, а у југозападној Босни (Дувно) су је просто стављали међу дрвеће. Тамо су главњу такође остављали у штали «од црва», а у суседном Ливањском Пољу - «да не бесни ситна стока». Нешто источније, у Прозорском Котару, главњу су стављали у житни амбар. Такође у Ливну, главњу су стругали и нагорелом пиљевином су лечили грло и друге болести људи и стоке. На исти су начин поступали у Западној Бугарској (Ћустендил) и у Македонији (Дебар). Главња се носила код пчела «да би се ројиле» (Јадар), и користила за враџбине (Алексиначка Морав).

Чуван је и пепео од бадњака. У Босни и Херцеговини су сматрали да га треба просути у башту, да не би било гусеница, на расаду дувана, купуса, грашка, на винове чокоте и стабла смокве, да би пре сазревали, и на сточну храну. С јесени су у истим местима сипали божићни пепео на озиму пшеницу и, растварајући га у води, употребљавали као лек против главобоље или против болова у другим деловима тела. У Србији, у Јадру, божићни пепео су сипали на усеве, да их не би јели инсекти (*бубе*), или су га за Нову годину мешали с мекињама и давали стоци ради здравља. У Источној Тракији, Бугари су пепео од бадњака (*погански пепел*) стављали у глинени ћуп, а затим га у време сетве мешали са семеном за сетву, да у житу не би било главнице. У Ћустендилском крају су посипали корење воћака, а у Тракији и Пловдивском крају пепелом су трљали стоку и хранили кокошке храном помешаном с пепелом. У Поповом Пољу су гатали по пепелу;



исто су радили и у Пиринском крају, где је обиље пепела од бадњака означавало плодност (сведочанства су сакупљена из извора: [Marković 1940, 51-65; Вакарелски 1935, 453; Седакова И. 1984, 216; Антонијевић 1971, 169; Мићовић 1952, 144; Павловић Ј. 1929, 198; Филиповић 1955, 92; Костић 1964, 405; Костић 1965-1966, 202; Костић 1978, 412]).

Секундарно и ритуално се употребљавала и слама, коју је у већ споменутом Поповом Пољу (село Равно) простирао на Бадње вече прво домаћин с речима «Дјесо, дошо је Вожић!», а после три дана се склањала и односила на гумно, зато што је, по веровању сељака, ова друга радња потпомагала жетву. У североисточној Босни (Худеч код Тузле) на Бадње вече су сламу шкروпили светом водицом, простирали и тек на Крстовдан склањали и односили на ораницу, где су њоме хранили стоку [Marković 1940, 51]. Наравно, овај је обред распрострањен код Словена прилично широко, међутим, његово би подробније описивање захтевало много места. Из истог разлога нећемо сада излагати материјал повезан с остацима божићне погаче (*чесница*), кољива или вечере, и хране уопште, с остацима васкршњих ритуалних јела - јаја (сама јаја и њихова љуска), освећеног прасета, с магијском улогом «крстића»- обредног хлеба који се пече на Средопост, тј. у среду Крстуклоне недеље. Дугачком списку примера секундарне ритуализације предмета и обреда који су поникли на њиховом основу, а које нисмо искористили, могли би се додати венци русаља у Русалној недељи код Источних Словена, купалски венци, зрневље последњег пожњевеног снопа-слављеника, које се употребљава приликом прве сетве, гранчице врбе, освећене на Цветну недељу и коришћене «против грома», со и свећа освећени на Страсни четвртак и, наравно, тројичко зеленило које се употребљавало и «против грома», и «против мишева», и у погребном обреду (њиме су пунили покојничково јастуче), и за друге потребе. На тај начин, предмети, првобитно примењени у једном од календарских обреда, могу секундарно да иступе такође у календарском обреду, али не ретко и у околиналном, на пример «против грома», и у породичном, на пример погребном.

Осим предмета, објекат ритуалног понављања могу бити обредне радње, које представљају овај или онај првобитни обред. Као изразит пример секундарне радње може да послужи, позајмљено из погребног обреда, нарицање за покојником, оплакивање митског или реалног покојника (најчешће утопљеника) у обредима изазивања кише. Не једном смо већ имали прилику да разматрамо пољески обред нарицања крај бунара за митским Макарком [Толстые 1981, 91-94; Толстые 19786, 101]. Слично предметима погребног обреда, који се секундарно користе у обредима изазивања кише (в. горе), нарицање (оплакивање) актуализује овде општу семантику погребног обреда - савладавање границе између света живих и света мртвих. Ово «позивање» на погребни обред лежи у основу датог околиналног обреда изазивања кише и мотивише се народним представама о узроцима суше.

Један од најбогатијих извора секундарних ритуала у словенској календарској обредности је практична пољопривредна делатност, пре свега основни земљораднички радови: орање, бранање, сејање, жетва, вршидба. Понављање ових радњи обично носи прилично условни, понекад чисто симболички карактер и обавља се с магијским циљем обезбеђивања добре летине. Оно се среће у саставу календарских (посебно покладних) и околиналних обреда, у играма и фолклорним мотивима. Ритуално орање је код Јужних и Западних Словена улазило у програм покладних опхода, о чему сведоче такви називи маскираних поворки као што су срп. *плужари*, *орачи*, чеш. *vořačci*. У Јужној Чешкој је оваква дружина, на челу са *Масопустом* обилазила село с плугом у који су упрезани млади момци, а *Масопуст* је орао. Плуг су затим ломили [Zíbt 1950, 145]. Слични обреди с плугом и симболичко орање забележени су у Западној Чешкој и Централној Моравској [Томеš 1979, 41]. У Бугарској орање и сејање чине једну од основних компоненти кукерског обреда [Весенние праздници 1977, 279; Masopustní tradice 1979, 43; Стаменова 1982, 18, 30-38].

У Пољесју је распрострањен ритуал орања осушеног речног корита за време суше, познат и изван Пољесја и далеко изван граница словенских традиција, пре свега на Кавказу, у

Индији и др. (подробније в.: [Толстые 19786, 121-123]. Овај обред у Пољесју понавља обично орање плугом са следећим, суштинским разликама: ако реално орање увек обављају мушкарци, онда ритуално обављају - жене, углавном удовице, или, ређе, девојке. Ако се обично у плуг упрежу коњ или во, онда се у другостепеном ритуалу, по правилу, упрежу жене. У неким локалним традицијама се захтева да се жене, које врше ритуал орања реке или друма, скидају потпуно или делимично, али ово обележје има паралелу и у обичајима да се прво орање или прво сејање обавља у доњем рубљу. Понегде се ритуал орања реке или друма развија у потпуни циклус и осим орања укључује још и бранање, засејавање маком или житом, заливање усева. У другим местима он, напротив, може да буде потпуно сведен и да носи готово симболична карактер: плуг вуку преко друма или дуж обале или га просто бацају у воду. Исто тако и ритуално бранање може да се ничим не разликује од обичног бранања, а може и да се замењује симболичким бранањем руком или кецељом [Толстая 1986а, 18-22].

Ритуално орање чини основ самосталног околиноналног заштитног обреда, познатога код свих Словена - об-оравања које се врши за време осипања стоке, епидемије, суше и других масовних несрећа [Журавлев 1978].

Насупрот томе, сејање најчешће није самосталан другостепени ритуал, него улази у састав комплекса радњи које имитирају ратарски циклус радова. У хрватским и словеначким покладним обредима приликом обиласка дворишта с плугом и дрљачом (браном) маскирани мушкарци су узоравали бразду, а жене обављале симболичко сејање баштенских култура, разбацујући пепео, плеву или песак [Весенние праздници 1977, 247, 248]. Сејање конопље, паприке, лана и других култура је део јужнословенских покладних игара типа «конопљарица» и сличних, не увек календарски прилагођених игара, у којима се понавља потпуни циклус узгајања ове или оне културе (упор. источнословенске игре типа «А мы просо сеяли»), подробније в.: [Толстой 1994а, 139-168, 263-266]. Ритуално сејање у божићном обредном циклусу обавља полазник или домаћица куће (Зап. Бугарска [Весенние праздници 1977, 268, 269]) или

деца сејачи (Источни Словени). Оно се, међутим, не издваја увек јасно као посебан ритуал и спаја се с магијским посипањем зрном, које има општији смисао добрих жеља (упор. посипање младенаца пшеницом на свадби и сл.). У божићним, андрејевским и др. гатањима (и одговарајућим текстовима) широко је представљено сејање лана, конопље, пшенице, проса, мака, овса, јечма и др., које се обављало на посебним, обележеним местима: крај бунара, испод прозора, око куће, на ђубришту, код пушнице, на гумну, у кући испод пећи, под креветом и сл. [Виноградова 1981, 27-30].

Знатно ређе се среће обредно понављање других земљорадничких радова. У источнословенском жетелачком обреду при обликовању жетварске браде жетеоци обављају симболичко плевљење и бранање под остављеним класовима. То се чини ради тога, да би следеће године раж била чиста. У Волинској губернији растресање земље срповима не обављају жене које праве браду, него младићи подстакнути на то од жена [Терновская 1977, 105, 106, 123].

У српској традицији се у саставу божићног обредног циклуса обавља ритуал в р ш и д б е, везан за Бадњи дан или Нову годину. Ареал овог обичаја је ограничен зоном Западне Босне и суседних области Хрватске. У Срба Крајишника у селу Машвини био је обичај да се на Нову годину («Млади Божић») пре сванућа буде деца, узима сакрални колач (*ковртањ*) и божићна слама и излази на гумно. Домаћин је натицао ковртањ на колац (стожер), који је стајао на сред гумна, привезивао за стожер конопац за који су се хватала деца и три пута оптрчавала око стожера, подражавајући при том коњско рзање, а домаћин их је гонио бичем. Затим су колач односили у шталу где га је домаћин натицао на рог волу дешњаку. Во би завртео главом и збацио га на земљу. Ако би ковртањ пао лицем на горе, то је наговештавало да ће бити родна година [Беговић 1887, 92, 93]. У Горњој крајини обред се завршавао дијалогом. Домаћин је питао: «Што вршете?» Одговарали би му редом: «Вршемо пшеницу, раж итд.» [Кулишић и др. 1970, 35]. У неким селима Западне Босне на Бадње вече би код огњишта омлатили класје из последњег снопа, а пшеницу би затим помешали с

оном која је одређена за чесницу [исто 1970, 16], упор. такође: [Плотникова 1993, 134-142]. У Украјини, у Черниговској обл., забележен је обичај ритуалне вршидбе, који се зове «вршати раж» и који се обавља другог дана свадбе. Износе се класови жита, а мушкарци се облаче у кожухе и капе, мажу лице чађу, узимају ланце и млате и веју жито. Младин отац им зато даје новац. Плеву сипају у сукно, стављају на кола и возе на њима прво родитеље, затим кумове, бабу, деду (запис Н. К. Гавриљук).

Значајно место у словенској календарској и оказионалној обредности заузима понављање основних породичних обреда - свадбеног, порођајног и погребног, или њихових главних компоненти - женидбе, порођаја, сахране. Свадбене игре су карактеристична црта руског новогодишњег обреда. Посебно развијен облик добила су инсценирања свадбе у северноруској традицији [Чичеров 1957, 190-193]. Аналогни ритуали, који (обично пародијски) понављају елементе свадбеног обреда, везани су код Западних и Јужних Словена за покладе. Код Чеха у североисточној Моравској у невесту се преоблачи највиши младић и обавља се читав свадбени обред с учешћем родитеља, девера, деверуша [Весенние праздници 1977, 226]. Код Срба, Хрвата и Словенаца маскиране поворке су у покладним обиласцима представљале свадбу и свадбену поворку (срп. *дивља свадба*) [исто, 247]. У бугарским опходима џамалари пред сваком кућом обављају обред венчања невесте, која је члан њихове дружине [Стаменова 1982, 66]. Пародијско извођење свадбеног обреда у коме улоге женика и невесте играју старац и старица може да се укључи у реалан свадбени обред у својству његове завршне епизоде, последњег, трећег дана свадбе. У Пољесју се оваква шаљива свадба зове *реп* (в. подробније: [Гура и др. 1983, 58, 59]). Упоредо с оваквим понављањима свадбеног обреда, у којима су присутне главне личности и обављају се основни чинови, мада и у скраћеном или пародијском облику, постоје секундарне «свадбе», које носе чисто симболички карактер или везу са свадбеним обредом чувају само у називу. Такви су на пример познати источнословенски ритуали «женидбе» предмета: ступе (авана) са тучком, цака с торбом итд. и одговарајући фолклорни

мотиви. У Пољеском обреду, званом *комина женяць* (тј. жене чунак), ништа, осим назива, не асоцира на тему свадбе: обред се састоји у томе што домаћица ујесен баца према таваници жито или семење, а деца пузе и скупљају га. У оваквим случајевима семантичка веза са свадбеним обредом тек треба да буде реконструисана.

Понављање елемената порођајног обрета среће се углавном у оквиру покладне обредности. Сиже «сношаја и порођаја» једне од личности покладних опхода или игара (конопљарице, бабе и сл.) широко је познат из јужнословенских материјала. У српској игри «конопљарица» после симболичког приказивања процеса гајења конопље (од искрчивања пањева до чувања усева од птица и жетве), обавља се «полни акт» с другим учесницима игре, и конопљарица «рађа дете». Даљи ток игре је повезан с препознавањем дететовог «оца» [Младеновић 1954, 93, 94]. У области Такова ова игра укључује и епизоду у којој поп «крсти» дете [Филиповић 1972, 241]. У украјинском обреду «колодка», који се обавља у покладној недељи, симболичко рођење чини део потпуног животног циклуса од рођења до смрти. Жене су се у понедељак ујутро сакупљале у крчми. Једна од њих је на сто стављала омању цепаницу или кладу (колодку) и пеленала је са неколико комада ланеног платна. То је означавало да се Колодка родила. Затим су пиле вино, честитале једна другој рођење Колодке и, одлазећи, остављале Колодку у крчми. Тако се радило сваког дана: у уторак се Колодка крстила, у среду су биле покрстине, у четвртак је умирала, а у петак су је сахрањивали. У недељу су Колодку «влачили»: жене су је привезивале момцима и девојкама за ногу, а девојке су са своје стране привезивале момцима Колодку опшивену трачицама, за шта су момци морали да плаћају откуп [Чубинский 1872, 78; Соколова 1979, 57, 58].

Погребни обред има највећи број реплика у традиционалној обредности, највећи број понављања у најразличитијим жанровима народне културне традиције, у којој је веома значајно семантичко супротстававање живота и смрти и култ предака. У многим календарским и околионалним

обредима откривају се блиске ритуалне форме, које понављају погребни обред или корелирају с њим. То су добро познати обреди «сахрана» Поклада, Зиме, Смрти, Костроме, Јарила, Кузме-Дамјана, Пуста (словнч.) [Весенние праздници 1977, 247], Марене; бугарски и источносрпски ритуал сахрањивања Германа; сахрана кукавице, славуја, врапца; сахрана инсеката (мува, паукова, буба-шваба, стеница, ваши), сахрана жабе, рака, белоушке и сл., као и сахрана симболичких предмета (стреле и сл.). Њима припадају, у календарским обредима многобројни поступци уништавања, убиства (без сахране) обредних личности или предмета који их замењују, упор. убиство главног кукера [исто, 279] или кукерског цара [Стаменова 1982, 33, 38], покладне личности «камиле» [исто, 43], маски медведа, коња, јарца, старца и др. у чешким и словачким покладним опходима [Томеš 1979, 48] и сл. Већина ових обреда одражава везу с ритуалом сахрањивања и на лексичком нивоу, тј. носи назив *сахрана* или друге називе с истим значењем. Ови обреди имају различите објекте, различиту календарску одређеност, различите функције и на одговарајући начин понављају погребни обред у различитом степену и у различитим односима. Општа за све њих је сама оријентација на структуру и семантику погребног обреда, његова секундарна ритуализација. У овој секундарној сахрани се имитирају основне радње и саставни делови погребног обреда: пре свега сама смрт, која чини семантичку доминанту обреда. Секундарни обреди укључују убијање, умртвљавање, укључујући потапање и вешање, кидање на комаде и друге начине уништавања лутака, страшила, птица, инсеката, животиња или глумљење смрти од стране учесника обреда. Затим могу да се инсценирају остале радње: облачење у посмртну одећу; опраштање с покојником, опело; оплакивање, нарицање. У њима се изводи погребна поворка, копање раке, у ствари сахрана (закопавање у земљу) или пак спаљивање или пуштање низ воду, помени. У њима се такође изводе основне реалије погребног обреда: покојник (он може да буде сламена, крпена, глинена и сл. лутка, страшило, дрвце, трава; метлица; жив човек који игра улогу покојника; убијена зверчица, птица, инсект; симболички предмет - трака, укосница, монета), посмртна одећа - покров (рогозина, парче тканине); мртвачки

сандук (за њега може да послужи корито, сандук, кутија за шибице, носила), гробарска лопата (штап), гроб, гробље (најчешће је то поље, башта), подушна храна.

Пошто у већини случајева секундарне сахране улазе у састав овог или оног календарског обреда (божићни празници, испраћај зиме, покладе, тројички обреди, купалски обред, кузминке), оне су се обично разматрале и тумачиле у општем контексту и у вези с општом семантиком ових обреда или семантиком других компонената ових обреда, што је неизбежно доводило до противречности и вишепланског тумачења, час у вези с култом умирућег и васкрсавајућег божанства, час на основи соларне теорије, час у вези с култом вегетације. Мање пажње се до сада поклањало таквим облицима секундарне сахране, као што је јужнословенски обред Герман и источнословенски обреди убијања и сахрањивања жабе, рака и других животиња, који чине посебне околиналне обреде и имају јасно изражену функцију - изазивање кише (понекад престанак кише). За разлику од источнословенских божићних играња покојника, сахрањивања Поклада, Костроме, Кузме-Дамјана и сл., у овим обредима обично нема шаљивих пародијских елемената, и погребни обред се понавља са савршеном озбиљношћу и са свим неопходним церемонијама (све до учешћа правога попа на опелу). Скрећу такође пажњу и захтевају специјално тумачење такве особености ове сахране, као што је чедност «покојника», одражена у њиховој одећи, женски (у последње време дечији) састав извођача, посебна улога нарицања, оплакивања, «нечиста» места сахрањивања (раскршћа путева, ровови, вода) и друге асоцијације с «нечистим» покојницима.

Иначе су обреди изазивања кише прожети погребном семантиком и засићени елементима погребног обреда, што је повезано с општим народним представама о природи кише, узроцима суше и, пре свега, о вези мртвих са стихијом земне и небеске влаге. Овим представама су мотивисани пре свега ритуали непосредног обраћања покојницима (пре свега утопљеницима) с молбом да пошаљу кишу или да, напротив, скрену од села непогоду или градоносни облак. У пољеским



обредима убијања жабе, белоушке, рака и других животиња, сам избор ових животиња у својству објекта (жртве) у обреду изазивања кише, заснован је на њиховој вези са хтонским светом или на њиховој блискости с воденом стихијом. Радње којима се подвргавају ове животиње у истој су мери повезане с кругом представа о смрти и оностраном свету и у низу случајева су непосредна паралела одређеним елементима погребног обреда. Пре свега се то односи на сам чин убијања животиње. Начини убијања (убијање палицом, каменом, кидањем на делове) и поједини детаљи даљих дејстава - вешање о грану дрвета, над бунаром, избацавање на друм, на раскршће - на места веза овога света с оностраним, асоцирају не само на елементе представа о нечистој смрти, него и на обреде симболичког уништавања разноврсних ритуалних предмета и страшила (купалског дрвцета, вештице, Костроме, Поклада, виле и сл.). Најразвијеније варијанте оваквих обреда представљају већ праве ритуале сахрањивања и оплакивања убијених животиња. Ритуали са жабом имају најшири ареал на територији Пољесја и најдаље паралеле: у Бугара су се, приликом прављења глинене лутке Германа, понегде ловиле и убијале жабе и њима се пунио Герман; Абхази са Кавказа су за време суше убијали жабу; коначно, у индијским обредима изазивања кише постоје специјални ритуали са жабом, међу њима и «жабина свадба», распрострањена у целој Индији (подробније в.: [Толстые 1978б, 112, 114; Толстая 1986]).

Сваки обред ове врсте, посебно онда када носи редукован карактер и своди се, на пример, само на убијање жабе, белоушке или ровца, или тим пре када је представљен само на нивоу мотива или веровања, - сваки овакав обред је тешко квалификовати као секундарни погребни обред, будући да поједини елементи погребног обреда који у њега улазе, на пример нарицање, могу да носе релативно самосталан карактер и да се срећу у склопу различитих обредних комплекса. Али када имамо досла с масовним материјалом, у коме су представљене читаве целине елемената погребног обреда (и облачење, и сахрањивање, и оплакивање), онда формална зависност разматраних ритуала од погребне обредности постаје несумњива, а њихова семантичка веза још очевиднија. У

принципу је, као методски начин, претпоставка независности сличних елемената у саставу различитих обредних комплекса (и уопште у различитим културним контекстима) савршено оправдана. Али ако се такви слични елементи појављују у целини и ако су они у једном обредном комплексу постојани и мотивисани, а у другом - изоловани и налик на случајне, онда питање о зависности једних од других и о примарности једних и секундарности других постаје исправно.

Секундарно постојање добијају у традиционалној народној култури не само такви високоритуализовани облици као свадбени обред, погребни обред, него и многи други ритуални и свакодневни облици понашања, који се, у поређењу с овим обредима, одликују знатно мањим семантичким и симболичким оптерећењем и формалном организованашћу. Понављање ових ритуала, њихове структуре, појединих елемената ове структуре или појединих реалија, личности, вербалних компоненти, користи се ради актуализације митолошке семантике која им припада, а која је неопходна приликом обављања некаквих магијских, заштитних, исцелитељских или других радњи. У семантичком смислу, секундарни ритуал је увек усмерен на одговарајући примарни, али ова усмереност може да буде непосредна или обрнута, семантика проторитуала (као и његова структура) може да се понавља потпуно или делимично, може да се појачава, проторитуал може да се понавља пародијски. У појединим случајевима, секундарни обред може да разјашњава, расветљава дубинску семантику овог или оног елемента (или чак општи смисао) првобитног обреда. Секундарна употреба може да буде мотивисана таквим својствима понављаног елемента, који у његовом првобитном обредном контексту нису уопште изражени или су затамњени. Тако, на пример, горе поменута секундарна употреба остатака бадњака као средства које штити од непогоде и града, показује семантичку везу бадњака с небеским огњем, која није изражена у божићним обредима с бадњаком. Међутим, та веза је тим пре разумљива, што се бадњак најчешће секао од храста, тј. дрвета повезаног с култом грома и муње. Треба још имати у виду то, да у секундарном обреду могу да се ритуализују не само поједини елементи

протообреда са својом семантиком, већ и сама структурна схема обреда (обредног комплекса), која такође носи у себи одређену семантику, различиту од сумарне семантике појединачних елемената. Она има сопствени смисао, који такође може да буде важан елемент обреда и објекат понављања.

Као што се из наведеног кратког прегледа материјала види, објекат секундарног ритуалног понављања најчешће су суштински, кључни елементи традиционалне културе, својеврсни архетипски културни текстови: обреди животног (рођење, брак, смрт), и вегетативног (пољопривредне радње) циклуса. Њихово вишеструко обнављање у различитим обредним, социјалним, календарским и сл. условима, које се остварује са различитим степеном приближавања (од прилично подробних инсценирања до апстрактних симболичких наговештаја и реминисценција), чини основу народне обредне традиције. С друге стране, област у коју се превасходно пројектују ова понављања и у којој се концентришу секундарни обреди, нису случајно такви календарски комплекси као што је покладни и божићни (пре свега њихови карневалски облици и облици који имају непосредну магијску усмереност), тј. обреди који одређују читав календарски празнични и пољопривредни циклус. Захваљујући механизму секундарности «првостепени» обреди, у којима је ритуализован сам живот, њени најзначајнији чинови (рођење, смрт, рађање жита и сл.), постају перманентно обнављани и «вечно се враћају» (по речима М. Елијаде).

Прво издање:

*Н. И. Толстой. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти С. А. Токарева. Москва 1994, 238 - 255.*

## Опход и опасивање цркве

У књизи Валерије Дмитријевне Пришвине «Пут ка речи» (Путь к слову) налази се неколико сјајних и упечатљивих епизода из живота њеног супруга Михаила Михајловича Пришвина. Нарочито су интересантне скице које припадају Пришвиновом пријатељу, руском научнику ентомологу К. Н. Давидову, који је Пришвина познавао у младости и са којим је 1908. године путовао у Заволожје, на језеро Светлојар с којим је повезана легенда о граду Китежу.\* У својим успоменама, написаним после доста година у Паризу, К. Н. Давидов помиње епизоду са Пришвиновим извештајем на седници Императорског рускога географског друштва у Петербургу, прочитаним после путовања на Светло језеро.

«Седница је - каже К. Н. Давидов - протицала у присуству познатих научника. Неки малопознати писац Пришвин, који се занимао за етнографију, подносио је извештај о свом путовању у Заволожје. Ево изишао је на трибину - младолик, гибак, црне косе... Започиње причу... И одједном се спусти на под трибине, леже на стомак и поче да пузи, понављајући наглас: "Пузе, сви

---

\* Усред огромних шума у Заволожју псковски кнез Георгије Всеволодович подигао је код језера Светли Јар и сто врста далеко, на Волги, два града: Велики и Мали Китеж. Када је Бату кан напао Мали Китеж кнез је, слутећи неизбежну смрт, тајно отишао у Велики Китеж.. Бату кан је разорио Мали Китеж и међу поробљеним Русима нашао човека који му је, бачен на муке, одао пут ка Светлојару. У боју са Бату каном кнежева војска је била разбијена, а кнез убијен. Али Монголи нису освојили Китеж. Легенда каже како се, Божијом вољом, он сакрио на дно Светлојарског језера (прим прев.).

пузе... овде, онде, свуда. Мушкарци, жене, деца... сви пузе..." Тако је он врло изражајно представио дивљи, у православном народу укорјењен пагански обичај "опузивања" светиња - у овом случају то је било на обали Ветлуге, крај цркве светога Варнаве, који је у народу поштован од времена Ивана Грозног. Коректна публика беше огорчена, разлегосе се узвици негодовања...» [Пришвина 1984, 149]. М. Пришвин је у есеју «Година Варнавы» (тј. празник св. Варнаве) описао ноћно пузање око цркве, које се збило по киши и благу и које се, по свој прилици, обављало три пута, с прекидима ради молитве «за цркву». Ова опузивања су могла да се понављају, међутим аутор не наводи етнографске детаље, нити пише због чега се то чинило [Пришвин 1931, 227, 228].

Опузивање је, изгледа већ на коленима, постојало и око језера Светлојара и сачувало се готово до наших дана, о чему сведочи и сама Валерија Дмитријевна, која је, после смрти Михаила Михајловича, посетила ова места 1960. године. Тада је на обали, крај саме воде, угледала на огромном бору велику прикуцану даску с крупним натписом: «Молитва и опузивање строго забрањени!!!» Прошавши око језера «по вековима утабаној стази», заједно с другим празнично и свечано одевеним непознатим светом, срела је усамљену старицу која је пешке «по завету» дошла из Вјатских крајева (из Кирова) и која ју је научила «молитвици» коју треба изговарати на Светлојару - «Свети светитељи, земчи скровитељи, китељски житељи, молите Бога за нас!» [Пришвина 1984, 161].

Упркос популарности светога језера и легенди о потонулом у њему граду Китежу, о опузивању око Светлојара и другим ритуалима који се на њему врше - мало се зна. Највише сведочанстава пружају писци П. И. Мељников-Печерски, В. Г. Корољенко и М. М. Пришвин. Међутим, њихово интересовање за животне, не етнографске детаље - допушта нам да ритуал васпоставимо само у најопштијим цртама. По одређењу В. Г. Корољенка, вулканско језеро Светлојар налази се «на реци Љунди у близини села Владимирско Макарјевскога среза Нижегородске губерније. С њим је повезана легенда о невид-

љивом граду Китежу», а у забелешци П. И. Мељникова Печерског се каже да је дан када се скупљало «народу видимо-невидимо» (тј. непрегледно мноштво народа), био 23. јун по старом календару (6. VII по новом), дан Аграфене Купалнице; тада «славе и икону Владимирске Богородице» [Вечное солнце 1979, 191, 200]. Вероватно је то био и храмовни празник цркве села Владимирско (отуда, вероватно, и назив села) и, као што је познато, дан очи другог великог празника - Рођења Јована Крститеља (24. VI / 7. VII), познатог у многим местима под називом Иван Купало (словенска народна светковина огња и воде).

Године 1890. В. Г. Корољенко је у својим скицама «У пустињачким местима. С путовања по Ветлуги и Керженцу» (В пустынных местах. Из поездки по Ветлуге и Керженцу) записао: «Сваке године “очи Владимирске” из Нижегородске, Владимирске, Вологодске губерније, чак и иза Перма, иза Урала, скупљају се на обалама Светлојара гомиле људи који настоје да бар на кратко отресу са себе варљиву сујету сујетства и завире преко тајанствених граница. Овде, у сенци дрвећа, под отвореним небом, даноноћно се чује певање, одјекује уњкаво отегнуто читање, врију спорови о правој вери. А у сумрачја и у модрој тами летње вечери промичу светла међу дрвећем, на обалама и на води. Благочестиви људи на коленима три пута пузе око језера, затим на иверју спуштају остатке свећа на воду, падају на земљу и ослушкују. Уморни, у малаксалости између два света, уз пламенове на небу и на води, предају се смирујућем љуљању обала и неразговетном удаљеном звоњењу... И повремено замиру, већ не видећи и не чујући ништа што их окружује <...> А около стоје и гледају с чуђењем они који стреме, али се нису удостојили због маловерја... И са страхом климају главама. Значи, постоји он, тај други свет, невидљив али истинит. Сами нису видели, али су видели видеће...» [Вечное солнце 1979, 202; Короленко 1954, 128, 129].

А 1875. године П. И. Мељников-Печерски је у роману «У шумама» (В лесах) с документарном тачношћу описао старца богомољца који је објашњавао како треба «усрдствовати» да би

се чуло звоњење светиња китешких и да би се оне виделе: «Прва је ствар - усрдност, - започе старац. - Лези и бди, сан да не сиђе на веће твоје... И у ћутању пребивајте православни: да не би неко чуо, да не би неко видео - сабирај у срцу своме, никоме не кажи. Почеће усрднога света обала Светлога Јара да љуља као младенца у колевци, твори мислено молитву Исусову и ни речју, ни уздахом не могни о том ближњима рећи... И када дође час блаженима јутрење у граду Китежу певати, чућете звон сребрних звона... Густ звон, гримизан - век слушај нећеш га се наслушати. А лежи непокретно и без гласа, ништа земно у себи не мислећи. Зора на небу почеће да осваја, гледај на језеро - узрећеш златне крстове, црквене главе... Лежи усрдно, ни прстом маћи немој, дисање у себи задржи... И тада ћеш у језеру, као у огледалу, видети сав невидљиви град: цркве, манастире и градске зидине...» [Вечное солнце 1979, 126; Мельников 1956, 302, 303].

М. М. Пришвин је своје путовање на Светлојар 1908. године описао по свежим утисцима. Један од њих је сусрет са старицом која се молила крај саме обале: «У шуми над језером се смркава. Између стабала свуда пламичци. Пред брезом крај самога светлог језера ватрено се на коленима моли старица. Пред брезом. Шта то значи? Обилазим дрво и старицу; мислим негде, макар на грани, ваљда виси икона. Не. Моли се просто дрвету. - Бако, - питам је опрезно, - зар се може тако... дрвету, је ли то света бреза? - Није бреза, рођени, - одговара бака, - није бреза, вратанца су овде. Ено, где је највећи брежуљак, тамо је Знамење, а тамо је ено Здвижење, а тамо Успење. Пали свећу. Иде обалом око језера. Пребира "лестовку".\*\* Шапуће молитву. Ја идем за старицом <...> Опет се моли пред истом брезом. Можда види - отварају се врата, сусрећу је, зову: дођи, дођи код нас... - Бако, нису ваљда овде, заиста, вратанца? - И нису далеко,

---

\*\* *Лестовка, листовка, лѣствица* «кожне бројанице расколника и, уопште, старовераца» - В. Даль, Толковый словарь живаго великорускаго языка (прим. прев.).

рођени, испун аршин; орали су раније овде, причају - раоницима су за крстове закачињали. Близу, а невидљиво. - Још се моли. Гражи нешто руком код корења дрвета. - Шта је тамо? - Овде је пукотина у земљи. Ти посветли, а ја ћу да опипам. Налазимо. Спушта копејку у земљу, јаје спушта. Опет се моли: - Примите, праведни људи, милостињу од грешне старице. - Ја такође спуштам ситнину праведницима у распуклину под брезом. Сада верујем у невидљиви град <...> Мило је баки што сам спустио свој прилог у град невидљиви. Дели са мнош свећу: "Стави је, - каже - стави". - Где да је ставим? - Куд хоћеш. Или према Знамењу, или ка Здвижењу, или ка Успењу. Наспрам овог брежуљка је Знамење. Узима нвер, лепо воштану свећу и пушта низ језеро. Чиним то исто. Старицин пламичак плови ка Знамењу. И мој. Пролази обалом још неко са свећом, и још и још <...> Стотине и стотине свећа. Иду немо око светог језера, пребирају "лестовке", моле се. И плове по води на иверју пламичци према Успењу, према Здвижењу, према Знамењу. Највише према Знамењу. Шестог или седмог пута је плуснула киша. Угасли су сви пламенови у шуми и на језеру <...> Настала је потпуна тама. Почели су да се разлилазе и да се сударају једни с другима. Стадох на нешто меко, живо. Нагох се и уплаших: на обали језера је под плуском у блату лежала жена, лицем према земљи. - Не дирајте, не дирајте је, рече ми неко: она звоњаву слуша» [Вечное солнце 1979, 211-213; Пришвин 1931, 275-277].

Из ових кратких одломака, написаних у тридесетпето-годишњем распону, види се да је ритуал опузивања почео да се смењује ритуалом опхода, или да, судећи по потпису из 1960. године, постоји заједно с њим. Јасно се издваја радња с паљењем свећа и њиховим пуштањем на дашчицама или нверкама низ воду. Ово дејство, како ћемо касније показати, има прасловенски и чак индоевропски карактер и повезано је с култом умрлих предака. Веома је битан моменат поклоњења земљи, давања данка земљи у виду пара или јајета, што је познато и у других Словена и што је у многим зонама обавезно приликом скупљања лековитих и сакралних трава (плаћање земљи парама или хлебом), које се, узгред, најчешће беру на



Ивана Купалу (упор. српски народни назив тога празника *Свети Јован Биљобер*). Поштовање земље и предака испољава се и у ослушкивању ње (њих) и лежању на њој ничице, лицем према земљи. Ако бисмо наставили с навођењем примера из књижевности, онда можемо указати да јунак историјског романа С. Р. Минцлова «Уз шуморење хростова» (Под шум дубов) Диакон, који је такође инок Јеремија, заштитник Псковско-Печерског манастира опкољеног Немцима, одлази да умре и умире простревши се ничице на поду цркве пред иконом Богородице [Минцлов, 227].

Невидљив на замљи, пошто је отишао под земљу или потонуо у језеру, крад Китеж - скуп «живих» храмова са звоњавом звона и јутарњим и вечерњим службама - ходочасници схватају као материјално и конкретно постојећи, али невидљив или видљив не свима и не увек. И у овоме, по народном схватању нема ничег необичног, будући да је Китеж обележен печатом светости и херојског подвига и тиме је обележено и језеро Светлојар [Комарович 1936]. За народну легенду, као и за архаични народни доживљај света, невидљив град и невидљиви храмови нису апстрактност и фантастика, већ конкретност и стварност, која се, истина, открива у условима молитвене усредсређености и отуђености од света. Таква су схватања широко распрострањена и у савременим словенским областима, у којима су се још сачували архаични облици народне духовне културе и фолклора. Тако смо у Пољесју (с. Тхорин Овручкога рејона Житомирске обл.) забележили веровање да покојни родитељи иду са свећама у дане помена («на деђи») с «могилок» (гробља) у родне куће на послужење. Ову поворку је могуће видети и виде је они који су чистога срца (запис 1981. године). У оваквом посећивању своје куће од стране покојника, приповедачи и «очевиси» не виде ништа натприродно - напротив, то је највероватније обична, давно установљена традиција.

Интересантна и убедљива јужнословенска паралела светлојарском лежању на земљи и слушању китешких звона је западнобугарски обред «слушања покојника». У Лопушанском

манастиру (Михајловградски округ, сев.-зап. Бугарска) на Русалну (Тројичку) недељу, или у понедељак после Тројичке недеље, верници до данас доносе орахове гранчице с пет до седам листова и застиру њима под у цркви Успења Богородице. После богослужења они лежу на под и слушају своје покојнике (саопштила Л. Н. Виноградова по речима М. Беновске и по сопственим посматрањима). Треба додати да је код Јужних Словена, судећи по низу народних представа и табуа, орах дрво смрти и покојника.

Горе је било поменуто да је пуштање свећа на дашчицама или иверју на воду, такође облик општења с душама умрлих, с прецима. Што се тиче светлојарских ритуала, они који су их описали као да на то не указују, уколико се не рачуна да су свеће намењиване посебним, конкретним, невидљивим храмовима. Међутим, истоветан ритуал, који се врши у северо-источној Србији у Хомољу, потврђује изнету претпоставку.

Српски погребни обред у Хомољу структурно је сложен и засићен различитим ритуалним радњама. Њихово навођење заузело би много места И зато ћемо пажњу обратити само на ритуал у коме је садржан чин пуштања дашчица са запаљеном свећом на воду. Ова радња се обавља у време другог помена (први је на дан сахране, после повратка с гробља), прве суботе после сахране. Такав помен зове се *суботно подушје* или *суботна софра*. За њега се коље ован или овца, у зависности од пола покојника, спремају се различита подушна јела, ракија, свеће, кадионица и др. Са овим мајка покојника или покојнице и њени ближњи иду на гробље и оплакују гроб, китећи крст и поливајући гроб ракијом. По повратку с гробља помен се наставља код куће. У кући се обавља ритуал шкропљења покојникове одеће свежеом водом, пред њену предају човеку блиском умрломе. Затим се узима посуда од тикве (*врз*) у којој је била донесена свежа вода и у коју се ставља парица, букетић босиљка, прамен беле вуне и парченце тамјана, као и софра с јелом које се састоји од кукурузног хлеччића, сланика са сољу, куваних јаја, лепињице од пшеничног брашна и најмање три или највише седам воштаних свећа. Хлеччић и лепињица пеку се у

рану суботњу зору, тада се праве и свеће и кувају јаја у води донесеној у том тренутку. Једино лагану правоугаону дашчицу, обавезни прибор ритуала, прави дан раније у зору покојников отац, или, ако њега нема, неко од старијих мушких рођака. При том се дашчица мора правити на таште, с непокривеном главом и ћутке. Са свим набројаним предметима одлази се на реку, на њену десну обалу. Тамо покојникова или покојница мајка размешта све те предмете на сточићу и на дашчици - при том се на дашчицу последња ставља лепињица и у њу се забада једна свећа. Затим се мајка крсти, пали свећу, узима кадионицу и ставља у њу тамјан. Обилазећи у правцу с лева на десно, кадионицом три пута кади трпезу, спремљену дашчицу, врг, затим реку и, на крају, себе и жену која јој помаже, говорећи: «Бог да прости моју Аницу! <име покојнице>» Потом обе жене прилазе с дашчицом реци, три пута је уздижу према сунчевом изласку, тј. према истоку, и према заласку - западу И опрезно је спуштају на воду, да отплови низ реку, тј. како пише сакупљач «она је отишла на онај свет». Док вода односи дашчицу, жене настављају молитву; мајка све време кади реку, обалу, трпезу, своју парњакињу и себе изговарајући: «Бог да прости моју Аницу! Лака јој црна земља била као ова дашчица води!» При том се, ако дашчица мирно плови и не преврће се док је оку видно, сматра да је покојник био праведан и да Бог прима све што се шаље водом, а ако се дашчица убрзо преврне, покојник је био грешан и Бог није примио послано. У првом се случају Хомољци радују и не тугују много за умрлим, у другом - плачу и жалосте се. Ритуал се завршава тако што три пута пију воду из врга и бацају комадиће хране с трпезе у реку и на обалу. Затим мајка пролива сву воду на месту где је низ ток била пуштена дашчица, жене једу с трпезе и пошто се три пута прекрсте иду кући. Мајка напред с трпезом а њена сарадница с вргом. Путем се иде без речи и не одговара чак ни на поздраве [Милосављевић 1913, 252-256].

Српски ритуал пуштања упаљене свеће у Хомољу, као што се види из наведеног описа, обилује знатним бројем детаља, условљеношћу и повезаношћу с другим радњама и предметима.

Светлојарски је једноставнији и свечанији због мноштва учесника и колективне молитве. Па ипак, сваки је изванредан на свој начин, не само у драмско-уметничком или сликовитом доживљају, већ пре свега у историјско-генетичком и структурно-семантичком схватању, шире говорећи - семиотичком. Важно је, међутим, забележити присуство неколиких општих детаља поред главне подударности - пуштања запаљене свеће на дашчици на воду. То су: спуштање новчића у воду (или у земљу; упор. ритуал бацања новчића у свеже ископану раку), доношење јајета (у српској варијанти барена јаја) и ћутање после молитве.

Као што је познато, сагласно Китешкој легенди, Китеж је постао невидљив, сакривши се на тај начин пред Батуовом војском. Или је отишао под земљу, или је по наређењу Господа Саваота арханђел Михаило «протресао земљу под Китежом, потопио Китеж у језеро», како се певало у духовном стиху који наводи А. М. Горки у својој причи «Међу људима» (В людях). При том је сам Горки појашњавао: «Понекад ми се чинило да се црква потопљена дубоко у воду језера скрила са земље да би живела особеним, ни на шта налик животом» [Вечное солнце 1979, 216, 217; Горький 1972, 276, 277]. Китешке су цркве побегле од Батуа, промениле своје место живљења и остале да живе.

У североисточној Босни, у оним местима где је распрострањен обред опасивања цркава, о коме ће касније бити речи, постоје легенде о путујућим црквама, о црквама које су одлазиле од грешних Турака. Познати српски етнограф Миленко Филиповић записао је предања месног живља о томе како је у селу Требави постојала црква која је сама «побегла» и прешла преко Плазуље (топоним). А црква у селу Драгаљевцу никла је, по предању, на следећи начин: «бежала» је једна црква и у лету су од ње отпадале даске и греде (старинске босанске православне цркве биле су већином дрвене). Оне су падале у Тутњевцу, Забрђу и Драгаљевцу. На месту где су пале даске у два прва села појавила су се молитвена места, а у Драгаљевцу су подигли цркву, убрзо после тога како се пронео глас о «одбеглој» цркви. У селима Појезини и Осињи говорили су о томе како је у шуми поред Мотајице, северозападно од

Дервенте, постојала црква која је отишла из Босне преко Саве у Славонију. Како се кретала остала су повијена стабла дрвећа. А побегла је зато што се неки муслиман помокрио уз њу. На крају, приповедали су како је у селу Забрђе (на огранцима Мајевице) била једна црква недалеко од места где су куће сељака Драгића. Једном, уочи Тројице, дошли су Цигани и заноћили крај цркве. Опрали су своје кошуље и прострли на цркву да се суше. Кад ујутро, гле, а цркве нема! Како је црква «ишла» застала јој у путу камена трпеза и то место се и данас зове Трпеза. После су одвукли ту трпезу на гробље и тамо о младој недељи бивају велики скупови с много више света него у цркви. Ова трпеза на гробљу је шупља и у њу су свештеници приликом службе сипали воду за умивање руку. Људи и данас доносе отуда воду и умивају њоме болесне очи [Filipović 1969a, 9, 56, 86, 114, 118].

Овако се оригинално сједињују легенде о «путујућим» с топономастичким предањима и причама, за које су, као што је познато, карактеристичне подробности и потврде о истинитости у виду тачних ознака места, а не ретко и предмета повезаних с испрличаним догађајима.

На жалост, о источнословенском опузивању скупљено је мало материјала, мада је, као што се види из наведених сведочанстава, оно могло још да траје у народном памћењу. Исто је тако пре више од пола века на другом крају словенског света, у Србији, у научној литератури још мало шта било познато о другом, тада у пуној мери живом ритуалу - опасивању цркава, док на њега, почетком 30-их година, није скренуо пажњу српски етнограф П. Ж. Петровић. Истина, још је крајем XIX века у петербуршком часопису «Всемирная иллюстрация» (Спб., 1890, т. XLIV, № 1136, 297) Владимир Тителбах, познати сликар и етнограф документарист у Србији, објавио своју скицу која је представљала детаљ православног храма опасаног платном, његов портал И сељаке који у њега улазе. Та скица је један од седам цртежа направљених за време освећења цркве св. Параскеве Петке, зване «Петковица», поред Шапца. Могућно је да је та илустрација и непосредно посматрање опасивања храма

у колубарском крају, побудила П. Ж. Петровића да у «Гласнику» београдског етнографског музеја штампa текст о ритуалу који га је заинтересовао, да наведе низ занимљивих чињеница из северозападне Србије и западне Македоније и да се обрати с молбом да се у «Гласник» пошаљу материјали о тој теми, ради публикавања, в.: [Петровић, 1932]. Одзива је било мало, али скупа с послератним записима Миленка Филиповића, они чине прилично значајну суму података, довољну за целовит опис обреда, какав до сада није начињен.

Ритуал опасивања православног храма забележен је у северозападној (Јадар, Ваљевска Подгорина, Колубара), западној (Ужичка Пожега), југозападној (Призрен) и источној Србији (Ниш, Лесковац, Прокупље), у североисточној Босни (Посавина, Усора), источној Херцеговини (Невесиње), у Санџаку (Нови Пазар), у западној (Битољ, Ресен, Охрид) и централној Македонији (Крушево, Прилеп). Сам се ритуал састоји у томе да цркву неко од парохијана опасује платном или веома дугачком свећом ноћу или у рано јутро уочи празничне литургије, а затим се, после службе или чак пре ње, платно или свећа скидају и предају цркви. Познате су варијанте ритуала које се тичу његових извршилаца, функционалне усмерености, времена његовог извршавања, броја свећа којима се опасује храм, правца опасивања итд.

Обред опасивања назива се у источној Србији (Ниш, Лесковац, Прокупље) *венчавање цркве*, а дугачка воштана свећа развучена око храма (*венчило*), схвата се као венчани венац. Такво се венчање, по правилу, обавља приликом освећења цркве (у Усори у Босни *троноштити* значи 'освећивати храм'), а затим оно може да се понови у дане црквеног празника, па и на велике празнике (*годове*). Приликом освећења цркве опасивање може да изведе црквени ктитор (*црквени кум*), али то није обавезно и најчешће то чини његова жена, или нека неплодна жена са стране (источна Босна). Уопште, ритуал, по правилу, обављају жене које болују од неплодности, ређе жене које носе црнину за сином или ћерком и, још ређе, импотентни мушкарци или мушкарци који болују од било које неизлечиве болести.

Опасивање храма које врше мушкарци познато је једино на крајњем југозападу Македоније, у области Преспанског језера [Петровић 1932, 110-112; ГЕМБ 1933, књ. 8, 91; Русић 1934, 95-99].

Опасивање платном познато је у Ваљевској Подгорини, у Колубари и Јадру, у североисточној Босни, али се у истим областима практикује и примена свећа. Опасивање почиње од главних (западних) црквених врата и тамо се, природно, завршава, будући да је циљ овога дејства да се још једном затвори простор (окружи). Године 1930. у селу Каленићу код Ужичке Пожеге цркву су у време освећења опасивале платном две жене, почевши од западних врата поред којих се налазила гробница црквених ктитора. Црква је била опасана само пола часа. У селу Цветановци у долини Колубаре, мајка је опасала платном цркву «за покој душе» свога сина који се обесио. Опасивање је почињало од портала, од главних црквених врата и продужавало се надесно, тј. опосуно,<sup>\*\*\*</sup> на висини од метраметра и по. Црква је била опасана читаве ноћи [Петровић 1932, 110-112]. Ово је редак случај опасивања «за покој». Са истим циљем су обмотавали цркву уплетеном свећом у источној Херцеговини, у области Невесиња (Кифино село), «за душу» покојних родитеља. У селу Удрезини се на црквени празник, Илиндан, до 1941. чувао исти обред: тамо је мештанка за покој своја два сина извршила описани ритуал једном дугачком свећом [Филиповић 1967, 275]. У Ваљевској Подгорини храмови се опасују на два начина, зависно од функционалне усмерености ритуала. Ако се он врши зато да би се имало дете, опасује се од

---

<sup>\*\*\*</sup> «Опосун је архаична реч из предхришћанског периода, која се и сада понегде употребљава у народу у значењу обредног кретања и окретања за сунцем, руски: посолонь. У верским обредима наши римокатолици крећу се опосуно, тј. за сунцем, полазећи од истока према западу, онако како се привидно креће и сунце; православни се крећу у правцу који је супротан кретању римокатолика, они полазе од запада према истоку, у сусрет сунцу.» (Српски митолошки речник, Београд 1970.) (Прим. прев.)

црквених главних врата па око цркве, до истих врата, а ако је ради тога да деца не би умирали, од истих главних врата од земље па преко црквеног крова до земље. При том се опасује или платном или свећом [Петровић 1932, 110-112]. Забележен је само један случај употребе предива. Године 1938. су нову цркву у селу Свиланови (Санцак) приликом освећења опасали предивом. У истој области је позната и примена фитиља за свеће. Петрову цркву код Новог Пазара опасале су на црквени празник жене које су боловале од неплодности. Од фитиља је направљена свећа која је дарована цркви [Филиповић 1967, 206].

Платном се опасује само једанпут једним комадом, који може да буде сашивен од неколико парчади, али мора да буде нешто већи од дужине обима (страна) цркве. Жене саме ткају платно, али је ипак такав комад платна прилично скуп. Свећа, пак, може да буде и неколико истовремено, али њихов број мора да буде непаран - максимално до девет. Међутим, приликом окупљања мноштва народа на црквени празник, број свећа може да буде и већи од девет. Тако је 30-их година нашег века, по сведочењу етнографа Бранислава Русића, у манастиру св. Наума на Охридском језеру, где почивају мошти знаменитог ученика Ђирила и Методија, и просветитеља Словена, на црквени празник (27.VII/9. VIII) било могуће видети више од шездесет воштаних свећа плетеница обавијених око цркве, тако да су они који су улазили у храм морали прилично да се сагну. Тај храм сам посетио 1977. године и запамтио да нема велику површину. Свеће плетенице су, као што је већ речено, исто као и платно ишле у корист храма; и једно и друго се продавало посетиоцима. Али постији једно сведочанство да се у источној Србији (Ниш, Пирот, Прокупље) свећа која је опасивала храм палила и сагоревала на зиду храма (цркве су у овој области могле да буду и камене).

У југоисточној Србији (Призрен) и западној Македонији (Галичник) опасивале су се и старе, готово напуштене цркве и црквене рушевине. Оне су посебно поштоване као света места и на њима су, углавном жене, радије вршиле црквене или



«околоцрквене» ритуале. Такво стање је било карактеристично и за друге балканословенске области света Slavia Orthodoxa.

Разматрани ритуал веома је древан. Као доказ томе служе и стара сведочанства, и то да су га вршили и православни и католици и муслимани словенског порекла. Католички путник и мисионар Григорије (Гргур) Масарекиа видео је 1651. године у Призрену како су на дан св. Ане, тј. опет на црквени празник, код рушевина храма св. Ане долазили верници «трију закона» - муслимани, православци и католици; при том су муслимани оно место где се раније уздизала црква опасивали дугачком плетеном свећом од жутог воска (сведочанство И. Н. Томића) [ГЕМБ 1933, књ. 8, 91-93]. Православне Српкиње из Призрена и његове околине опасивале су старе цркве вуницом од које су затим плеле појас и облачиле га на себе да би затруднеле. Тај ритуал се, пре свега, вршио на рушевинама цркве св. Петра, недалеко од старог пута Призрен - Качаник. Упражњавале су га и Српкиње - муслиманке, само су оне вуницом претходно опасивале тулбе шаха Хусеина у Призрену [ГЕМБ 1933, књ. 8, 91, 92].

У јужној Црној Гори (племе Мрковића) муслиманке су, ако би им се неко у породици разболео, одлазиле до цркве св. Илије у Печурицама и опасивале је концем, а потом су исти конац омотавале око болесног дела тела (руке, ноге, главе и др.), верујући да ће то донети оздрављење. У јужној Македонији, на Преспанском језеру, цркву св. Николе опасивале су свећом и православке и муслиманке. При том су православке чиниле то два пута годишње, на Николу Зимског (6/19. XII) и Николу Пролећног (9/22. V), док су муслиманке најчешће то чиниле у петак до изласка сунца, ређе на Бајрам или Рамазан и већ сасвим ретко на Никољдан. Уз то, ако су православке извршавале обред да би помогле људима (приликом болести, неплодности и сл.), муслиманке су то радиле да би помогле стоци. Тако су муслиманке с Преспанског језера ритуале «туђе» вере постепено почеле да врше у «своје» празничне дане и при том их нису примењивале на људе већ на други - животињски

свет [ГЕМБ 1933, књ. 8, 91-93]. Овај се случај може сматрати интересантним примером ритуалне интерференције. Треба такође споменути да жене врше опасивање по завету и да тај завет захтева од православних приджавање низа других прописа или забрана: да се не ради и чак не чешља у петак и недељу током читавог дана, а исто тако у празничне дане, да се редовно одлази о празницима у цркву, да се пале свеће и да се моли богу. Треба при том забележити да се празнични «дан» рачуна од вечери (вечерње) уочи празника, до времена одласка на спавање на дан празника.

Опасивање храмова одражава народне представе о томе да су сакралне грађевине одухотворене и живе као људи, као живо људско тело. Ова митолошка представа подупире се неким облицима црквене архитектуре. Ако се на цркву погледа с те тачке гледишта, онда није тешко уочити антропоморфне црте неких црквених грађевина<sup>1</sup> које обликом основе, бар у српској народној традицији, напомињу антропоморфни облик велике трпезе која се употребљава у сакралне сврхе (приликом слављења славе, приликом помена и сл.) и антропоморфни облик надгробних споменика који су пребивалиште душе. Ови надгробни споменици могу да буду дрвени или камени и у оба случаја могу да оличавају или «замењују» покојника и, коначно, они су, као што су показали Миливој Павловић и низ других научника, место обитавања душе. Ова представа је нарочито тесно повезана с каменим споменицима - масивним каменовима, у Срба званим *камен станац* (упор. српско *стан*: «место где се живи»).

Анимистичке народне представе заједничке су с догматским тезама о цркви, према којима је Христос глава Цркве, а

---

<sup>1</sup> Древни храмови су имали округли (ротонда) или осмоугаони, крстолики и издужени облик брода (ковчега). «Ковчег» је попримио постепено неке антропоморфне црте, будући да је олтар почео да се издваја као глава. Слична аналогија се може направити ако се на храм гледа у вертикалном правцу.

Црква Његово тело.<sup>2</sup> Међутим, хришћанске су поставке по правилу апстрактне, док су народне представе готово увек конкретне и обично материјално оваплоћене. Осим тога, не сме се искључити могућност да су словенске народне представе у многим случајевима старије од хришћанских, мада сваки пут таква претпоставка мора да буде конкретно потврђена уверљивим доказима. У овом се случају појављује питање о постојању паганских храмова и култних места у Словена задуго до њиховог покрштавања, што би требало да буде предмет засебног истраживања.

Тренутно сматрамо да је код Словена, дакле и Срба, могуће забележити једино поштовање надгробних крстова и њихово опасивање, а треба такође да подсетимо на постојање култа крстова крајпуташа, заветних, споменичких и сл. С тим у вези интересантно је указати на један историјски споменик који до нас, на жалост, није доспео у оригиналу - на крст (стуб) на Косову пољу, с натписом који је сам по себи уметничко дело.<sup>3</sup> У

---

<sup>2</sup> Упор. посланице апостола Павла Ефесцима: «И њега даде за главу цркви, над свима, која је тијели његово, пунина онога који све испуњава у свему» (Ефес. 1, 22-23), или «Него владајући се у истини по љубави да у свему узрасте у ономе који је глава, Христос. Из којег је све тијело састављено И склопљено свакијем зглавком, да једно другом помаже добро по мјери свакога уда, И чини да расте тијело на поправљање самога себе у љубави» (Ефес. 4, 15-16). Реч је, природно, о земаљској цркви, видљивој по органском телу њених удова на земљи, о цркви - странствујућој, али су ове речи применљиве и на цркву невидљиву, небеску - победничку. У сваком случају, апостол Павле није своје речи примењивао на цркву као грађевину, тј. на храм. У датом се случају, као и у примеру с низом речи типа *правда - истина, слава - част, живљење - живот*, срећемо с опозицијом *црква - храм* по обележјима 'апстрактан' - 'конкретан', 'небески' - 'земни' и сл., док у савременом руском књижевном језику ова опозиција одсуствује и замењена је стилистичком опозицијом средњег и узвишеног стила (*црква - храм*).

<sup>3</sup> Натпис на стубу-крсту на Косову пољу, за који се пре више од два века интересовао још А. Гилфердинг, спада у ред сјајних споменика старе српске књижевности, чији су делови тематски повезани с Косовском епопејом и који

наше време сачуван је само препис натписа, али о крсту је у својим мемоарима крајем XV века сведочио бивши јаничар Константин Михайловић. Карактеристичан је почетак тог натписа који, по сачуваном препису с краја XVI века, дајемо у оригиналу и у српском преводу:

Сіе рѣчи пис(а)ны быше на стлѣпѣ мраморѣнѣ на Кѡсовѣ: Чл(овѣ)че нже сръпскые землѣк стоупае пришьц ли еси или соуцы тѣ кто еси и что си егда прїидѣши на полк сіе еже гл(аго)лѣт се Кѡсово и по вѣсѣмѣ оузры(ши) пльно костїи мрътвын(х) таж(е) и с ними камено ест(ест)во мене кр(с)товъображенна и знаменана по(с)рѣ(дѣ) зриши просто стоеца да не прѣмѣниши и да не прѣзри(ши) яко(же) что тѣмк и сѣетно нь м(о)лю те прїиди прибли(жи) се къ мнѣ ѡ любими и расмотрї словеса яже приношѣ ти и ѡ(т) того нмаши разумѣти коее ра(ди) вини и како и почто стою азъ зде понк(же) истинѣ ти гл(агол)ю не мьнже ѡ(т) од(оу)шевлиннаго вѣса по соуцствѣ хошѣ ви извѣстити съдѣанна : Зде некогда... [Радојичић 1953, 140].

Превод: Ове речи написане бише на мраморном стубу на Косову: Човече који српском земљом ступаш, било да си дошљак или овдашњи, ма ко да си и ма шта да си, када дођеш на поље ово које се зове Косово, по свему ћеш угледати пуно костију мртвих, те са њима и камену природу, мене крстозначног и као стег видећеш како посред поља усправно стојим. Да не проминеш и да не превидиш као нешто залудно и ништавно, но молим те, приђи и приближи се мени, о вољени, и размотри речи које ти приносим, и из тога ћеш разумети због кога узрока и како и зашто стојим ја овде, јер истину ти

---

условно могу да се назову књижевно-материјалним, пошто су било исклесани у камену, било извезени златом на покрову или на црквеној завеси. Такве су Похвала кнезу Лазару и Запис на хландарској завеси монахиње Јефимије, бивше деспотице Јелене.

говорим, ништа мање од живога, да ћу вам изнети у суштини све што се збило. Овде негда...

Не може се доказати, али у исто време ни искључити претпоставка да је стари крст на Косову пољу био антропоморфног типа. Тај тип је карактеристичан за многе српске надгробне споменике различитих епоха.<sup>4</sup>

Традиција односа према крсту као станишту душе или душа, као према одуховљеном и чак «живом» бићу, или способном да се покаже као такво, сачувана је у низу области Србије и Црне Горе. Тако је почетком 30-их година XX века крај рушевина старе цркве Брњаци М. С. Влаховић видео стари мраморни крст опасан црвеним кончићем. Рушевине Брњака на Ибру сматрају се светим и лековитим, на њима народ оставља новац, прстење, конач од одеће и друге ситне ствари. По мишљењу локалног становништва, ако некога боли глава или какав други део тела, потребно је да танком свећом обавије главу, руку, ногу, крста и сл., да је затим скине с тела и запали. Уместо свеће може да се употреби црвени кончић који после опасивања или омотавања треба однети на оне исте црквене рушевине.

Постоје основи за претпоставку да се сама црвена вуница често припрема у посебним условима, са ритуалним радњама у

---

<sup>4</sup> Словенска фолклорна традиција познаје низ легенди, предања и представа о томе да камени крстови расту, живе, ходе, пливају, падају с неба и сл. Занимљива је пољеска легенда о «часном крсту» (он је и «Божи крест», «Каменна Божа Мацер» - село Погост, Житковички рејон, Гомељска област), која постоји напореда с обредом који се врши уочи Воздвижења (црквена слава с. Погост). Сагласно тој легенди по реци Припет су узводно пловила три брата-крста, који су се потом «вазвели» на различитим местима: «Осеньєе ночны камѣнные крѣсты по рѣцѣ плулі, тры брацьця њих плуло, не меньш. Да проці ж воды. Одзій проці Семурадзец ўознѣсса, другі проці Погоста, трэці проці Турова. Удзень (дању) людзі оглѣдзелі ёго да на собе ў веліку цэркоў занеслі... аж крѣст за ноч назад явіўся...» итд. [Саскевич 1983, 146].

одређено време и сл. Као сведочанство за то може да послужи један недавно сакупљени пољески материјал [Трубићина 1983, 113, 114]. Ипак, схватајући да је то већ тема досебног, и при том прилично обимног рада, будући да је примена црвене вунице позната веома широко, и ван граница посматраних обреда, указаћемо још само на један случај из српске традиције, на случај опасивања језерцета, рибњака или вештачког језерцета («топило») у коме се потапа конопља. Овај случај је занимљив у вези с опасивањем и опузивањем цркве и опузивањем светога језера.

У североисточној Србији у Хомољу жене крај реке ископавају «топило», пуне га водом и затим, пре него што у њега ставе конопљу ради намакања, опасују «топило» црвеном вуницом да би «кудеља била дугачка као конац». При том жене често чупају из главе најдужу влас да би конопљино влакно «било танко као коса» [Милосављевић 1913, 384].

У македонској народној традицији у области Крушева (село Бућин) и Прилепа, покојник на самртном одру опасиван је свећом од жутог воска дугом четири метра. Опасивање се није вршило око струка, већ око читавог тела (као опасивање цркава), почев од ногу, надесно према рамену и глави, затим око главе и поново према ногама. Свећа није смела да се везује у чвор; требало је само ставити један крај на други (између осталог, на покојнику се нису завезивали никакви чворови на одећи, нити су се закопчавала дугмад). У јужној Македонији, у Битољу и Охриду, уместо дугачке свеће употребљавана је свилена нит којом је покојник опасиван око струка. Овакво опасивање небојеним свиленим концем познато је и у областима Крушева и Прилепа и може да одговара описаном опасивању дугачком свећом [Русић 1934, 98, 99]. Занимљив ритуал опасивања гроба откривен је недавно у северозападној Бугарској. Он се састоји у томе што трећег дана после сахране долазе на свеж гроб и опасују га ланеним концем. После опасивања конац спаљују (сведочанство Милене Беновске. Архив Ин-та фолклора БАН, Софија, № 129). На руској територији за сада је познат само случај обмотавања избе прећом

приликом помора стоке (село Новинки, Игодовске општине Галичког среза бив. Костромске губерније; запис с почетка 20-их година XX века) [Журавлев 1982, 152].

Природно, појављује се питање о старости обреда опасивања цркава, њиховог обилажења и опузивања, а такође и о његовим генетским извориштима. Не мали значај за решење овога питања имају материјали из других етничких области савремене Слације.\*\*\*\*

Веома су интересантне чињенице забележене у Белорусији у области источног Пољесја. Још је 1906. године у краткој белешци «Памџџрак», што значи 'помор, епидемија', А. К. Сержпутовски саопштио да се у селу Бољшој Рожан (бившега Слуцког среза Минске губерније; данас Солигорског рејона Минске обл.) од страха пред колером и епидемијом, после приче путника о томе да је негде виђена Богородица како плаче и предсказује толико велики помор да неће имати ко «споживац» летину, сељаци сакупили и подвргли се тродневном «щиры» посту, тј. тродневном гладовању у коме су учествовали сви осим одојчади, а затим су, трећег дана поста, мушкарци отишли у шуму, одсекли тамо огроман бор, направили од њега крст од седам хвати и поставили га на видно место. У исто време су све жене и девојке припремиле пређу, основале и саткале платно, толико дугачко да се црква опојаса три пута. Опасавши цркву сматрали су да су принели жртву Богу. Осим тога, у виду

---

\*\*\*\* Опузивање је постојало, такође, и на нашем тлу. Упор.: «Старо гробље Ричина код Посушја 'лиза се', тј. обилази на коленима читаво. У поштовању је јер, прича се, ту је некад била црква св. Руже и једном је код ње, за време мисе, погинуо од Турака сав народ који се ту затекао, заједно са свештеником - фратром. Кажу да људи по ноћи нерадо туда пролазе јер 'диге се пратар с пушком пошто му је миса остала недовршена, а миса не сми остат недовршена'». (О. Јерко, Сутоп, вјерски живот и обичаји Западне Херцеговине. - Гласник Земаљског музеја у Сарајеву, Етнологија, св. 18, 1963) - за овај податак преводилац се захваљује Неђи Јошићу, сараднику Института за српски језик САНУ.

заштитног средства искористили су «живу ватру» [Сержпутовский 1906, 76]. Четврт века касније А. К. Сержпутовски је, поновивши чињенице о опасивању цркве, накнадно известио да су у истом селу Большој Рожан после опасивања цркве једноданским платном<sup>\*\*\*\*\*</sup> то платно простирали на земљу, а други његов крај подизали над земљом, образујући својеврстан платнени обруч. Кроз њега су пролазили сви сељани и протеривана сва стока - «тогда пощасць (помор, епидемија) ужэ не можэ тут даць рады и хуччэй пубйдэ дáлей шукаць, дзіе ёй ліепш» [Сержпутоўскі 1930, 270].

У описаним ритуалима уочава се, типично за кризне ситуације, «низање» различитих ритуала у један линијски редослед ради придавања веће снаге и делотворности свим сакралним поступцима у целини. Блиска ситуација постоји такође у Пољесју приликом извршавања обреда заштите од суше или епидемија, у којим се за призивање кише или заштиту животиња такође тка једноданско платно [Толстые 1978б, 98; Журавлев 1978, 86-89]. Од обреда овога типа навешћемо само један, који је још крајем прошлога века М. Фјодоровски забележио у Западној Белорусији (с. Шидловци Волковискога среза Городњенске губ.). Тамо су се у пролеће, да град не би побио усеве, у једној кући скупљале жене из целог села и за једну ноћ испредале пређу и ткале пешкир, који су потом носиле у католичку цркву и освећивале. Затим су из тога пешкира извучиле све нити и намотавале их на коље око целог поља. Тада ће их, сматрале су, «Господ сачувати од града» [Federowski 1897, 275]. Овај пример навео је Д. К. Зеленин у свом раду о једноданским пешкирима: њега је интересовао начин и време израде «ручника» [Зеленин 1911, 5]. За нас је посебно интересантна друга страна обреда, а управо - опасивање поља концем, што може да се упореди с опасивањем српског

---

<sup>\*\*\*\*\*</sup> «Једноданско платно» - платно које се изатка за дан и ноћ (рус. *обиденное полотно*). Упор. код нас: кошуља *једноданка* - кошуља која се изатка за дан и ноћ. (Прим. прев.)



«топила». За заштиту од града у српској традицији, у српским «бајаличким» обредним песмама, користи се чудотворан мотив пелена којима седмогодишња девојка која је родила седморо деце прекрива поље и на тај начин га заштићује од града [Толстые 1981а, 75-78]. Мада мотив пелена не одговара мотиву опасивања, у оба случаја, постоји ткање као сакрална радња, а њен производ - платно, пешкир или пелена - као сакрални предмети који штите од града.

Обред опасивања цркава код Источних Словена ограничава се, по постојећим подацима, на област Пољесја (Северног Пољесја) и територије које га окружују. Запис о локалном обреду код Мордвина, који је Д. К. Зеленин открио и објавио у «Новгородским епархијалним ведомостима» за 1887. годину (№ 14, 734) указује, рекло би се, на широку распрострањеност обреда и на његово битисање ван источно-словенског етноса. Међутим, изгледа да је у праву Д. К. Зеленин када сматра да су лукојановски Мордвини примили тај ритуал од каснијих суседа, од досељених Белоруса. Овај обред је постао календарски. Вршиле су га у ноћи на Успење Богородице (25/28. VIII) жене које су се окупљале у једној унапред одређеној кући. У ту кућу су доносиле платно, колико је која могла, и спајале га у један дугачак комад, а после њиме у глуво доба ноћи обмотавале цркву у два-три реда. Исте ноћи жене су цркви жртвовале пешкире и мараме [Зеленин 1911, 5]. Као што се види, у датом случају није реч о «једноданском» ткању, већ просто о опасивању цркве, које се, као и у Србији, врши у глуво доба ноћи. Циљеви овог опасивања нису, међутим, наведени.

У лето 1983. године, у Пољеској експедицији у селу Комаровичи (Петриковски рејон, Гомељска обл.) забележен је текст који објашњава шта су чинили када бабица (*баба*) роди дете. Познато је да бабица треба да буде «чиста», већ ослобођена периоде. У случају да она ипак роди (упор. руску пословицу «И на старуху бывает проруха»), ткано је уско једноданско платно и њиме се опасивала црква да «грешно» дете не би допало нечистој сили. Наводимо текст: «Бувáе так, шо

пуйде ў бабы да по́сле рóдит ребѐнка. Чóрт сказаў <Богу>: “Да́йте мне таго́ ребѐнка, шо деўка рóдит”. А Бог сказаў: “Деўки ашыба́юца ча́сто. Дам тябе́ таго́, шо ба́ба рóдит”. Як ана́ рóдит, дак саберу́ца, напраду́ть, наснуо́уть, натку́ть в адѝн день. Да цѣркаў ма́лую абвяжу́ть, шоб рабѐнок не папаў нячы́стой си́ле» (запис О. В. Белове).

Текст представља занимљиву контаминацију минијатурне легенде, изражене у дијалогу Бога с ђаволом, с описом конкретног обреда условљеног рођењем необичног и «опасног» детета. Управо та повезаност обреда с моментом рођења указује на древну дубинску семантику обреда који нас занима, тим пре што се она открива у већини описаних српских обреда опасивања цркве, у којима радњу обављају неплодне жене.

Опасивање цркве, судећи по изложеном материјалу, треба на магичан начин да изазове рађање, плодност жене, или, ако се дете већ појавило, да му обезбеди повољан, правилан развој. Овај последњи детаљ основног система појављује се у пољеској варијанти забележеној у селу Комаровичи. Међутим, општу семантику обреда опасивања треба тражити у семантици и симболици самога појаса. Кратким излагањем овога питања, које захтева шире и посебно испитивање, ми ћемо и завршити наше белешке.

Појас је у средњовековној европској традицији, скупа с плаштом, мачем, особеном обућом и неким другим предметима, био атрибут витеза. У Душановом законику (донетом 21. маја 1349) у § 48 се каже «када умре властелин, добри коњ и оружје да се даје цару, а “свиту” велику <плашт> и златни појас да има син његов» [Ковачевић Ј. 1953, 174]. Појас је био симбол више власти и симбол вазалног достојанства које прелази с оца на сина.<sup>5</sup> Појас је, пре свега, био симбол снаге, у примени на мушку

---

<sup>5</sup> Правни обичај забележен у «Законику» био је познат код руских сељака почетком XX века. О томе в. ниже сведочанство И. В. Костоловског.

особу, и симбол девичанства или супружанске верности, симбол чистоте, у примени на женску особу [Stojković 1934].

У словенској и, шире, европској традицији, појас је изражавао симболичке функције или учвршћивао симболичка дејства:

а) Ступање детета у живот. При том се опасивање, слично ритуалном шишању, пропраћало низом ритуалних радњи.

б) Утврђивање брачних односа и обавеза, тј. ступање девојке у брачну везу. При том је развезивање невестиног појаса које је вршио младожења у свадбеном обреду означавало потчињавање невесте младожењи. Женски појас је постао симбол верности, честитости и женске стидљивости.

в) Закључавање, затварање било чега у одређеним границама, привезивање било чега (било кога) за одређене међе. При том се у порођајном обреду приликом порођаја женски појас обавезно развезивао и скидао. У божићном обреду, у кругу који је образован појасом, храњене су кокошке, да би се држале окућнице.

г) Оплођавање, сексуалну снагу, рођење. При том посебну улогу игра мушки (мужевљев) појас, који у свадбеним и другим обредима изазива, по народним представама, рађање дечака.

д) Способност заштите од нечисте силе. При том се појас сматра веома делотворним средством против вештица, чуме, колере и других недаћа.

У вези с последњом магијском функцијом појаса интересантно је навести један пример из Источне Србије (Бољевачки срез), који одговара наведеном материјалу. Како би се заштитили од колере, сви житељи једне куће скидали су своје појасеве, правили од њих један дугачак појас и опасивали њиме своју кућу. А да би заштитили читаво село, два брата близанца су упрезала у плуг два црна вола и орала бразду око целог села

[Грбић 1909, 239, 240]. Као што се види, обред опасивања ради заштите веома је близак обреду об-оравана [Журавлев 1978, 86-89] и може чак да се врши у исто време, с једнимистим циљем.

Многобројни су не само примери развезивања појаса породиље приликом порођаја, него и употребе појаса фратра, «појаса св. Антуна» (код Хрвата), затим, као што је већ указивано, мужевљевог појаса, појаса у коме се жена венчала и, на крају, појаса којим је била обављена магијска радња ослобађања жабе од змије. По представама житеља села Оток (Славонија), ако неко угледа змију како је ухватила жабу, мора брзо да скине појас и баци га на змију и жабу. Змија ће одмах ослободити жабу. Затим појас треба одложити и сачувати за тежак порођај. Приликом тешког порођаја тај појас треба обесити на породиљу и она ће се ослободити плода исто онолико брзо као што је змија својевремено ослободила жабу [Filipović 1969a, 15]. У другим традицијама уобичајено је да се жаба од змије ослобађа штапом и тај штап код Срба помаже приликом телења рогате стоке, а код Полешука, уопште Источних Словена и Пољака, приликом одгона градоносног облака.

На крају, познати су примери из старе књижевности, када су се појасом који је лежао на Гробу Господњем опасивали монаси (вероватно непосредно по нагом телу) и носили га, не скидајући га, на бедрима. О таквом случају се, пре свега, говори у писму св. Саве Српског игуману Спиридону [Даничић 1975, XXV/231; Daničić 1872, 231]. Појасом од лике опасаним «по голе плъти» лечили су се од мушке немоћи (српски препис XV в.) [Радојичић 1962, 213]. Староруска «Два правила монасима» прописивала су монаху који легне да спава распасан осам клањања у својству епитимије (Устюжская кормчая XIII в.) [Смирнов С. 1912, 34].

О значењу појаса у животу руског сељака писао је још почетком нашег века И. В. Костоловски: «Ретко се међу сељацима Јарославске губерније, па и уопште у Русији, може видети да неко иде без појаса. “Без пояса ходить грех” - каже

народ. Опасују се мушкарци поврх кошуље, опасују се и жене. Појас се сматра посвећеним предметом, пошто се он, по речима сељака, даје свакоме приликом крштења. Сеоска деца трче по селу само у кошуљама, али обавезно с појасом. Посебно се неприличном сматра молитва Богу без појаса, ручање без појаса, спавање без појаса... По веровању сељака опасаног човека ђаво се боји; опасаног и “шишко” (лесник) у шуми неће одвући» [Костоловский 1909, 48, 49].

Дубинска семантика појаса закључује се у ‘снази’, пре свега у ‘снази рађајућој, детородној’. Као појединачно испољавање ове снаге појављују се ‘мушка снага’, ‘снага рађајућа’, а као друштвено изражавање овог смисла - ‘снага власти’, ‘снага старешинства’ (у породици, заједници, роду итд.). У односу према женском појасу и женском полу реч је опет о снази и о способности рађања деце, која по народним представама мора да се условљава претходећом чистотом девичанства и честитошћу брачних односа. Појас може да буде снага супротстављена нечистој сили и болестима. У Пољесју, у житомирском крају, сматра се да вештице могу да се лове освећеним појасом. Али словенски фолклор познаје примере када су појас користили и представници натприродног света - виле и слична бића.

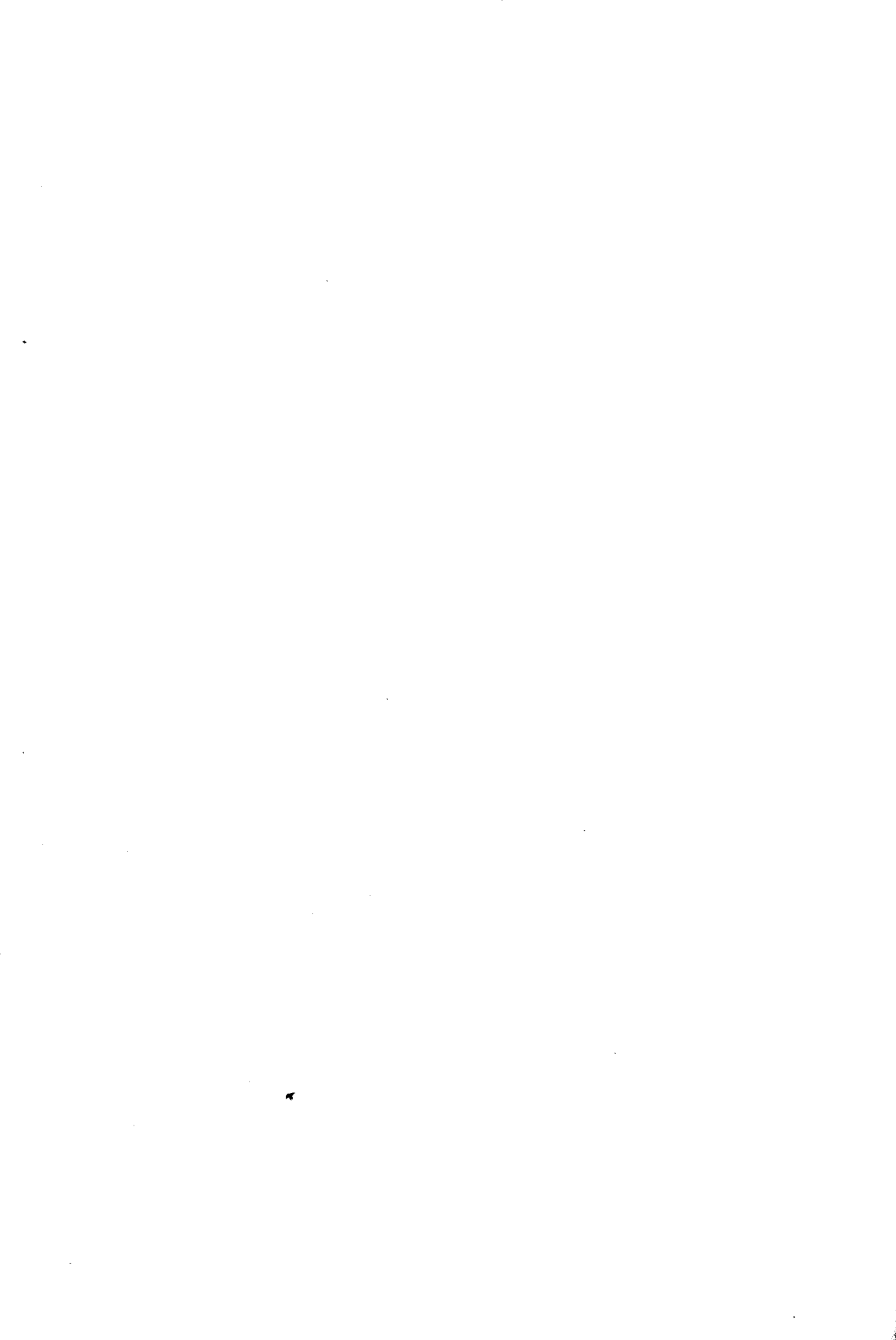
Наведене семиотичке и ритуално-семантичке везе појаса са снагом испољавају се и на језичком нивоу. Тако је словенски корен *\*dęg-* сродан корену *\*d'og-*. У корену се опажа стари превој *e/o* с назалним обележјем. Словенско рус. дијал. *дюжий* (где је *ж* из *z*, а *у* из назала *o*) означава, као што је познато, ‘јак, моћан, чврст’. Исти скуп значења карактеристичан је и за рус. дијал. псковск. *дягльий* ‘снажан, моћан, чврст’ и за псковск. дијал. *дяг* ‘бујан раст’, док је псковск. *дягло* - ‘млецац, рибља семена жлезда’. У Словенији је пак *dęga* ‘врста појаса, ремен’, а ово исто значење може да се сретне и у Мозирском Пољесју (с. Корма Љељчицки рејон), где је *дяга* ‘ремен, појас’, али чешће у Припетском Пољесју, где је то ‘трака лике (липове, брестове, врбове)’, ‘пруће за котарицу’, ‘трака поцепане одеће’. С појавом

нових типова ремена (не од лике) назив *дяга* уступио је своје место лексемама *пáсок, пóйас, попрýга, ремíнь*, али се потпуно сачувао за трачице лике, од којих су се у народу у блиској прошлости још правили појасеви у виду ремења [Толстой 1977, 115, 116]. Словеначки је пак језик сачувао древно значење забележено у староруском Изборнику Свјатослава из 1073г., где се на 56-ом листу за реч *терѣсѹомь* налази глоса «*ремнѣмь, дагѣмь*» [Німчук 1980, 14, 15]. Сакрално значење *děga! děga! děga!* код Кашуба, у смислу ‘сила! сила! сила!’ постоји до данас у обреду бијења девојака од стране младића на други дан Васкрса, и младића од стране девојака трећег дана Васкрса. Такође код Кашуба *děgovac* означава обављати ово обредно бијење, а *zděgovac* ‘затруднети’, о чему подробније в. у тексту «Из “граматике” словенских обреда» [Толстой 1982, 59-61].

*P. S.* Двома мојим пријатељима филолозима захвалан сам за непроцењиву помоћ у тешком послу набављања литературе - Андреју Виталевичу Тарасјеву (Београд) и Ирини Родионовној Килачицкој (Москва).

Прво издање:

*Н. И. Толстой.* Из славјанских етнокултурних древностей. 1. Оползание И опоясывание храма // *Σημεϊωτικῆ. Τруды по знаковым системам.* 21. Символ в системе культуры. Тарту 1987, 57-77. - Преведено у Расковнику 59-60 (Београд 1990, 83-113).



## \*Изазивање кише \*

Обред изазивања кише познат је код свих Словена - Јужних, Источних и Западних. Доскоро су најбоље биле описане обредне радње изазивања кише код Јужних Словена. То су познате *додоле*, *прпоруше*, *герман* и сл., а такође и неке радње другог типа, које смо делимично навели у тексту о пољеским обредима изазивања кише [Толстые 19786]. Источнословенски обреди исте намене размотрени су у раду Д. К. Зелењина и неких других истраживача [Зеленин 1916; Максимов А. 1927; Дмитрук 1927] а ми смо их делимично описали у поменутом тексту. Општи преглед словенских обреда доводи до закључка да је хришћански елемент у њима мало присутан, и лако се одваја приликом дијахронијске анализе [Čulinović-Konstantinović 1963; Zečević 1973; Зечевић 1976; Стоилов 1901; Арнаудов 1971; Генчев 1973; Генчев 1974 и др.]. Осим молитве, овом елементу припада ход са иконама, освећење воде, шкропљење светом водом, опход села, цркве и бунара. Сва ова обредна дејства нису специфична, тј. својствена само обреду изазивања кише (плувијалном обреду) и могу се изводити и у другим обредима. Нешто сложеније стоји ствар с издвајањем паганско-несловенског елемента. У примени на разматране плувијалне обреде, циклус додолских ритуала би се могао сматрати ритуалима такве врсте. У прилог сличном решењу овог питања већ су се изјашњавали неки научници, ослањајући се на балканску локализацију обреда, тј. на његово постојање не само код Срба, дела Хрвата, Бугара и Македонаца, већ и код Новогрка, Румуна и дела Албанаца. Међутим, постојање сличног обреда, званог «жбун» (рус. *куст*) у Пољесју на Пиншчини [Ковалева 1976; Беларуски фалкlor 1973, 58-60] с прилично јасном и ограниченом локализацијом и с временском



везаношћу за Тројице (што одговара другим словенским обредима изазивања кише, пре свега обреду «плакања на цвеће» /рус. *плакати на цветы*/), и с низом карактеристичних детаља (маскирање лишћем, поливање водом, певање песама, даривање учесница), не дозвољава да се овај обред сматра чисто балканским и наводи на закључак о његовом прасловенском пореклу. Па ипак, и у овом случају могућа су различита решења. Може се допустити словенски утицај на Румуне, Новогрке и Албанце, али би исправније било претпоставити индоевропске корене за обред у целини и његову обнову и снажење древних елемената обреда у новонасталим и релативно позним контактима после велике сеобе Словена на југ, на Балкан. Ограниченост Пинског ареала и архаичност «жбунских» обредних радњи у њему забележених, побуђује нас да у додолско-«жбунском» ритуалу видимо исконословенску, а не позајмљену појаву. У сваком случају, ако је и било позајмљивања, оно не може да се везује за познопрасловенску епоху. У додолском обреду се јавља још један ритуални чин, који се у начелу може сматрати општим и карактеристичним за готово све области света [Фрџер 1931, 79-83]. Код Јужних и Источних Словена он може бити изведен и без других момената додолског обреда, тј. као самосталан једночински обред, ретко усложњен допунским обележјима [Zečević 1973, 137]. На тај се начин, већ приликом испитивања додолско-«жбунских» радњи, јавља потреба да се у обзир узме неколико елемената: генетско сродство, типолошка сличност, позајмљивање.

Остале разноврсне обредне радње и обреди, који се обављају за време суше, могу се, вероватно, приписати паганско-словенском елементу.

Пољески обреди изазивања кише<sup>1</sup> састоје се било од комбинација појединачних ритуала, понекад различитих по усмерености (провокативних, заштитних, жртвених, врацбинских), било, што је ређе, од једног од таквих ритуала.

<sup>1</sup> Овде се не узима у обзир обред «жбун», у коме се мотив изазивања кише садржи имплицитно.

У Пољесју су познати:

1. Ритуални опходи села, поља, цркве, извора, бунара, који се врше обично са свештеником на челу и укључују молбе за кишу, шкрупљење поља и бунара освећеном водом и сл. У појединим селима познат је обичај тајних опхода села, које обављају удовице.
2. Обједињавање, тј. вршење различитих радњи у једном дану, од изласка до заласка сунца - ткање специјалних «ручника» и њихово вешање на дрвене крстове, постављене на раскршћима или крај бунара, а такође и прављење и постављање таквих крстова.
3. Ритуалне радње крај бунара и извора: осим опхода бунара и молитве за кишу крај њега, познато је и његово ограђивање, ископавање дрвеног крста, или закопавање крста испеченог од теста у земљу; изливање, вађење воде из бунара, поливање бунарском водом; ударање или мешање воде моткама; бацање освећеног семења мака или других биљака, хлеба, соли, ћупова и других предмета у воду; нарицање за утопљеником крај бунара; откопавање забачених и затрпаних извора.
4. Радње над гробовима «нечистих» покојника: рушење гроба, бацање леша у воду (у реку и сл.) или поливање гроба, бацање крста у воду и сл.
5. Забране, везане за Благовести: до тога се дана, ради избегавања суше, не дозвољава копање, риљање, подизање ограда и грађевина, сушење веша напољу; на Благовести се не сме пећи и пржити.
6. Заливање и поливање водом и потапање људи (бремените жене, свештеника, пастира) и различитих предмета у воду, ливење воде кроз сито.
7. Орање осушеног речног корита, орање друма, ископавање јама на друму.

8. Остале радње: рушење мравињака, убијање белоушки и њихово качење на гране дрвећа; убијање и сахрана жабе.<sup>2</sup>

### «Дубинска семантика» обреда

На први поглед овај списак изгледа као разнородан скуп прилично самосталних и међусобно слабо повезаних елемената, који су, уз то, у реалним локалним системима представљени у различитим комбинацијама (да се и не говори о могућим изгубљеним или делимично сачуваним беоцузима). Међутим, приликом пажљивијег и систематског прегледа постојећег материјала могуће је издвојити не само неке постојане низове или поступност плувијалних ритуала, него и предложити извесно груписање по њиховом дубинском (митолошком) садржају.

Пре свега је потребно разграничити ритуале и ритуалне радње, специфичне за разматрану ситуацију (изазивање кише) и, по правилу, се не понављају у другим ритуалним комплексима, од неспецифичних радњи, које се срећу и у саставу других обреда и имају општији смисао. Последњима, у обреду изазивања кише, треба приписати радње које имају заштитну, врацбинску или жртвену функцију, и обједињују овај обред с ритуалима који се обављају приликом епидемија, епизоотија, и других стихијских недаћа (опходи села, оборовање, ткање «једноданских ручника», молитве и сл).

Специфични елементи у обреду изазивања кише обједињују се својом групном семантиком и објашњавају се на основу васпостављене опште митолошке представе о природи кише и суше. Према овој представи, суша је последица нарушавања двају видова нормалне равнотеже: као прво, равнотеже међу половима кардиналне супротстављености В о д а (небеска вода, киша) - В а т р а (небески огањ, сунце,

<sup>2</sup> Знатан део ових обреда смо размотрили и описали у тексту «Заметки по славянском узычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье» [Толстые 19786].

суша), као друго, равнотеже између небеске (киша) и земне или подземне (извори, врела) водене стихије. Ове две опозиције и одређују семантику разматраних обреда.

Мноштво ритуалних радњи за изазивање кише у пољеској и другим словенским традицијама може да буде интерпретирано у вези с опозицијом вода - ватра. Сама по себи, ситуација суше и бескишног периода, на митолошком се нивоу третира као привремена превласт стихије небеског огња (сунце, суша) над стихијом небеске воде (киша). Савладавање ове неравнотеже могуће је кроз деловање човека на земне корелате ових начела - земни огањ и земну воду. Радње које се врше у циљу изазивања кише нису ништа друго до покушаји симболичког представљања чина борбе, судара ових супротних стихија ради превладавања воде над огњем, тј. кише над сушом. Наравно, у реалним обредним радњама, ови се митолошки односи појављују у многоструко закодираном виду, а сами изворни појмови у облику њихових симболичких заступника. Тако кишу могу да симболизују вода која лије кроз сито, поливање, квашење, распрскавање воде, сузе [Толстой 1976а], капи кише - које се у бунар бацају у виду зрнаца мака (ситна, густа киша), грашка (крупне капи), мрава (мрави који су се размилели - распршене капи кише) и сл. Стихију воде могу такође да симболишу становници вода или хтонске сфере (упор. чин убијања и сахране жабе, убијања белоушке ради изазивања кише, мотив утопљеника<sup>3</sup> итд.). Овде треба сврстати и копање јама на друму као начин изазивања кише путем проницања на доле, у хтонску област (мада је овај чин могуће повезати и с откривањем забачених извора и «орањем реке»).

Као симболички заступници ватре (суше) могу да се појаве пећ и прибор који је у вези с њом - жарач, ватраљ, хлебна лопата, који се бацају на двориште, или у вис, на кућу, ради престанка кише, а такође и радње повезане с ватром - печење

---

<sup>3</sup> У Пољесју се, међутим, утопљеник може сматрати како узроком кише, тако и узроком суше. В. подробније наш текст «Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье» [Толстые 1978б].

хлеба и сл., пржење, печење опеке (упор. јужнословенски мотив црепара, циглара и грнчара као виновника суше)<sup>4</sup> и њених производа - цреп, цигла, глинене ћупови или њихови комадићи. Насупрот усмерености н а д о л е и проницању у дубину земље, које се повезује са стихијом воде, усмереност н а г о р е, вешање над земљом, схвата се као радња у корист ватре, суше.<sup>5</sup> У вези с тим постоји забрана сушења рубља у дворишту пре Благовисти, да би се избегла суша, мотив обешеника као виновника суше<sup>6</sup> и сл.

У складу с тим, сваки симбол водене и њој супротстављене стихије може бити искоришћен у магијским радњама, усмереним било на изазивање кише, било на њен престанак, тј. успостављање сувог времена. Те радње могу бити како «позитивног», тако и «негативног», тачније, како провокативног, тако и превентивног својства. С једне стране се користи поливање водом или плач за изазивање кише, с друге се предузима низ дејстава у циљу супротстављања нежељеним дејствима која погодују суши, њиховом обезвређивању. Тако је,

<sup>4</sup> Подробније в. у нашем тексту «Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца» [Толстые 1981].

<sup>5</sup> Упор. исту повезаност доле - киша и горе - лепо време у дечијим песмицама с гатањима о временским приликама, упућених бубамари, типа белоруских:

*Андрэйка - калода, куды паляціш,  
ўніз ці ўгору, на дошч ці на пагоду?*

или

*Кароўка - буренька, куды паляцела,  
Калі ўгору, на пагоду, калі ўніз, то на дошч.*

В.: [Шаталава 1968, 166-178].

<sup>6</sup> У вези с изложеним материјалом несумњив значај има запис Н. Романцево (с. брџовичи, Андрушевски рејон Житомирске обл., 1976.): девет жена су с водом и решетом одлазиле на гроб обешеника и поливале га кроз решето водом захваћеном на «светом студенцу». При том су се молиле говорећи: «Ми вам дали води, дајте њ нам дощу!» (саопштио П. Ф. Ромањук).

на пример, симболичка неутрализација нежељене функције црепа или глиених ћупова као представника огњене стихије, суше изражена у њиховом бацању у воду, најчешће у бунар. На исти начин се може тумачити и предавање води леша «заложнога» покојника, који се сматра узроком суше, или поливање његовога гроба, бацање крста с гроба непознатог покојника у воду, поливање водом ограда и грађевина подигнутих пре Благости, упркос забрани мотивисаној опасношћу од суше итд. Насупрот томе, у циљу прекраћивања јаке кише примењује се предавање симбола кише ватри. Тако се, на пример, у Пољесју, у таквим случајевима спаљује ритуални троички «зелениш», коришћен у «жбунском» обреду, и сл.

Друга опозиција - небеске воде и земне воде (подземне, хтонске) није кардинална у словенској (и - шире - индоевропској) митологији и не може да буде изражена знацима «плус» и «минус». По схватању Старих Словена, ове супротстављене воде нису хетерогене, као ватра и вода, него су хомогене и морају да се налазе у сталној равнотежи, као спојени судови.<sup>7</sup> Нарушавање контакта међу њима води ка суши. Зато је већина пољеских плувијалних ритуала, који нису усмерени на ограничење стихије огња, повезана с деловањем на «доњу» воду, с њеним «отварањем». Најједноставнија радња, која се до њене «десемантизације» чак није смела сматрати ритуалном, била је (у черниговском и житомирском крају) откопавање забачених и затрпаних извора, врела (студенаца). Смисао овог отварања био је у томе што је оно, у складу с митолошким схватањем, изазивало и отварање небеског свода (упор. рус.цркв.словенски *разверзлися хляби небесные*), баш као што је и обрнут случај -

---

<sup>7</sup> Упор. у вези с тим словенске народне представе о дуги: [Толстой 19766]. Упор. такође библијске представе: «И створи Бог свод, и растави воду под сводом од воде над сводом; и би тако» (Постање 1, 7). У многим старословенским рукописима, који одражавају древна космолошка схватања, каже се како се небо састоји од воде: «от часа бысть небо - от воды», в.: [Грујић 1930, 182].

затрпавање подземне водене стихије, утицао на затварање небеске водене стихије. Бунар је, као природни заступник извора, послужио као место многобројних и разноврсних ритуала: приношења жртве (бацање освећеног мака или семења лана, зрневља пшенице, сланине, белог и црног лука, соли, хлеба, новца и сл.), бајања и заштитних радњи (вербалне формуле, ударање воде, освећење или ограђивање бунара и сл.), радњи имитативне и парцијалне магије (поливање водом итд.).

Навешћемо још један пример вербалног бајања, које прати међусобно поливање учесника крај бунара (с. Лугины, Житомирска обл., Украјина):

*Святою водою тебе поливаемо  
И шчоб дошчик налиу поўну криничку  
И шчоб джерело било.*

### *Формална страна обреда и реконструкција*

Треба имати у виду да горе наведене обредне радње представљају сумарни збир до сада забележених плувизјалних обреда у Пољесју (преко шездесет описа је из Черниговске, Гомељске, Житомирске и Ровенске области). Појединачни видови радњи, или комплекси дејстава, локализују се у овој или оној зони Пољесја, и многи од њих, као и пољески лингвистички материјал, могу бити унети на карту, тј. представљени у ареалној перспективи у виду изопрагми и изодокси, што, разуме се, није неважно за задатке реконструкције.

Структура пољеских (и словенских) ритуала изазивања кише, резултат је својеврсног н и з а њ а у садржинском смислу (на плану дубинске семантике и смисаоних доминанти) готово једнаких елемената и чинова. О томе је већ било речи у вези с појмом «синонимије» симбола различитог плана и типа. Сада треба још нешто рећи о типовима магија, који се примењују у таквом виду магичких дејстава, као што је метеоролошки вид, коме припада и обред који нас интересује (по С. А. Токареву [Токарев 1959, 27], а ту је и преглед различитих покушаја класификације магије). У овом се случају уочава такође

коришћење различитих видова магије, магијских дејстава (имитативне, апотропејске, катартичке), усмерених ка једном циљу - ка изазивању кише непосредном провокацијом, или одбијањем сила које то ометају. Краће речено, у плувијалним обредима се примењују готово сви познати и могући типови магије (магијских начина) и симбола.

Враћајући се питању симбола, подсетићемо да они могу да буду подељени на вербалне, реалне (предметне) и акционалне.

У описима пољеских плувијалних обреда забележен је само један случај употребе најпростијег вербалног симбола типа кашупског *dëga! dëgu!* 'сила! сила!', који се примењује приликом васкршњег шибања врбом [Sychta 1967, 193, 194], то је узвик *дож! дож! дож!*, донекле усложњен допунском народно-хришћанском формулом «Святы́й Гури́й, Самвоний і Авил моли́т Бога за нас. Дож, дож, дож!» <2 пута> (с. Прогресс Козлецкога рејона Черниговске обл.).

Чешће се срећу сложене вербалне формуле, које се јављају у виду бајања, оглашавања (обавештавања, објављивања) и нарицања (тужбалица).

Бајање: «Дасть Бог дощу /= даће Бог кишу/, дощу дасть Бог! Поллэ наше просо тай зерно хороше. Бог дасть дощу, дасть Бог дощу!» (с. Довгалевка Талалаевскога рејона Черниговске обл.); «Господи Боже, мы ткем и прадем и хмару /= облак/ зовем. Градки /= гредице/ смочить и сушу размочить. Приступи да помоги!» (приликом израде «једноданског ручника»). Или: «Як этые мурашки плувуць, так и дошч пусьць плыве /= како ови мрави пливају, тако и нека киша лије» (приликом рушења мравињака) (с. Кочици Јељскога рејона Гомељске обл.); «Як на тебе вода льется, щоб дощ обливав так землю» (приликом међусобног поливања водом) (с. Людвинка Овручкога рејона Житомирске обл.); «Як сыплецца мачок /= мак/, так няхай /= нека/ сеецца дожджык» (с. Преров Житковичкога рејона Гомељске обл.).



Оглашавање: «Христос воскрес! Христос воскрес! Освящается раба божья - рожь /= раж!» (приликом опхода поља) (с. Стреличево Хојницкога рејон Гомељске обл.).

Нарицање: «Ой-ой-ой! Жабка наша памерла, а ...!» (за жабом) (с. Дубровица Хојницкога рејона Гомељске обл.); или: «Макарко утопиўса! Макарко утопиўса! Ой, Макарко утопиўса!... Макарко, сыночек, да вулезь /= изиђи/ из воды, розлей сьлезы по сьветуй земли» (за митским Макарком) (с. Стодоличи Љељчицкога рејона Гомељске обл.).

Веома су интересантна бајања (Як этие мурашки... Як на тебе вода...) која садрже мотивације обреда и указују на паралелизам радње, на имитативност (хомеопатичност по Фрејзеру, симилност по Кагарову) магије.

Међу реалним (предметним) симболима не мали број се односи на стихију огња - цреп, «печинка» (део пећи, печене цигле), пећ, нагорео земљани лонац, хлебна лопата, ватраљ и сл. Стихији воде треба приписати сузе, утопљеника, жабу и, у својству заступника кишних капи - мраве, зрневље мака, грашак и др.

Акционалних симбола је много и готово сви су већ наведени: заливање водом кроз сито, поливање водом, купање (често насилно), поливање гробова и сл.

Употреба различитих типова магије и симбола с релативно једнообразном семантиком у обредној радњи (тексту) путем низања једне на другу - карактеристична је особина пољеских плувијалних обреда. При том је, као што је већ напоменуто, таква ситуација допринела, с једне стране, прилично безболној редукацији појединачних елемената обреда, што је често водило ка сажимању<sup>8</sup> обреда, а, с друге стране, није ометала његово ширење и употребу елемената других обреда (неспецифичних, интерритуалних) у њему. Све је то доводило до знатне спољашње разноврсности и до формалних варијаната не

---

<sup>8</sup> О аналогној појави сажимања фразеологизама в.: [Толстой 1973, 288].

само на релативно широкој територији Пољесја, већ често и у границама једног микросистема - у једном насељеном месту.

Да бисмо пружили представу о комплексу ритуалних радњи типичних за једно село, усмерених на изазивање кише, навешћемо приче које смо записали 1975г. у селу Дубровица Хојницкога рејона Гомељске области.

Ну от, як дажджа не було, бабу /= жене/ эта саберуцца и напрудуць нитак и саберуцца вуткуць палатно /= скупе се испреду нити и изаткају платно/ и тады павесяць /= обесе/ на икону и тады ужэ бувае шо и дождж пуйдзе назаўтра /= сутра/;

Нема дажджу. Дзеўки, да ву сабирайцеса да паваруйце кушыны да пабейце да их у калодзсесь /= девојке, скупите се, преврните крчаге, разбіјте их па у бунар/ - у чый папала. Ну, тады што? - от, ужэ пуйдзе дож, ужэ рады;

Кажуць так, людзи старые казалі: нада перараць /= треба преорати/ шлях, дарогу /= друм/. Ну вот, возьмуць плуга ци у вас ци у каго да удзьвох возьмуцца ззаду за ручки а съпереду адна /= две ухвате позади за ручке а спреда једна/ - дзевушки, жэншчыны. Ну да паскидаюць юпки да толька у споднюх, а вверхние паскидаюць /= паскидају све осим подсукњи/. Ну да возьмуць пераруць да кажэ пуйдзе дож а ци праўда ци не. <При том ништа нису гавориле> цихенька, цихенька;

Сабираліса ж бабу да шлях аралі /= скупляле се жене и друм орале/. Ну, багата баб саберецца, давайце плуга... Эта не то што шлях - круга дзереўни абараць, три разы ж эцим плугам бабу прайци /= три пута узору око села/. Запрагуць ужэ баб, а тые идуць да паганяюць: ей, арима. И адна плуг дзержыць а тройку баб запражэ /= једна плуг држи а три су упрегнуте/, а тые ужэ идуць да смотраць. Так эта. И круга села три разы. Тады дож пуйдзе;

Калісь при маеј памецы /= када су колико памтим/ засухи были - бацюшка хадзил па полю, малебен правили; плуга цягаюць, вулицу аруць голые, дзеўки гадоў па тринаццаць - чатырнаццаць /= улицу ору голе девојчице од тринаест -

четрнаест година/. И баранавали як засуха. И кушыни вешали на платы /= платном/- як дажду нема, у калодзесь кидали /= ако нема кише, у бунар бацали/. Надболей бацюшка хадзил да правил малебен. Жабу раздзирали /= черечили/ и на яки плот павесяць /= качили/. Нас вельми ругали старые людзи што платы кутали /= умотавале платна/ да Благовешчэня - як дажду нема дак знали хто закутал да и раскидаюць /= разбацају/;

Жабу раздирали штоб дож шол. И закапываюць и дзеци галосяць /= наричу/.

Рассадзину рвуць да ў калодзесь кидали /= расаду су чупали и бацали у бунар/, пойдучь да вурвуць расаду капусну, три калиўцы вурвуць, да ў калодзесь, як дажжа доўга нема. Возьмуць да дзе гладышку /= облутак/ украдуць да ў калодзесь кинуць. Дзевушки с платоў чыстые гладышки сьнимали да кидали увечэри. Мак-видук кидали ў калодзесь, у чужый калодзесь кидали. Дзеци жабу раздирали. То на малых: дзецы бийце жабу да прасице /= молите/ Бога да будзе дож. Вот пойдучь да злаваюць жабу... и тады бьюць и кажэ: от штоб дож. Дождь будзе, му /= ми/ жабу бьем. <Да ли су је закопавали?> - И закапывали, и кресыцк ис палачки делали, плакали. <Где су је закопавали?> - У землю, дзе папала /= било где/. <Како су плакали?> - Ну ужэ ка: ой-ой-ой, жаабка наша памерла да о-о да й сьмеюцца да плачуць нарочна /= смеју се и плачу у шали/... не то што па жабе ани плачуць, але так от ужэ. Ўсякае, ўсе рабили.

Нема сумње да формална разноврсност ритуала у једном микросистему може бити изазвана и процесом културне интерференције двеју дијалекатских области, различитих по својим обредним системима, међутим, такво стање може да буде карактеристично за контактне области, док је «обредна синонимност» - појава својствена и многим крупнијим, архаичним и релативно затвореним етнокултурним областима. Ова околност. безусловно, усложњава задатак реконструкције прасловенског плувијалног обреда (или обредâ). Обраћајући се проблему реконструкције обреда, напоменућемо да овај проблем не треба везивати само за прасловенски период, тј. за време од VI до IX в. н.е., него за низ словенских области (пре

свега западнословенских), и за познији период. Реконструкција, очевидно, треба да се обавља у етапама, при чему се полази од претпоставке да су синхроно-типолошка \*класификација «савремених» (XIX-XX в.) варијанти обреда и етно- и лингвогеографска анализа тих варијаната неопходан предуслов, или прва етапа реконструкције. При том је најтеже управо одређивање ф о р м е (или форми) оваквог обреда, а не његовог дубинског садржаја. На овај моменат треба обратити посебну пажњу. Ако је за реконструкцију словенског корена и чак речи примарна и најверодостојнија реконструкција њихове спољашње стране (коренске морфеме и лексеме), а реконструкција њиховог значења (смисаоне инваријанте или семеме), секундарна, и мање јасна и једнозначна, онда приликом реконструкције словенских обреда типа размотреног - строжија одређенија и примарна постаје реконструкција семантике (доминантних идеја, дубинског смисла и симболичких представа), док реконструкцију форме треба сматрати другостепеним задатком.<sup>9</sup>

Као што се из анализованог примера види, реконструкција семантике може бити остварена и само унутрашњим путем, на основу материјала појединачне етнодијалекатске области, каква је у датом случају Пољесје. Оваква унутрашња реконструкција може, наравно, да буде поткрепљена и спољашњом реконструкцијом.

Што се тиче васпостављања прасловенских ф о р м и обреда, оно једва да је могуће без употребе метода спољашње реконструкције, без обраћања чињеницама сродних словенских и индоевропских етноса (таква се реконструкција, у складу с тим, може назвати блиском или далеком спољашњом реконструкцијом). Као најважнији показатељи архаичности

---

<sup>9</sup> Слично стање се уочава приликом реконструкције фразеологизма (фразеолошког споја), када треба установити три момента: а) лексемни облик (спој лексема), б) семантички «облик» (спој семема) и в) значење, семему (неједнаку споју семема у тачки «б»). У овоме се случају, такође, тачка «а» утврђује последња, в: [Толстой 1973, 276].

спољашњих форми појавиће се показатељи географског плана, показатељи подударања форми, који су се сачували у архаичним областима словенског и индоевропског (или њима суседног) света.

Унутрашња реконструкција је непотпуна реконструкција, она има своја ограничења, која се могу назвати «прагом реконструкције». Спољашња реконструкција такође има свој праг који је, међутим, знатно ближи древном, реалном, незабележеном стању. Праг реконструкције зависи, безусловно, и од потпуности постојећег материјала.

У закључку ћемо навести списак пољеско-јужнословенских (српско-бугарских) паралела и једну битну пољеско- (белоруско-украјинску) -кавказку (пореклом иранску?) изодоксу.

Пољеско-јужнословенским подударностима припадају следећи елементи обреда изазивања кише: а) поливање бремените жене водом (срп.); б) гурање људи (свештеника, пастира) у воду, у реку (срп., буг., такође рус.); в) проливање воде кроз сито (срп., буг.); г) чупање крста с гроба «нечистог» покојника и његово бацање у воду; бацање леша у воду (срп., буг., такође укр.-карпат., рус.); д) бацање у воду глиених лонаца, украдених од грнчара (срп., буг., мак.); ђ) рушење мравињака с пратећом усменом басмом (срп.); е) нарицање за покојником (буг.); ж) узрок суше: закопавање ванбрачног детета (срп.); з) обред «жбун» - «додоле». Многе од ових црта треба очекивати и у другим областима словенског света, пре свега у карпатској области. Треба претпоставити да се не ретко сударамо с непознавањем и неприкупљеношћу материјала, као што је до недавно било и с пољеским сведочанствима.

Наведене паралеле могу да послуже као основ за такозвану «блиску» спољашњу реконструкцију. Изразит пример подударности, која може да послужи као основ за «далеку» спољашњу реконструкцију, јесте ритуал орања реке за време суше, забележен на Кавказу код Јермена и Источних Грузина. Суштина овога обреда је у томе што се неколико жена упрезало у плуг, улазило у реку (или осушено речно корито) и орало дно.

Аналогна словенска сведочанства навео је најпре А. Н. Максимов и она се односе на централну Белорусију (бивши Игуменски срез) и Западну Брјанштину (Суражски срез) [Максимов А. 1927, 17]; в. такође [Читая 1928; Миллер 1910, 68]. По нашим далеко непотпуним подацима, он је познат и у неким областима Пољесја (Черниговска, Северна Житомирска, Ровенска и Тернопољска област), на северозападу Белорусије (Зељвенски рејон Гродненске обл.).<sup>10</sup> Рудименти овога обреда откривају се и на периферији јужнословенског света, у Словенији - у Штирији и Прекомурју, где за време јаке непогоде краду плуг и бацају га у воду, в.: [Möderndorfer 1946, 247]. Пажњу привлаче следеће подробности карактеристичне за кавкаски ритуал орања реке («заоравања кише»), подробности које имају словенске паралеле: 1) обављање ритуала које врше жене (удовице, девојке) - такође, с једним изузетком, у пољеском ритуалу; 2) проливање суза - такође у Пољесју у посебном ритуалу; 3) варијанта обреда: орање осушеног речног корита - ова варијанта је најраспрострањенија у Пољесју; 4) бацање у воду «рафате» на којој се пече «лаваш» (бесквасни хлеб). Упор. бацање глиених лонаца или цигала у воду у Пољесју.

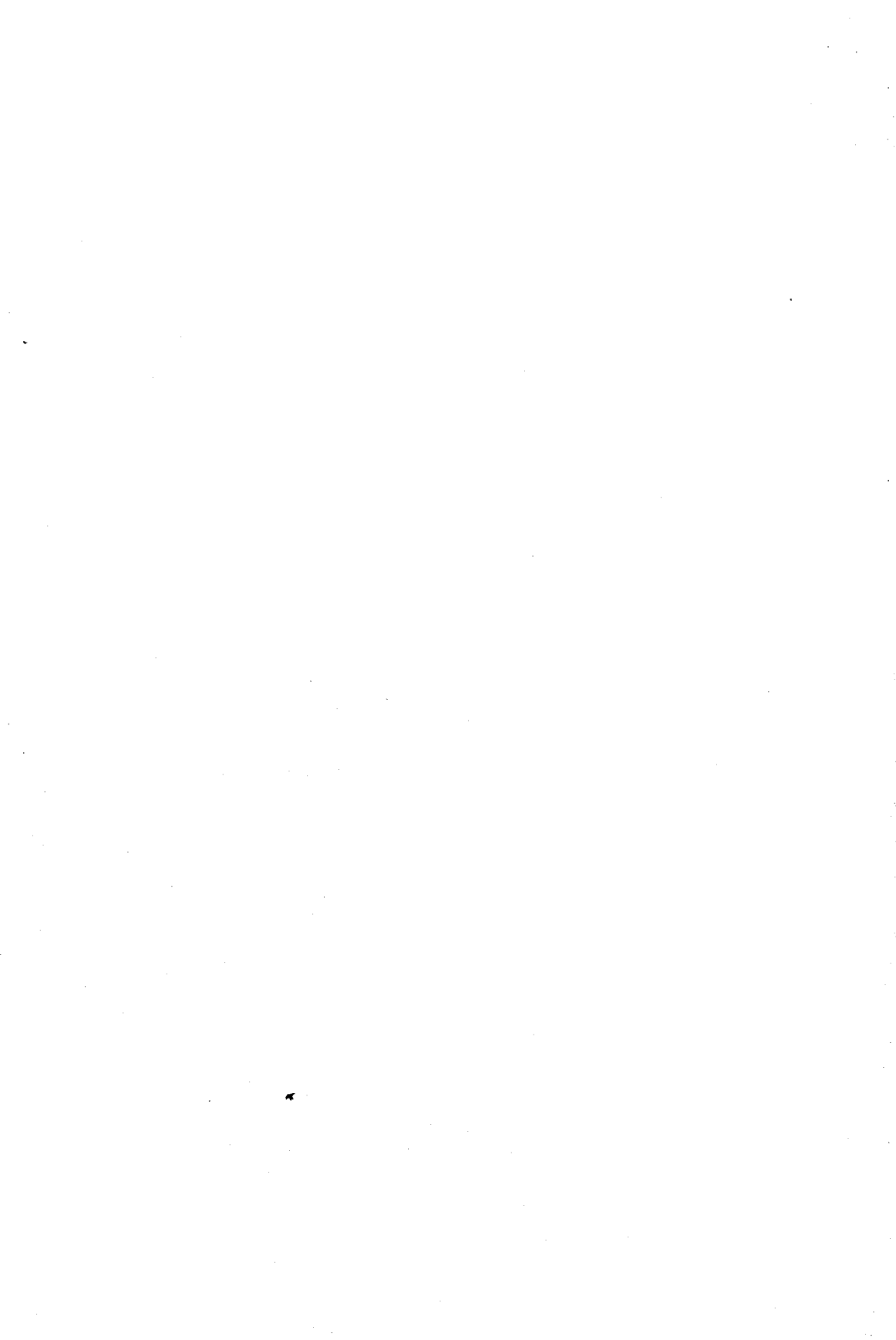
По исправном мишљењу А. Мејеа, неке митолошке и језичке подударности могу да се појаве «случајно» као резултат типолошких подударања или универзалности подударних елемената, али подвлачи познати француски компаративист «с к у п посебних мотива, ничим повезаних унутар себе, не може се појавити случајно» [Меје 1954, 11]. Исто се може рећи и за скуп облика и, можемо да додамо - посебно ако је реч о скупу спољашњих детаља.

Штампа се у скраћеном облику. Прво издање:

*Н. И. Толстой, С. М. Толстая.* К реконструкци дровнеславјанској духовној културе // Славјанское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Москва 1978, 364-385.

---

<sup>10</sup> Орање друма распрострањено у неким рејонима Пољесја, можда је модификација обреда «орања реке».



## Антропоморфни надгробни споменици (О једној балто-словенској изопрагми)

**В**еома интересантну, и ван сваке сумње прилично архаичну карпатско -(западноукрајинско-) - јужнословенску (бугарску) изопрагму чине одређени типови надгробних споменика (у даљем тексту н. с.), који имају изглед профилисаних дасака релативно мале дебљине (до 6 см) и висине (од 50 см до 1 м, а понекад и више). На стр. 207-209 дате су скице најкарактеристичнијих међу њима.

Надгробни споменици о којима је реч распрострањени су у Бугарској - јужни део Странце, који се граничи с Турском (5 насељених пунктова - скр. *Б. С.*), источне падине Риле (два самоковска н. п. скраћено - *Б. Р.*), долина Нишаве (1 н. п. 11 км западно од Годеча - скраћено *Б. Г.*), а такође у Карпатима на Коломијштини у рејону покутско-гуцулске границе (14 н. п. - скраћено *У. К.*) и у побрђима Карпата и северније на Подољштини све до Пољесја (у појединим пунктовима бивших Гајсинског, Браславског, Јампољског и Проскуровског повета - скраћено *У. П.*).

Наведена изопрагма може да се продужи до литванске балтичке обале, до западно-жемаитског острвцета (неколико пуктова у рејону Клајпеди - скраћено *Л. Ж.*), ако би се облици литванских надгробних дасака сматрали сличним карпатским и јужнословенским. По нашем мишљењу, таква сличност (вероватно генетски условљена) постоји и изазвана је заједничким митолошким и религиозним дохришћанским представама о души и загробном животу. С тим у вези треба признати као исправно мишљење И. Басанавичјуса о пореклу

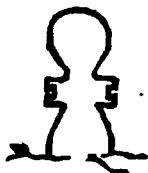


западножемаитских надгробних споменика (*крикиштај*) од антропоморфних представа, и као неисправно мишљење П. И. Кушнера да они имитирају разапете животињске коже [Vasanavičius 1970, 138-140; Кушнер 1951].

На искомску антропоморфност облика указују неки најједноставнији бугарски и карпатски типови (цртеж *1-10*), а такође и зависност детаља надгробног споменика од покојниковог пола и узраста. У Странци број и облик усечених линија зависи од пола, облик и величина даске - од узраста (одрастао - дете), а материјал је, по правилу, исти - хрстовина. У рејону Клајпеде надгробни споменици од хрстовине, брезе и јасена (*ąžuolas, bėžžas ūosis*) прављени су за мушкарце, а од јеле, јасике и липе (*ėglė, ėriušė, liera*) за жене. Интересантна је карпатска (коломијска) терминологија делова надгробних споменика («крстова»): *голова, рамя, стопа, пень, корень, перехрестя*. При том се не сме заборављати древно словенско паганско веровање да душа после смрти налази своје уточиште у дрвету или камену. Временом се антропорфни тип надгробног споменика мењао, усложњавао и чувао с једне стране, док се с друге претварао у друге типове, који су се на крају крајева прилагођавали облику хришћанског латинског (или грчког) крста. Готово сви типови - једноставан првобитни, нешто сложенији и крстообразни могу се срести (или су се донедавно сретали) на гробљима Странце, Источне Риле, Коломијштине и области Клајпеде (крстообразни типови нису представљени у табlici). Несумњиво је да су разматрани типови надгробних споменика били у прошлости распрострањени и код Словена и код Балта шире, али не у свим областима, будући да су познати и други архаични типови и «културе» надгробних споменика, пре свега различити камени (стеле, саркофази - Босна, Србија, Бугарска) и дрвени надгробни споменици (*нарубы, лежаки, прихоромы* - Пољесје, *домовины* - Русија и др.). Дрвени надгробни споменици који нас занимају налазе се на локалитетима где је много камена, али су они првенствено дрвени, што је, сматрамо, повезано с култом дрвећа (дрво живота и сл.). За разјашњавање њихове распрострањености у прошлости веома су значајна сведочанства сличне врсте: године

1743. српски епископ Павле Ненадовић је наредио својој пастви да ставља крстове на гробовима а не да следи обичај «простая дресеса съ преслицомъ воздружати» [Дробњаковић 1960, 161]. Очигледно, исте су врсте били и протести литванских епископа М. Јунге (1426 г.) и А. Тишкјавичјуса (1752 г.) против народних «крикштаја».

Антропоморфне представе које стоје у низу срећу се на северноруским дрвеним преслицама (цртеж 33, 34) распрострањеним на Мозени [Воронов 1972, 229], што откривену изопрагму продужава до самог Севера и учвршћује друге изоглосе и изопрагме истог смера. Треба напоменути да су «крстови» сличног облика познати и код Румуна, али не као надгробни споменици (цртеж 35). На жалост, материјал који смо имали на располагању оскудан је и лоше документован.



1. Б. С.



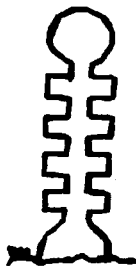
2. Б. С.



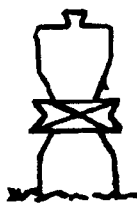
3. У. К.



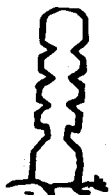
4. У. П.



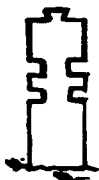
5. У. К.



6. В. С.



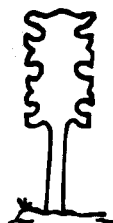
7. У. К.



8. У. П.



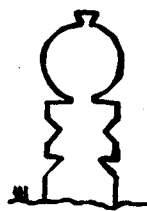
9. У. П.



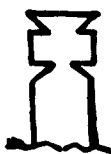
19. Л. Ж.



20. Л. Ж.



21. Б. С.



10. У. П.



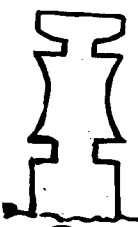
11. Б. С.



12. Б. Г.



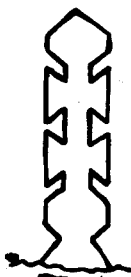
22. У. К.



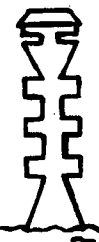
23. У. П.



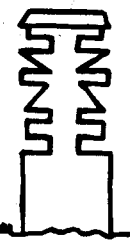
24. Л. Ж.



13. У. К.



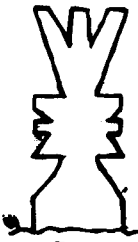
14. У. К.



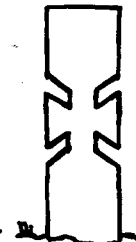
15. У. П.



25. Л. Ж.



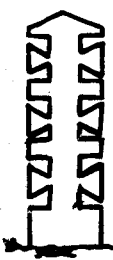
26. Б. Р.



27. У. П.



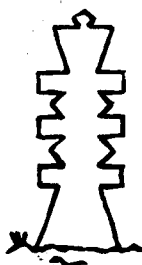
16. Б. Г.



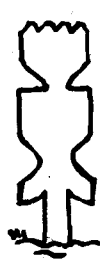
17. У. К.



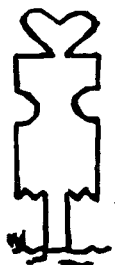
18. У. П.



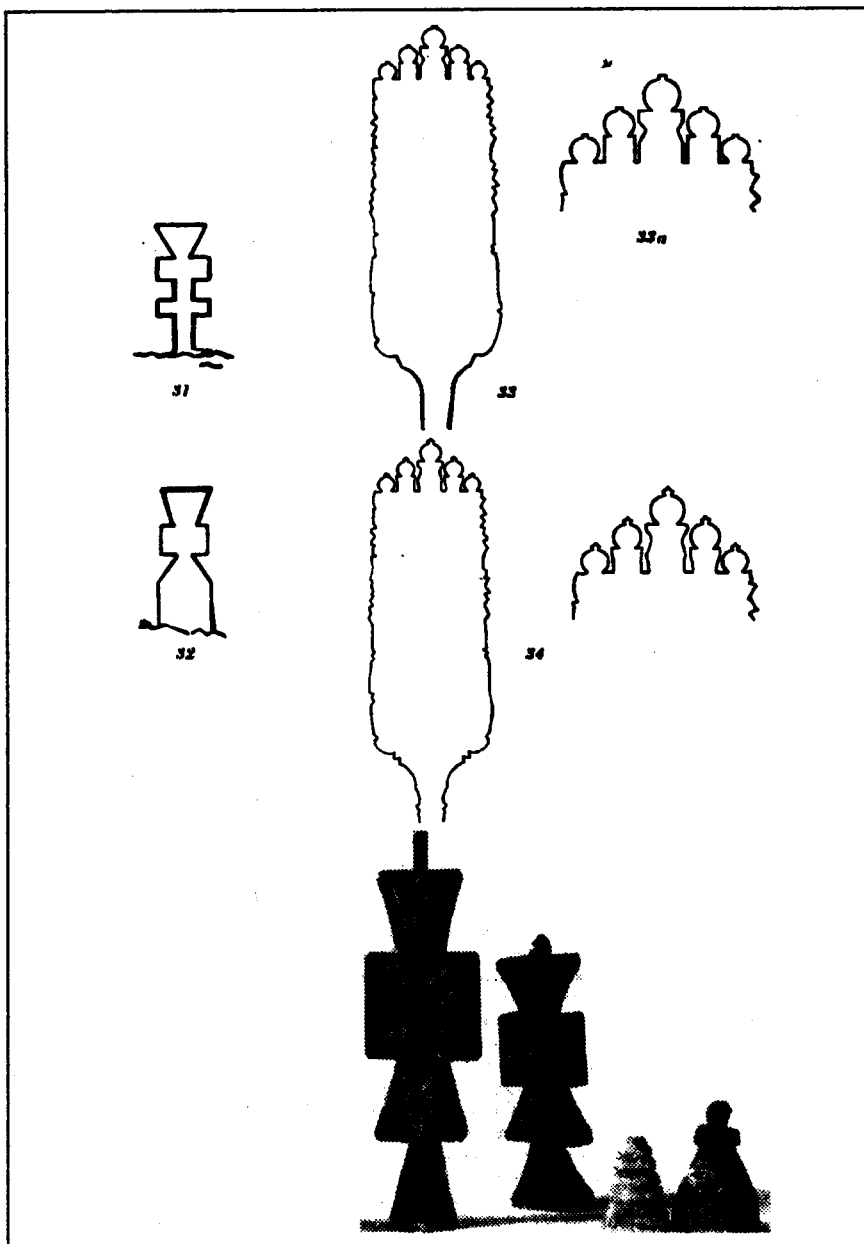
28. У. К.



29. Л. Ж.



30. Л. Ж.



## Објашњења уз цртеже:

На бугарском и западноукрајинском материјалу (мада је он готово синхрон) може да се довољно јасно прати прелаз од човеколиког типа надгробног споменика (цртеж 1-10) ка споменицима «пресличког» типа (цртеж 16-20), преко стадијума «геометријског» типа (цртеж 3, 6, 8-10), за који је карактеристичан квадратан, троугаон или трапезоидан (а не округао) облик «главе», удебљавање «рамена», понекад с појавом изреза на њима, или са ширењем њихових крајева по типу троугла (цртеж 21, 26 и 11-14; цртеж 12 - с истовременим ширењем у облику троугла и изрезима). У бугарској се традицији округли облик «главе» доследно односи на женски, а троугаони и квадратни - на мушки надгробни споменик. На новијим бугарским каменим надгробљима тога типа понекад се скупа срећу за мужа и жену «мушка» и «женска» «глава» и «труп». За карпатско-коломијски микроареал веома је карактеристично увећање броја «рамена», простих или модификованих (цртеж 5, 7, 13, 14). Иста тенденција уочљива је и у другим сложенијим, по свој прилици, контаминираним примерима (цртеж 22, 28). Поједини литавски примери ближи су бугарским него западноукрајинским (нпр. 21 и 24, као и 26 и 29), што постаје разумљиво ако се за њих претпостави заједнички прототип и узме у обзир њихова савремена распрострањеност у периферним архаичним зонама. Особито су интересантни и ретки случајеви горњег расцепљења «главе» (цртеж 26 и 29). Безусловно је релевантна такође и «капица», забележена у Странци, на Коломијштини и Подољштини (цртеж 6, 21, 28), понегде мало раширена, као у Годечу (цртеж 12), понегде већ хиперирана (цртеж 22, можда и 14) чиме је самим тим изгубила свој «смисао». Није искључено да се код Литванаца она преобразила у обичан крст (понегде с урезима у «раменима», цртеж 25), или у крст који има биљну форму (цртеж 24). Фигура срца је очигледно недавног катиличког порекла (цртеж 30).

Тип надгробних споменика, представљених на цртежима 31 и 32, био је распрострањен у Волињском Пољесју у бившем Новоград-Волињском срезу (село Андреевичи данас Емељчинског рејона Житомирске обл.) [Волков 1910, 41]. Преслица на цртежу 33 и њен горњи део на цртежу 33а представља схематски приказ из књиге В. С. Воронова; преслицу (чији је горњи део представљен на цртежу 34) донела ми је из Мезене С. И. Дмитријева и налази се у мојој етнографској колекцији.

На цртежу 35 представљена је фотографија дрвених крстића (који се носе до тела?) из музеја «Яломица» (село Слобозија, југоисточна Румунија).

Преображаје (вероватно познијег карактера од основних размотрених) у дендроморфни (Коломијштина) и зооморфни тип (Литванија) нисмо овде узимали у обзир. Поједини од описаних западноукрајинских над-

гробних споменика су били бојени, али су сведочанства о томе прилично оскудна.

Материјал је сакупљен на основу мога личног истраживања у Странци и радова А. Василиева (буг., средина XX в.) [Василиев 1957; исти 1958; исти 1961], Г. Колцуњака и К. Широцкога (укр., почетак XX в.) [Колцуњак 1919, 215-229, XXI табл.; Широцький 1908, 10-29], К. Чербуленаса, Ф. Белинскиса, К. Шешељгиса, П. И. Кушнер-Книшева (лит., поч. и сред. XX в.) [Čerbulenas и др. 1970, р. XI; Кушнер 1951] и В. С. Воронова (сев. рус.) [Воронов 1972, 229].

Штампа се с допунама. Прво издање:

*Н. И. Толстой.* Об одной карпатско-южнослав-  
янской изобразиме // Симпозиум по проблемам карпатского  
языкознания (24 - 26 апреля 1973 г.). Тезисы докладов и  
сообщений. Москва 1973, 50-55.



## Елементи народног театра у јужнословенским божићним обредима

Пре више од пола столећа А. И. Белецки, који се заинтересовао за почетке театра у народном животу и школама XVII-XVIII в., у својој књизи «Старински театар у Русији» писао је: «дечија или народна игра, сеоски плес - у неким ће нас случајевима ближе довести решењу питања о томе шта је то театар и какав он треба да буде, него дело великог драматурга, постављено на добро опремљеној сцени на којој играју најбољи глумци» [Белецкий 1923, 5, 6].

У наше доба, после појаве читавог низа радова, међу којима треба издвојити монографију П. Г. Богатирева «Народни театар Чеха и Словака» [Богатырев 1971, 11-116], овај закључак у начелу не подлеже сумњи. Отворено остаје питање «какви су извори, каква је предисторија словенског народног театра?» На њега је недавно покушао да одговори В. Е. Гусев у свом интересантном раду «Извори руског народног театра» [Гусев 1977]. В. Е. Гусев је, уопштавајући искуства претходних истраживача (А. Д. Авдејева, Л. М. Ивљева и др., в.: [Авдеев 1959; Ивлева 1974; Савушкина 1976]) и развијајући их, приметио, да је «драматизам» тј. театралност могуће наћи у различитим жанровима фолклора (чак у басмама, оплакивањима, баладама, бајкама), али да у фолклору треба тражити такве видове чија је сама природа драмска. Драмско стваралаштво је могуће уочити у фолклору и у народним обредима онда када ч и н на одређен начин одражава стварност и када изражава однос човека према њој, када у ч е с н и ц и («актери»), преображавајући се, нису више они, нису једнаки сами себи, и када је, - на томе посебно



инсистира В. Е. Гусев, - читава представа (не више чин, него «представа»!) естетски усмерена, када чин има естетску функцију, када преображавање учесника («актера») води ка стварању уметничког лика. Али управо је за стварање уметничког лика неопходан још један моменат - извесна сижејност радње, која га чини театрално-драмским. И, на крају, још један општи и, по свој прилици, обавезан услов: подела учесника обреда (или делова обреда) или било ког другог извођења, на активне и пасивне, на актере и гледаоце. За театар је потребан гледалац и управо с његовим присуством рачуна радња.

Овакво схватање омогућава израду диференцираног приступа различитим обредима (или њиховим деловима), уочавању различитих облика и типова театралности у њима, схватању суштине појединих еволутивних процеса, чији је коначан резултат појава савременог театра. Истраживач «дотеатарских» момената у народном стваралаштву, у народним обредима, мора, изгледа, да обрати посебну пажњу не толико на изражајност и многобројност тих момената, колико на њихову функционалну усмереност, на њихову структуру, на њихово место у структури фолклорног дела или обреда и, на крају, на структуру самога дела или обреда.

Театарски моменти у словенским породичним обредима, пре свега свадбеним, толико су изразити, да се о њима говорило већ давно, да и сам опис свадбеног обреда може да буде дат театарским терминима (пролог, епилог, чин, радња, учесници, улоге и сл.). Ови елементи постоје и у оцазионалним обредима, тј. у обредима за неку прилику (на пример, изазивање кише: додоле, Макаркина сахрана и сл.), постоје и у календарским обредима, тј. у онима који улазе у годишњи циклус. Управо су последњи - календарски обреди, организовани у прилично строг и повезан, мада и отворен систем, и најинтересантнији су за проблем који смо изабрали.

Календарски обреди су, како показују испитивања историје неких фолклорних жанрова, били један од основа на

којем су, или у вези с којим су се рађали и развијали словенска певана поезија, прво календарска, а затим делимично и некалендарска, словенски мелос, и у знатној мери и словенско прозно народно стваралаштво, в.: [Пропп 1946; Земцовский 1975]. О календарском циклусу се може говорити као о непосредном извору текстова различитих фолклорних жанрова и као о систему који је на овај или онај начин утицао на карактер ових текстова. Сам календарски циклус није са своје стране био у целини исконски, он се развијао и уобличавао у многим деловима на рачун оказионалних обреда и других источника, што ћемо покушати да покажемо на једном конкретном примеру.

Предмет нашег испитивања биће део божићних обичаја, божићно маскирање у Македонији и суседним областима Јужне Србије и Западне Бугарске. Божићни празници се, као што је познато, у многим местима код нас у Русији деле на «святой вечера» (25. XII - 1. I по ст. календару) и «страшны вечера» (1. I - 6. I по ст. кал.) [Макаренко 1913, 135, 136; Чичеров 1957, 73]. Код Срба, Македонаца и Бугара њима одговарају *некрштени дани, нечастиви дани, бабини дани, погани дни, мрџни дни* итд.,<sup>1</sup> време пировања нечисте силе, сезонских злих духова (*шуликуна* код северних Великоруса, *караконцула, тарамбаба, осењи, таласона* код православних Јужих Словена). У исто време иду и специјално и добро организоване групе маски (*џамалари, бабари, василичари, ешкари, русалије*), од којих свака броји 30-50 људи [Арнаудов 1972, 7-218; Арнаудов 1943; Борђевић 1931, 82-97].

У појединим областима, или чак у појединим селима, учесници у групама се разликују, другим речима у божићним

---

<sup>1</sup> Упор. немач. *Rauchnächte, Spucknächte, zwölf Nächte* или *drüften Tage, Lostage, Lösungsnächte*, франц. *Jours de lots, douse jours*, шпан. *Duodenario mistico*, итал. *calende*, енгл. *Twelfth, Darft Days*, фламан. и валон. *Twaalf Nachten*, румун. *câșlegi* [Зимние праздници 1973, 27, 48, 59, 74, 85, 153, 288].

представама македонских или западнобугарских маски уочавају се дијалекатске разлике. Изложићемо зато укратко неколико типичних и доста распрострањених радњи.

У Скопској котлини у џамаларској<sup>2</sup> дружини, која се састоји од мушкараца млађег и средњег узраста, издвајају се четворица специјалних глумаца («маскарација»), који глуме два старца и две жене - младицу («невеста») и «орвану»\*. Старци су одевени у старачку одећу у ритаме, с обавезним прапорцима и звончићима око појаса и на ногама, с брадама, често с вештачком грбом, палицама, а младаца, или невеста, и њена орвана мајка су у женској одећи, у националним ношњама, које одговарају узрасту. Остали учесници се не ките посебно, једино се опскрбљују корпама, бурићима и џаковима за дарове у намирницама. Међу њима постоје и музиканти од којих двојица с гајдама и свиралом («шупелка») увек прате основну четворку старца и жена. Уместо даира користе конзерву или лимену шерпу. При том се певају специјалне џамаларске песме.

Пре свега:

---

<sup>2</sup> Реч *џамалар* означава члана божићне дружине, која обично носи *џамалу* (од арап. *ǰamal* 'камила' које је дошло преко турског; упор. тур. *camala* 'младачки плесови и игре после вршидбе'). *џамала* у селу Бобошево (Ћустендилски округ, Зап. Бугарска) је дрвена коњска глава, која отвара уста и звецка зубима, превучена овнујском кожом и натакнута на штап. Носи је *џамалар*, одевен у вучју или медвеђу кожу или у преврнути кожух с мноштвом звона и великих прапораца [Кепов 1936, 118].

\* По речима М. С. Филиповића «овај израз је очигледно грчког порекла, од придева *ορφανός*, сиротан, без родитеља. У Шишеву се израз употребљава и у обичном животу, па се *ορφаном* зове жена која није сасвим "токмо со памет" а воли да гледа друге људе. Израз има више тај други смисао, тј. у односу на жену која воли да гледа друге људе. Кад се жене свађају, међу собом се вређају додајујући једна другој тај израз» [Филиповић 1939, 380] (прим. прев.).

*Охо, хо, цамала  
по мене млада  
по тебе стара  
охо, хо цамала...*

и друге, у зависности од места и тока радње (напољу, пред кућним вратима итд.).

Ушавши у кућу младица љуби руку домаћину, а он јој у одговор даје парицу, затим му она седа у крило, грли га и штита за образ, затим иде до стола и захтева оклагију, којом тобоже развлачи тесто за колач за своју дружину, затим код огњишта узима поклопац и почиње њиме да маше докочињући све присутне. Њена «мајка» иде с преслицом и подсмева се младим домаћицама, док остали цамалари играју око огњишта посебно оро, образујући помични фон читаве радње.

После прве паузе, или првог чина с младицом и орваном одиграва се радња са старцима. Старци почињу да се свађају због лошег понашања младице (невесте).

Први старац каже: «Не си ја научил невестата на ред!» Други одговара: «И ти не си ја научил!» Због овога избија свађа и један старац «убија» другог. Старац «убица» каже домаћину: «Домакине <следи непристојност> го утепав другарот!» На то домаћин одговара: «Ти го отепа, ти тражи му чаре <лек>!» После покушаја бекства и одбијања дружине да бежи без «убијеног» старца, «убица» предлаже да се одере кожа с «убијеног» старца, зато што он има «много згоги» <много корисног>. Започиње дијалог између «убице» и домаћина о употребљивости делова тела «убијеног» старца: уста могу да послуже као ноћна посуда, брада као четка за брисање, нос као посуда за масло, руке и ноге као калуши за бачварске даске, црева као струне итд. Када ствар дође до фалуса, «убица» каже: «Има уште нешто домакине! Во селово има сува река, кога ќе врне, ќе надојде реката (показује на фалус убијеног старца), ќе си го туриш место мост, свите ќе пројдат по суво, ти до појас во вода, згодно кај Водно <згодно као у селу Водно>». «Да го

дигнеме мостов?» - пита «убица» и удара вратилом (део разбоја) по «убијеноме» старцу. «Убијени» скаче.<sup>3</sup>

Почиње трећи део представе. Васкрсли старац се обраћа домаћину с питањем о првом старцу «убици»: «Што те лажеше ова куче овде?» И продужава да га псује најгорим речима, називајући првога старца псом, лажовом, који се храни стрвинама и људским лешевима.<sup>4</sup> Ипак, све се завршава помирењем иза кога следе *ора*, посвећена редом главном домаћину, домаћици, младицама, деца, стоци, зечевима итд., уз одговарајући ритам, мукање, зечије скокове и сл. Џамаларе издашно послужују вином, ракијом, различитим мезетлцима, а затим их дарују паприкама, луком, машћу, месом, сланином, кобасицама, брашном итд. Циљ џамаларских игара, по схватању

<sup>3</sup> Овде излажемо запис Вере Кличкове [Кличкова 1960] направљен у селима Скопске котлине. Интересантни су и записи Лепосаве Спиrowsке из суседне Велешке области. Навешћемо тек једну варијанту. «Убијени» старац, дошавши себи, прича шта је видео «на оном свету». Испоставља се да је то била пуна бачва вина у домаћина: за василичаре (џамаларе) - вино, а за домаћина - бачва. Прича о оном свету приповеда се једино на захтев домаћина [Спировска 1975, 363-367].

<sup>4</sup> Изложени драмски сиже има интересантну паралелу на Руском Северу. Н. И. Савушкина наводи низ нових записа које је, под њеним руководством, направила експедиција МГУ (1965-1966): «“Макарушка” је божићна маска, покојник. Донесу га кући, спусте, као да је умро. Намерно пролију ведро, почну да наричу:

*Ой Макарушко помер  
Да добречка с собой не носи.*

И с кандилима су ишли, представљали попа, и било је ту чуда... Релативно мали број записа бележи оживљавање покојника...» [Савушкина 1976, 42]. Везу овога божићног ритуала - игре с древним словенским обичајем игара крај покојника (у погребном обреду) недавно је поново на великом материјалу убедљиво показао В. Е. Гусев у тексту «От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника)» [Гусев 1974].

низа истраживача и самих извођача, јесте истеривање нечистих сила: «концола», «тарамбаба», «гребогазаца», «вештерица», «вампира», «чуме», «колере», «самовила» и осталих злих духова, који махнитају и лудују у ове «некрштене» дане. Тако се читава радња схвата као ритуал, што она, наравно, и јесте, па ипак у њој постоје и прилично јасно изражене театарске црте, о чему ће бити речи у даљем тексту.

Изложени опис, који је у послератном периоду урадила македонски етнограф Вера Кличкова, представља најпотпунију фиксацију џамаларске радње.<sup>5</sup> Сви други описи су мање подробни, међутим, они дају доста интересантну слику дијалекатске разноврсности обреда.

Тако Јордан Захаријев, описујући радње џамалара у Западној Бугарској (Ћустендилски крај), у својству обавезног момента наводи сцену сношаја с младицом, поред лакријашког венчања, играња *хора* и низа других «слобода» [Захаријев 1918]. У истој области, у подобласти званој Каменица, исти аутор бележи постојање великих дрвених фалуса код «дедова», сакривених испод рита и показиваних у одређеним ситуацијама [Захаријев 1935]. Неки се аутори не заустављају на овим моментима, приписујући их једноставно низу непристојности, док се у њима, међутим, налази основни ритуални смисао обреда - изазивање плодности. У селу Бобошево (Зап. Бугарска), где постоје зимски «џамалари», познато је усмено предање о летњем («јановденском - ивањданском») обреду чији је централни моменат сношај мушкарца и жене на житном пољу.<sup>6</sup> Његов циљ је исти: давање плодности земљи, пољу.

---

<sup>5</sup> Џамаларска дружина и читав низ џамаларских радњи, уведени су у драму македонског драматурга Риста Крла «Парите са утепувачка». Македонски национални театар ју је приказао 1976г. у Москви и Лењинграду.

<sup>6</sup> «Рано ујутру, још пре свитања, старије жене излазе у поље и улазе у жито. Једна од њих се скида до гола и пролази кроз сва жита, откидајући у

С друге стране, театралност описане џамаларске радње заснива се на увођењу нових ликова у џамаларску представу у појединим дијалекатским зонама. Тако је могућ поп с котлићем слане воде који чита «јеванђеље» у коме је све изврнуто: месојеђе пада у време поста, а пост - на месојеђе. Петровдан бива у децембру, а врели дани - у јануару (Каменица, Зап. Бугарска) [Кепов 1936, 128]. Могућа је и камила с гоничем, и милиционар, и «војвода» који суди у споровима, и «доктор», који лечи старца палог у несвест, напоредо с попом, који над њим чита молитву (села Булчани, Кучково и др., Скопска котлина) [Филиповић 1939, 379, 380]. Све ово говори о великој «отворености текста» џамаларске радње, о његовом схватању и као театра, као представе, као разоноде.

свакоме по неколико класова. Ове класове жене деле међу собом, односе кући и бацају у амбар, привлачећи на тај начин туђи род на своје поље. То се зове «обир на житото». Пролазећи по њиви, вештица која одузима плодове туђег рада, пита: «Брате Јано-о, знаеш ли оти сам ти дошла?» - «За к... ми си дошла», одговара јој газда сакривен међу класовима или у међи, хвата је, прописно изудара, а понекад и обешчисти, што се није сматрало ни грехом, ни преступом. Постоје мутне успомене о томе да су се «некада такве ствари нарочито приређивале ради сусрета оних мушкараца и жена који су у младости хтели да се узму, али нису успели» [Кепов 1936, 129]. У истом селу Бобошеву на дан св. пророка Јеремије (1/14. V) «младице... још у зору излазе на какву било пољану обраслу травом и једна с другом се преврћу по росној трави, говорећи: «јш, п... трева!» Сматра се да управо тог дана пада први град» [Кепов 1936, 128]. У другом опису, у другој (пролећној) радњи, лако је, приликом поређења с првом, видети прелаз од најједноставније, чисто имитативне магије ка магији која се приближава обреду, ритуалу, будући да се сама имитирајућа радња већ не врши, него пре симболизује. Симболизација се врши путем имитације имитације: ако радња првог пара имитира оплођавање земље, онда радња другог пара - превртање, имитира радњу прве. Имитација имитације може да се продужава. Такав ће продужетак већ бити појединачно превртање приликом првога грома, превртање на њиви (у време жетве) и сл.

Од ликова који се несумњиво односе на ране цамаларске текстове треба издвојити медведа и вука (Скопска котлина) [исто, 379-380]. О вуку се, на жалост, у описима не наводе детаљи, мада је, као што ће се видети из даљег излагања, овај лик веома важан за схватање древне ритуалне стране радње.

Говорећи час о ритуалној, час о театарској страни радње, и схватајући их по одређеном параметру као поларне и чак у неком смислу као узајамно искључујуће, није могуће не споменути синкретизам ритуалног и театарског начела, који је типичан за народне обреде божићног циклуса, синкретизам, који се на различите начине испољава у разним селима и насељима. У науци познато мишљење о развоју театра «од ритуала ка представи», може бити праћено на разним варијантама цамаларског обреда.

Размотрићемо сада елементе још једне варијанте - јужномакедонског обреда (област Кукуша), познатог под другим именом - «русалије», у којем се ритуал јавља доста рељефно.

Овај обред, који се обавља такође у «некрстени денови» или «погани дни», с истим циљем сакупљања дарова и новца, често и у добротворне сврхе, описан је давно, крајем XIX в. [Шапкарев 1968, 713-725], а материјали овог описа искоришћени су у познатом раду А. Н. Веселовског «Разыскания в области русского духовного стиха».

Русалијску дружину у Кукушу чинило је 20-30 мушкараца од двадесет до четрдесет година, обједињених у нераздвојне парове («као две руке и две ноге једног тела» - по одредници К. А. Шапкарева). Они су били обучени на посебан начин и наоружани голим мачевима. Чланови дружине су одлазили од куће и нису се враћали до Крстовдана, а с ближњима су се опраштали тако као да иду у рат. Сви они, осим двојице главара (*главатари*), халебардисте и разбојника (*балтаджия* и *кеседжия*) и двојице стражара (*чауши*), спроводили су најстроже ћутање, нису се крстили, нису одговарали на здравице и



поздраве приликом пијења и сусрета, приликом игара, а при ходању и скакању сваки члан пара морао је да нагази тачно на оно место где је пре њега згазио његов парњак, тј. стопу на стопу. Приликом преласка из села у село није се смело улазити у воду, прећи реку газом, већ је требало или прескочити воду, или је прећи на колима итд.<sup>7</sup> Мушки парови се нису раздвајали ни у каквим условима, чак ни када је један од њих морао да се заустави да би попио воду или по нужди.

Обавеза русалијаца била је игра ритуалног плеса с голим мачевима (упор. кавкаске игре са сабљама) уз звуке два бубња и две зурне. При том су стражари скупљали прилоге у капу коју су држали у левој руци. Ако је дружина успут наилазила на раскршће, бунар (извор), осушено дрво, старо гробље или цркву, три пута их је обилазила, играјући хоро.<sup>8</sup> Ако би на путу срели мртваца (погребну поворку), русалијци су скидали покојника на земљу, редом га прескакали и затим одлазили даље. Коначно, ако би на путу срели исту такву, њима сличну дружину, једна је морала да се покори другој, поштујући одређени ритуал. Али је, по предању, уместо покоравања чешће избијала туча, понекад и са смртоносним исходом за некога од учесника. Убијени у таквој тучи сахрањивани су на месту погибије, без опела и било каквих црквених обреда.

Ови, и неки други детаљи које смо пропустили, говоре о карактеристичном «антипонашању» чланова русалијске

<sup>7</sup> Упор. прелазак преко воде у неким великоруским погребним обредима (на пример, олоњецком) и тај исти прелазак у свадбеном обреду, в.: [Потебня 1868]. Слични преласци, очевидно, означавају прелаз из једног света у други, из једне хипостазе у другу.

<sup>8</sup> Интересантно је напоменути да се у сватањима Источних Словена нека од набројаних места јасно разликују као нечиста (раскршће) и чиста (црква), а у принципу овакво супротстављање није туђе ни Јужним Словенима. У «погани дни» за русалијце се, очевидно, обележје чистоћа-нечистоћа неутрализује, мада представа о искључивости места остаје.

дружине, о томе да су њихове радње и навике прожете хтонским, ђаволским смислом о чему сведочи и број два (пар), и прескакање покојника (његово претварање у вукодлака или у њима сличног), и одбијање крсног знамења, и много шта друго. Између осталог, пар је могао да означава и двострукост једног човека (његово присуство на овом и оном свету), и да представља елемент близаначкога култа.

Хтонска, ђаволска суштина, узгред речено, није увек негативно усмерена (будући да она може да не носи смрт и погибију, већ пре обрнуто - здравље),<sup>9</sup> што се у русалијским радњама јасно читује у закључној фази обреда у целини, на Крстовдан, када дружина, вршећи сложен нецрквени ритуал, долази с капама у цркву и голе мачеве замењује упаљеним свећама, које сви, сада откривене главе, држе у рукама. Тек после овог завршног чина, чланови русалијске дружине се враћају кући.

С истих театролошких позиција могу да буду размотрени и други драматизовани божићни и новогодишњи обреди - *цамалари*, *бабари*, и *василичари*, а такође и окационалан, некалендарски обред *вучари* - опход с убијеним вуком (в. следећи текст «Балканословенски обреди...», у овој књ. стр. ).

На тај начин, по нашем мишљењу чак и савремени, у реликтном облику сачувани обреди сведоче о процесу који је почео пре хиљаде година, о процесу развоја од чина имитативне магије, од окационалног ритуала или обреда, понекад од породичног обреда до календарског обреда, затим од кален-

---

<sup>9</sup> «Ако у некој кући лежи тежак болесник, који не може да изађе из куће, у двориште или на друм да би га видели и над њим укрстили мачеве “за здравље”, у кућу улазе сви чланови дружине и сви над њим укрштају оружје, а укућани и сам болесник верују да ће добити здравље» [Шапкарев 1968, 720]. Готово потпуна паралела овом ритуалу открива се на Кавказу, пре свега, код Абхаза, где наоружана дружина игра око болесника, в.: [Чурсин 1957, 212].

дарског обреда до театрализоване радње и, најзад, од радње до представе. Треба, међутим, имати у виду, да такав пут није једини могући, тачније, да није у тој мери праволинијски. Савремени обреди су резултат дуготрајног процеса укрштања, међусобног деловања, и међусобног утицаја у сфери народне духовне културе. Не сме се, у односу на поједине елементе, одрицати и могућност утицаја календарских обреда на околиналне, мада су околинални словенски обреди уопште једна од најмање проучених области народне словенске духовне културе и њихов однос с обредима других циклуса (породичним, календарским) и текстовима других жанрова (басмама, бајањима, дечијим песмама и сл.) није одређен.

Проучавајући историјске корене волшебне бајке, и налазећи их пре свега у обредима, В. Ј. Проп је писао да су се сами обреди «преосмишљавали», развијали. «На тај начин - размишљао је познати руски научник - може да се деси да ће фолклорист, свдећи мотив на обред, наћи да мотив потиче од преосмишљеног обреда и мораће да објасни и обред. Овде су могући и случајеви када је првобитна основа обреда до те мере затамњена, да дати обред захтева посебно изучавање. Али, то већ није ствар фолклориста, него етнографа» [Проп 1946, 14]. Исто се може рећи и за историјске корене народног театра: они сежу тако далеко у дубину векова, да њихово проучавање мора да врши етнограф компаративист, који живо осећа ширину и синкретичност читавог система народне духовне културе (у овом случају - древне словенске) и дубину њених историјских, жанровских, митолошких, симболичких и језичко-психолошких веза. *Жатва збо мњога а дѣлатеъ мало.*

Штампа се у скраћеном облику. Прво издање:

*Н. И. Толстой. Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство. Москва 1979, 308-326.*

## Балканословенски обреди: структура и географија

Приликом одређивања балканизама у језику и култури корисно је полазити од једне принципијелне поставке. У најопштијим цртама, она се своди на следеће: појаве и црте, које обједињују балкано-словенске и балкано-романске језике с другим балканским језицима - новогрчким и албанским, и које их истовремено разликују од осталих словенских и романских језика, могу се сматрати балканизмима. Оне црте, опште за балканске језике, које се срећу такође и у источно- и западнословенским, а такође и у западнороманским језицима, не припадају балканизмима. Ова поставка се не односи само на језик, него и на појаве народног менталитета и културе. Управо се с овакве тачке гледишта разматрају јужнословенски обред *вучари*, распрострањен у југозападном и централном делу Балканског полуострва, а такође и обреди *Тодорица* и *бадњак*.

### *Вучари*

Приликом разматрања сваког појединачног обреда, његових дијалекатских разноврсности, треба имати у виду да неке локалне варијанте могу да носе балкански карактер, а да неке само садрже балканске елементе обреда, или да уопште буду лишене таквих елемената. Што се тиче опште структуре обреда, она се може представити у виду опште схеме, која у временском редоследу распоређује највише десет појединачних радњи или ритуалних чинова: а) лов на вука и његово убијање; б) уношење вука у село, код домаћина који је од њега пострадао; в) дочек код пострадалог домаћина; г) обилазак дворишта с убијеним

вуком или страшилом (лутком) вука, добијање дарова и послужења; д) одигравање сцена (деда и баба и сл.); ђ) обилазак дворишта у суседним селима; е) повратак у родно село; ж) подела дарова на равне части; з) опште весеље ловаца и учесника опхода; и) продаја коже, главе, лоја, вучијег крзна. Наравно, у сваком конкретном обреду није представљено свих десет тачака, што ће се видети из даљег излагања.

Вероватно је први који је обратио пажњу на обред «вучара» и записао текст «вучије песме» - био Вук Караџић. У првој књизи «Српских народних пјесама» (1841) он каже како је још у свом детињству, које је провео у Тршићу, видео како су људи, кад убију вука, ишли по двориштима с вучјим крзном на штапу и просили вуне. Томе је додао да су у Далмацији пунили вука сламом, уметали му у ноге дрвене кочиће, а у чељусти - уместо језика комад црвеног сукна и обилазили дворишта, просећи не само вуне, него и жита, соли, сланине и сл. и певали:

*Домаћине, роде (или доме) мој,  
ево вука пред твој двор!  
Гони вука од куће,  
није добар код куће;  
подај вуку сочице -  
да не коље овчице,  
подај вуку варице (пшенице),*

*да не коље јарице,  
подај вуку вунице  
да не коље јунице,  
подај вуку сланине -  
да не слази с планине,  
подај вуку свашта доста  
да не коље око моста!*

[Караџић 1953, 523, 524].

Аналоган текст био је записан готово пола века касније у југоисточној Србији, у околини Алексинца. Тамо би такође распорили вука, напунили га сламом, натицали на ражањ и китили га паприком, кудељом и звонцима, ишли по кућама, стављали вука испред врата на дрвене ноге и певали:

*Домаћине, газдо мој,  
Ево вука пред твој дом.  
Гони вука од куће,  
Није добар код куће;  
Подај вуку сланине,  
Да не слази с планине,*

*Подај вуку солчице,  
Да не коље овчице,  
Подај вуку вунице,  
Да не коље јунице,  
Подај вуку свашта доста  
Да не коље око моста...*

Обилажење домова у своме и суседним селима могло је да траје недељу и више дана, дарови су радо давани (иначе је вук могао да подави овце и другу стоку) и састојали су се углавном од животних намирница. Обилазак се обично завршавао на оном месту с којег је започињао и окончавао се поделом добијених дарова и гозбом, на којој се обавезно јео камачак са сиром. Вука би добио ловац који га је убио [Антонијевић 1971, 164, 165].

Такође у околини Алексинца, по успоменама познатог етнографа Т. Ђорђевића, родом из тога краја, вучари су крајем XIX в. могли да обилазе куће с вучјом кожом, не певајући никакве песме и не китећи се ни на који начин. Обично су се ограничавали на речи: «Даруј газдарице, овог несрећника да не чини штету» и добијали кучине, брашно, венце лука и паприке. Т. Ђорђевић је сакупио низ саопштења о вучарима, који су, сагласно установљеној традицији, ишли, најчешће сами, по селима с убијеним вуком. Његови се подаци односе на Северну и Западну Македонију (Скопље, Тетово, Охрид) и Црну Гору (Кучи) [Ђорђевић Т. 1958, 1, 227-229].

Обред *вучари*, који је кратко описао Караџић и прилично подробно Т. Ђорђевић, у својем је основу околишан, будући да се обично обавља у другој половини зиме, када су вуци посебно гладни и опасни, и када их убијају. Међутим, неке локалне варијанте овог обреда сведоче о двама јасно израженим тенденцијама његовог развоја. А управо, о прелазу «вучара» у врсту календарских, покладних обреда и о појави театрализованих, маскарадних црта у обиласку с вуком. Друга појава је непосредан резултат прве, али у конкретним локалним варијантама обреда оне нису увек повезане једна с другом.

У Јужној Метохији (Средачка Жупа) *вучари* су ишли с убијеним вуком и маскама - двојица су се преоблачили у «деде» а један у «бабу». «Деде» су носили овчије коже, велике шубаре, били су маскирани и наоружани моткама и ножевима, а «баба» је била одевена у женске хаљине. Певали су:

*Домаћине, газда мој,  
ево вука пред твој двор.*

*Подај вуку ченица,  
да не умре женица,*

*Погле, бабо, каки сам,  
Донеси ми ракија,*

*Подај вуку вуница,  
да не коље јуница.*

Сакупљали су се дарови у виду брашна, каше, јаја, овчијег сира, меса, вуне, и давани су ради плодности (за *берићет*) и ради заштите од вука зликовца (од *зулумћара*). Аналоган обред био је познат и у суседној области (Сиринићка Жупа): у њему су такође учествовала два старца (*делије*) с дрвеним мачевима, и млада (*невеста*) [Николић 1961, 118].

У Западној Херцеговини у околини Посушја (с. Ракитино) групу «вучара» су најчешће чинила три човека (мада их је могло бити и више). Они су обилазили дворишта с убијеним вуком, окићеним разнобојним свиленим концима и вуном, с јабуком у чељустима, примали дарове и певали:

*Домаћине, дома дико  
помагај ти свети Нико.  
Домаћине, дома мој,  
ево вука пред двор твој.  
Ко би вука дарова  
од Бога се радова.*

*Клип сланине, прасетине,  
литру уља од маслине,  
свака маја по два јаја  
и кудељу вунице  
да не коље јунице.  
Ко би вуку вако дава,  
Тај женио и удава...*

[Кајмаковић 1974, 632].

У југозападној Босни у области Ливањског поља, Срби и Хрвати, тј. православци и католици, су с исто тако окићеним вуком, с јабуком у чељустима, обилазили добру половину Ливањског поља с традиционалном «вучјом песмом»:

*Домаћине, доме мој,  
ево вука пред двор твој!  
Гони вука од куће,  
удавиће парипће.*

*Домаћине, доме мој,  
попни нам се на небеса,  
скини вуку комад меса.*

Понекад су у Ливањско поље долазили *вучари* из Далмације. Исти обред се обавља и у суседном Дувањском пољу [Кајмаковић 1961, 230].

У неким местима, пре свега у бившој Војној крајини, у Крбави (Хрватска), Срби су се трудили да убију вука о месојеђу,

да би га затим о покладама носили као окићено страшило по двориштима, добијали дарове и певали «вучју песму»:

*Вујо ми је остарио,  
Планине је оставио;  
У поље је силазио,  
Грдне ране задобио,  
Не мога и(х) носити,  
Подига се просити:  
Дајте вуји сланине  
Да не слази с планине*

*Дајте вуји зопчице  
Да не коље овчице,  
Дајте вуку власа,  
Да не коље паса,  
Дајте вуји здјелу пира  
И на њему грумен сира -  
За кућнога мира.  
Дајте свега доста  
Да не коље око моста.*

[Беговић 1887, 103].

Овај запис из Коренице, направљен пре више од сто година, може се допунити текстом из исте области, забележеним 1978. године у селу Полаче код 85-годишњег Србина Милоша Букве, бившег «вучара». По његовим речима, он је у младости с групом чији број није прелазило 13 људи, и с вуком, ишао по читавој Книнској крајини, све до Шибеника. Вучари су певали:

*Домаћине, доме мој,  
ево вука пред дом твој.  
.....  
Даруј вују, доме мој,  
варичак жита, оку брашна  
шаку соли, да осоли,  
клип сланине, крметине,  
једно плеће браветине*

*Није вујо за чекање,  
већ је вујо за (х)одање.  
Далеко је вуји кућа,  
десет дана преко страна  
а ко не би вуји да  
е, тај би се покаја  
јер он има доста своје  
па ће казат овце твоје...*

На жалост, у овом запису се не наводе додатни етнографски подаци (време обиласка, одећа вучара и сл.) [Ковачевић Р. 1978]. Међутим, постоји подробен опис овог обрета из суседне Лике, из католичког хрватског села Ивчевић Коса. Тамо су се, у данима између Божића и поклада, најчешће у периоду од празника Трију краљева до Сретења (од 6. I до 2. II по н. кал.) трудили да убију вука, да би затим, оденувши се у зимску одећу од козијих кожа, обилазили куће с «вучјом пес-



мом», која је требало да донесе кући срећу, здравље, богату жетву:

*Domaćine od kuće  
Evo vuka kod kuće.  
O-o-o-o-o-oj!  
Tirajte ga od kuće,  
Nije dobar kod kuće.  
Podajte mu suva mesa,  
da vam tora ne pritresa  
Podajte mu slanine,  
da ne slazi s planine.*

*Podajte mi šenice,  
Da ne kolje telice.  
Podajte mi zobčice,  
da ne kolje ovčice.  
Dajte vuku vlasa  
da ne kolje pasa.  
Kiti snašo mrka vuka,  
da t'je ćerka lipšeg struka.*

<После сваког двостиха понавља се рефрен *O-o-o-o-o-oj*>.

Домаћица је служила вучаре (*vukari*) ракијом, домаћин је давао жито, пршуту, а девојке су износиле кудељу и пешкире. У знак захвалности учесници опхода су певали:

*Fala, fala gospodaru,  
Na vašemu lipom daru,*

*Kako ste nas darovali,  
Od Boga se radovali.*

Деца, девојке и младе су три пута прескакали вука, како би им он донео здравље и изобиље. Веровали су да тамо где ступа вучија шапа одлази свако зло од људи, стоке и усева [Hećimović 1985, 188, 189].

По сведочанству К. Ковачевића, вучари су у суседној Босанској крајини, готово исто као и у околини Коренице, ишли уочи Великог поста, на месојеђе. При том убијање вука није бивало обавезно, довољно је било набавити вучју кожу, напунити је кучинама или сламом, поставити је на дрвене ноге и певати песму, сличну претходној. Пошто добију дарове, учесници опхода су певали:

*Хвала, брате, домаћине,  
и ти вриједна домаћице.  
Бог ти чедад поживео,*

*твоју стоку заклонио  
од зла зв'јера, мрког вука  
који но је ружна струка*

[Ковачевић К. 1887, 71; Ђорђевић Т. 1958, I, 230].

У овом случају није било посебних костима или одеће, театрализованих радњи и ликова, није било специјално убијеног вука, али је постојала календарска подешеност времену уочи Великог поста - месојеђу.

Следећа етапа напуштања ритуалног убијања вука, које је у многим местима било обавезно, била је замена убијеног вука и чак и старе вучије коже, страшилом у облику вука. Таква је замена уочена у обреду забележеном у задарском котару. У овом крају групу од шест учесника обиласка, чија су лица била намазана чађу, већ нису називали вучарима, него су их звали *čarojci* (од словен. \*čara 'врачање'); један од њих је на штапу носио лутку вука, а други, умивен и одевен у женску одећу, представљао је «баку». «Чаројци» су на покладе ишли по селу, певали песму о вуку («*nek se pamti stari vuk*») и тражили дарове за вука и «баку» овде већ доста познатим речима:

*Domaćine, dome moj,  
evo vuje pred tvoj dvor.  
darujte ga, dragi moji,  
častite ga, dome moj.  
Jer je vujo sileni,  
ima kvasac masleni...  
Dajte vuji slanine  
da ne sadje s planine,*

*da jarad ne javi,  
magarad ne davi.  
Dajte baki gladjenoj,  
pruž'te baki sledenoj...  
jere baka kuća naša,  
drugi vuče ne smi baša (?),  
Čuva vuju hranitelja*

[Nodilo 1981, 254, 255].

Задарске покладне маске и њихов обилазак могу се сматрати већ потпуно театрализованом маскарадном радњом, која представља вучаре, али коју сами вучари не обављају. Фиксирано време обављања ритуала ставља читав ритуал у календарски обредни циклус. На покладе су ишли вучари и у Сиринићкој жупи у Јужној Метохији, а у околини Призрена маскирани вучари су ишли зими, онда када би убили вука. Календарске фиксираности ритуалних радњи с убијеним вуком није било ни у централним српским областима, у околини Крушевца [Савковић 1987, 224] и Ћуприје, као ни у источној области, у околини Лесковца и у Горњој Пчињи [Филиповић, Томић 1955, 71]. У селу Букане поред Ћуприје убијеног и

препарираног вука носила су петорица младића: један је био гајдаш, други, у женској одећи, представљао је младу, трећи, ловац, носио је вратило (симбол везе вукова с ткачким знатом), четврти је носио вука, а пети је водио коња с добијеним намирницама. Млада (*вучарска млада невеста*) је играла уз гајде и засмејавала гледаоце, у чему се јасно изражавала театрализованост читаве радње [Ђорђевић Т. 1958, I, 227-229]. У селу Црквници, и њему суседним селима лесковачкога краја, ритуал вучара се вршио без маскарадности и музичке пратње: три ловца су обично доносили пред кућу убијеног вука са звонцетом око врата. Певали су:

*Дајте мало гра  
Да ве неје стра,*

*Дајте мало брашно  
Да ве неје страшно.*

Затим су, добивши дарове, одлазили по другим двориштима. Тако је, по сведочанству Д. Ђорђевића, било у јесен 1933г. [Ђорђевић Д. 1985, 164].

Вучари су до скоро обилазили дворишта и у Северној Босни. На североистоку, у селу Црквини (околина Добоја), један од ловаца је стављао на себе вучју кожу и ишао с друговима по селу, плашећи људе и сакупљајући милостињу «на кожу». Ове су ловце такође називали вучарима [Filipović 1969b, 144]. На северозападу, у селима смештеним на обронцима Борја планине (југоисточно од Бањалуге), такође су се скупљале групе ловаца на вукове и ишле са својим трофејима по кућама. О томе сведочи запис једнога од ловаца на вукове, официра Југословенске краљевске војске Светолика Ст. Душанића, трагично погинулог крајем другог светског рата. Иако није био етнограф, он је веома тачно и подробно описао ритуале повезане с убиством вука, који су, безусловно, постојали у разним областима, али које нико није био описао. Јединствен опис С. С. Душанића до сада није привлачио пажњу истраживача и зато га наводимо доста опширно. На обронцима Борја -планине, ловац који би убио «курјака» бацао је на њега своју пушку и одмицао се од њега с речима: «Ево ти, душмане, душмана на те», а тада је други ловац, најстарији међу њима, скидао пушку с вука, док је један од млађих ловаца или учесника хајке - «чист» (чедан) младић - драо вучју кожу. Затим су «убици

курјака» скидали с леђа торбу упртњачу и уручивали му штап најстаријег ловца. С тим штапом, на челу читаве групе, он је излазио из шуме и тек тада су му враћали пушку, али су му остављали штап као знак предводништва. У таквом су поретку ловци улазили у села и одлазили пре свега у кућу оног домаћина коме је вук нанео штету. Пред кућом су сви, осим убице, називали домаћину Бога. Домаћин је излазио пред кућу и руковао се са свима, сем са убицом, који је ћутке стајао по страни. Њему је домаћин прилазио последњем, скидао пушку с рамена, уносио је у кућу, у просторију где су вериге (најсветије место у кући) и изговарао: «Ево добрих људи, али нема душмана. Душмани су нам под ногама». За то време су сви остали ловци остајали да седе пред кућом (зими, када су мразеви - у некој мањој дворишној згради), док је убица остајао да стоји. Домаћин је узимао пушку, бушио рупицу на кундаку, забијао у њу ивер тисовине, коју је увек чувао над улазним вратима, и заливао рупицу воском. После тога је убица курјака седао у чело софре, и стављао своју пушку преко крила, док су пушке осталих ловаца биле празне. Домаћин је одлазио по ракију, враћао се и прво се обраћао ловцу - јунаку дана речима: «Добро ми дош'о и Бога назв'о, пријатељу мога дома! Душмани ти увијек под ногама били!» Штап, који је најстарији ловац био предао убици курјака, обеси се на шљиву, а жене су слале неко од деце да га украде, а затим га секле на комадиће које би разделиле нероткињама. После гозбе код првог домаћина ловци су се, изашавши у двориште и обишавши велико корито за рубље («лужно корито») одозго с источне стране, разилазили по кућама, али су двојица од њих, један с кожом, а други с пушком, ишли по своме и суседним селима. Убица није учествовао у обиласку, јер је то било испод његове части. Двојица учесника обиласка с пушком, штапом од тисовине и вучијом кожом, причала су сељацима о јунаштву срећнога ловца, о томе како је и где био убијен вук.

Даривање вучије коже (или страшила), имало је у Борја планини такође свој ритуал. Жене су доносиле клупчад вуне и пешкире које су привезивале за пушку предивом и «обувачом» за опанке од овчије коже. То су радиле ћутке, не питајући ништа, не гледајући у вука и не додирујући га. Мушкарци су

давали паре, у вредности једног патрона, стављали их на вучију главу, питали где је, када и како била убијена звер, разгледали му чељусти, опипавали кожу. Дечаци су се скупљали око вука и ловаца а девојчице су биле затворене у кућама. Ловце учеснике обиласка су послуживали, али само храном од меса, сувим хлебом и сољу, и ракијом, изузимајући лук, јаја, млеко и све млечне производе (*бијели смок*), црну кафу. Послужење је износио домаћин и лично га делио. Учесници обиласка нису позивани и пуштани у кућу, посебно не у онај део у којем су над огњиштем висиле вериге. За јаких мразева, могли су да их пусте у вајат или неку другу помоћну просторију, али ни у ком случају ону где је домаће огњиште. Учесници обиласка су у одговор делили вучији лој, којим су после жене мазале доњи део трбуха овчарских паса. По завршетку обиласка, ловци су између себе делили дарове; вучију главу су продавали за медовину, или за мед и ракију, и она је после набијана на колац који се потом стављао испред пчелињака, да би се пчеле боље ројиле и биле заштићене од жуна и мишева [Душанић 1954, 167-169].

Ритуални предмети, радње и ограничења (табу), којима обилује описани обред, заслужују посебну и подробну анализу. Веома је интересантна функција палице, пушке, вучје коже, понашање ловца који је убио вука и његових другова, регламентација хране, различито понашање мушкараца, жена и деце, различита отвореност и престижност кућних просторија и сл. На жалост, одсуство сличних описа из других области лишава истраживача могућности да спроведе упоредну анализу обредних радњи које нас интересују, да одвоји опште појаве у проучаваној територији од месних, изразито локалних, а тим пре балканизме од не-балканизама. Судећи по сведочанствима С. С. Душанића и М. С. Филиповића, вучари у Северној Босни нису певали «вучије песме» типа «Домаћине, роде мој...». Ова је песма била распрострањена јужније, у веома широком ареалу, и при том су је певали не само вучари него и *чаројци* и такозвани *водичари*, тј. групе које су се сакупљале на *Водице* (Крштење), без лова на вукбве и без ношења његове коже или страшила. У групи водичара, који су обилазили дворишта у околини Призрена, биле су маске - «деда» у кожуху с брадом и «баба» у женским хаљинама с преслицом [Филиповић 1967, 64]. Једино

што повезује водичаре с вучарима јесте певање «вучије песме», али је истовремено вучаре у многим областима с божићним, новогодишњим и покладним маскама и учесницима опхода повезивала њихова маскарадност и театралност, о чему смо већ говорили у претходном тексту, в.: [Толстой 1979а].

Тако се балканистичност вучара не одређује сама по себи, него у кругу других опходних обреда, који су, узгред речено, познати свим словенским и другим европским народима. Међу ликовима божићних, новогодишњих и покладних маски, познати су такође вук и медвед. Код Пољака и Украјинаца, а делимично и других Западних и Источних Словена, распрострањено је ритуално позивање вука на Бадњи дан на вечеру [Виноградова 1982, 200, 201]. С друге стране, треба имати у виду да се у неким крајевима Македоније и Србије обичај обиласка кућа с убијеном зверком сачувао и после успешног лова на медведа. Детаљи овог «медвеђег» ритуала нису описани, али је познато да се он, као и «вучији ритуал», завршавао општом ловачком гозбом [Ђорђевић Т. 1958, I, 227-229]. Ово повезује обред с древном словенском традицијом «братчина», «никољштина» и сличних ритуалних колективних пирова. Дарови и паре сакупљали су се у Македонији и после убиства велике змије [Павловић Ј. 1929, 282]. На тај начин, описани обред не треба асоцирати искључиво с култом вука.

Балканистичност вучара изражава се, по свој прилици, највише у географији обреда, у његовој архаичној okazjiоналности, у његовој повезаности са сточарским и ловачким начином живота и традицијама, који су, на жалост, још лоше проучени. Треба такође напоменути да је пре више од једног века хрватски митолог Натко Нодило, пишући о далматинским «чаројцима», указао на њихову могућу везу с римским обичајем *discursus lupercorum*. Он је такође подсетио на стари римски празник *Lupercalia*, који се празновао средином фебруара. С њим се повезивала и позната римска пећина *Lupercal*, у којој је обитавала богиња *Lupa* или *Lupercal*, хранитељка легендарних близанаца Ромула и Рема [Nodilo 1981, 254, 255]. Вероватно у овом правцу и треба водити даља истраживања. Али њима треба да претходи уопштавање и сређивање наших оскудних

знања о савременом стању обреда, чему је и посвећен овај кратки оглед.

### Тодорица / Тодоровден

Трагање за остацима трачког супстрата у позној балканословенској култури карактеристично је за савремена балканолошка истраживања. Таквим реликтима, тако рећи на првом месту по мишљењу М. С. Филиповића, припада обред под називом «Тодорица» или «Тодоровден». Мишљење М. С. Филиповића није до сада нико оспоравао, нити га подвргавао критичкој анализи. У датом тексту покушавамо да погледамо на обред Тодорица с нешто другачијег аспекта, не изводећи га из круга других обреда претпролећног и пролећног циклуса. У ту сврху сматрамо за потребно да пре свега изложимо материјал, који је у многоме већ познат из монографије М. С. Филиповића «Трачки коњаник» [Филиповић 1950].

Сећање на светог мученика Теодора Тирона, војника који је примио смрт за веру 306. године, обавља се у православној религиозној традицији два пута годишње - 17. фебруара по ст. кал. и у суботу прве седмице Великог поста, уочи Недеље православља. То је готово јединствен случај, када је сећање на светитеља покретно, као што су покретни и празници повезани с Великим постом, Васкрсом и Педесетницом. Вероватно је ова чињеница и издвојила, у народном сазнању православних Срба, Бугара, Македонаца и Румуна, «Тодорову суботу» у својству народног празника с целим низом нецрквених ритуала и радњи. Највећу пажњу истраживача привлачио је култ коња и коњаника, веома јасно изражен у неким областима, у којима се обележавао Тодоровден. У Пиринској Македонији, у Добруци и Пчињи овај дан се звао *Конски Великден*, тј. «Коњски Васкрс», а у Сокобањи - *Коњска слава*. Тамо су се, као и у области Разграда, Плевена (Сев. Бугарска), Софије и Хаскова (Зап. и Јуж. Бугарска), Лесковца, Прокупља и Власотинаца, у Хомољу, на Млави, у Стигу, у Баковици, код Мијака у Лазаропољу, у Западној Македонији, приређивале поворке коња и јахача. У Северној Бугарској, у

областима дуж Дунава (Русенско, Свиштовско, Плевенско, Никополско, Тетевенско), и у Западној Бугарској у Софијском округу, на дан светог Теодора Тирона пекли су се сакрални хлебови «за коње», пре свега против коњске болести *гутурач* 'сап'. Они су се звали *конче*, *копито*, или просто *колач* (*колак*), као и код Срба у Источној Србији (Поморавље, Врање, Пирот, Сврљиг). У српском Банату у области Вршца, копитолики колачи су називани *тодорчићи* или *копите*. Ареал печења специјалних хлеччића и ареал организовања коњских поворки и трка у начелу се поклапају - то је Северна подунавска Бугарска, Северна Србија до ушћа Мораве у Дунав, Источна Србија (од Мораве до бугарске границе), као и суседна Западна Бугарска. У Бугарској се (засад нису откривени нови материјали) као острво издваја зона Хаскова (ако су сведочанства Д. Маринова тачна), а у Македонији - Лазаропоље. Сакрални колачи у календарској обредности Јужних Словена су прилично распрострањена појава, везана за многе празнике. У датом је случају важно то што се колачи пеку у суботу Теодора Тирона и што су повезани с култом коња.

У југоисточној Србији, у области Пчиње, у петак прве недеље Великог поста обележавају Тодора, а у суботу «његову жену Тодорицу». При том је у петак - празник коња, а у суботу - волова. Коњима и воловима се меси *колач* и кува различито хлебно жито. На југу Србије, на Косову (Бањска поред Косовске Митровице) суботњи дан св. Теодора Тирона се сматра празником волова, и стоке уопште. Сваком воловском пару се пече колач и поред њих се пали свећа. У околини Врања дан св. Теодора Тирона зову *волоvsка слава Тодорица* или *слава на волове*. Воловима такође месе колач и пале свеће. Овде «коњски мотив» празника ишчезава и замењује се другим, чисто сточним мотивом, карактеристичним за временски суседни празник св. Власија (11. II по ст. кал.).

У Добруци, у селу Стефан Караца (Војнешти) коњаници су пред коњске трке на дан св. Теодора Тирона јахали према гробљу, да би објахали око њега. У овом ритуалу је веома јасно изражено поштовање предака (покојника) и општење с њима, којег има и у обичају прављења кољива на тај дан. Тако су



Срби у Ђаковици носили на Тодорову суботу кувану пшеницу (*ченицу*) у цркву «за здравље», а следећих пет субота она се носила «за покој», за мртве. У селима поред Такова стављала се тога дана кувана пшеница на сто у кући. Срби «граничари» с територије тзв. Војне крајине у Хрватској, кували су на тај дан кољиво «као успомену на прве хришћане који су страдали за своју веру». Кољиво «за здравље» и за успешну бременитост, рођење детета и младунчад стоке, кувале су и јеле жене, и давано је стоци у Македонији у околини Скопља (Скопска Црна гора), Куманова и Полога. У Ђевђелији се варена пшеница доносила у цркву уочи дана св. Теодора Тирона. Девојке су кришом узимале ову освећену пшеницу и гатале на њој о суђенику.

Осим култа коња, сакралнога колача и кољива (са слабо израженом панспермијом) у појединим насељима је забележен култ змије. Тако је у области Ђаковице било уобичајено да Српкиње на Тодорицу узму у руке иглу и шију, «да би се змијама боцале очи», а у суседној Средачкој Жупи «змијама су боле очи» тиме што су тога дана или нешто «заплитале» (тј. почињале да плету), или неколико пута провлачле кроз појас црни конац, правећи од њега круг. У селу Раковици код Београда у двориштима су палили ђубре против змија. У истој области, у селу Калуђерици, жене су ударале у гвоздене предмете, палиле крпе и обилазиле своје куће, штитећи их тако од змија. То се радило на основу веровања да се на дан св. Теодора Тирона змије буде и излазе из земље. Ови су обреди локално ограничени.

Ништа мање локални нису ни други обреди на Тодорицу, који постоје ван области коњских трка, познати у суседним крајевима. У североисточној Босни, поред Зворника (с. Спреча), Срби по суботњем дану св. Теодора гатају какво ће бити време у години, говорећи: «Каква је Тодорица, таква је годинница». Исто су тако овај дан схватили и Срби на Озрену, у Централној Босни. За њих је то био први «год» ('празник') у години и зато је било потребно запалити изјутра мало мокрог смећа у дворишту да би се њиме окадила кућа и да би се могло приступити калемљењу воћака. Магија првога дана веома је изражена и код

Срба на Косову, који не раде на дан св. Теодора Тирона, у суботу, «да змије не би у току године уједале људе и стоку».

Сличне заштитне, одагнавајуће и предсказујуће радње и схватања бележе се код Јужних Словена, почев од Бадњег дана, чак и раније, затим на Нову годину, Крштење, Покладе (Беле Покладе), Младенце (9. III по ст. кал.), Средопост (ретко), Ђурђевдан и на дан св. Јеремије (1. V по ст. кал.).

Воловском и коњском обреду Годорица по суштини и по дубинској семантици веома су блиски «сточни» обреди, који се обављају на дан св. Власија (11. II по ст. кал.), а змијским ритуалима на дан св. Теодора Тирона - ритуали на дан св. Јеремије. Паљење смећа и крпа, кађење куће и дворишта, познато је такође на Благовести и на Велики четвртак. Гатање о предстојећем времену распрострањено је такође на Младенце, Благовести и божићне празнике. Панспермији и куваној пшеници као ритуалној храни прибегава се и на дан св. Варваре (4. XII по ст. кал.). У суштини, специфичне радње су само коњске трке, које се ретко врше у чистом виду. Без допунских обредних атрибута, речи или акција постоји у српском Банату веровање да у суботњи дан св. Теодора Тирона улицама села јуре невидљива коњска крда. С крдом, по веровању неких сељака, јаше св. Теодор, по тврђењу других - коњи јуре без коњаника и бели су, по трећима - коњи су црни и сви су с јахачима.

Празновање Тодорове недеље може да траје неколико дана. У неким српским банатским селима се веровало да су следећег дана после суботе св. Теодора, или у данима до среде, трчали невидљиви хроми коњи, који су заостали од првих, здравих коња, а с њима је, можда, и хроми деда по имену Давид (упор. српско митолошко биће *хроми Даба* и хромог вука св. Ђорђа у словенској традицији), па се зато друга недеља поста у овим местима понекад зове *Рома недеља*. У Источној Србији, по веома богатим и детаљним запажањима и записима С. Зечевића [Зечевић 1981], Срби су св. Теодора (*Свети Тодор* или *Велики Тодор*) замишљали као хромог коња или његовог јахача. Он је био предводник крда коња или коњаника, који оличавају зле

демоне. Коњаници - «тодорци» су били антропоморфни, у свему налик на људе, али су имали репове. Јахали су у белим огртачима по седморица, или у већем броју, и нападали свакога ко би им се нашао на путу. Хроми коњ је трчао последњи и сматран је за најопаснијег. Тодорци су свечано дочекивани, иако су били невидљиви. У понедељак прве недеље Великог поста (Тодорова недеља) у двориштима се простирало платно, расипало по њему сено, а на сено се стављала храна и пиће. У уторак се кувала цеђ за посуђе, а у среду су се, по предању, појављивали хроми коњи и грабили душе. Њима се, ради умилоствљења, кувао кукуруз, да не би наносили невоље људима, а у четвртак се појављивао лично Велики Тодор. У прошлости су у суботу, недељу и понедељак ишле маскиране поворке, с лицима намазаним чађу. Ови дани су били обележени низом забрана. Међу њима је познато веровање да на Тодорову недељу не сме да се општи с покојницима, зато што се они у то време слободно крећу. У истој недељи је био забрањен рад ван куће и многи нису излазили напоље, а рад код куће је могао да траје само до сумрака, а затим се и он прекидао из страха пред «тодорцима». Ван куће се није смела палити ватра ни просипати вода, пошто «тодорци» нису подносили дим и могли су да се поклизјају на смрзнутој води. Овим данима жене нису прале рубље, нису штрикале (особито труднице!), нису правиле буку. Непридржавање забрана могло је да изазове гнев «тодораца». Они су могли да убију ударцима невидљивих копита (на телу жртве су тобоже откривани трагови копита), или да распоре стомак и заплету црева.

Сва ова веровања, записана у Источној, тј. највероватније у североисточној Србији и у српском Банату имају задивљујући аналогију у староруском сведочанству о једном тајанственом догађају у Полоцку 1092. године: «в лѣтѣ 6600 Предивно бы чюдо Полотьскѣ въ мѣштѣ ны бываше в ноци тѹтѣнѣ станаше по ѹлицѣ, тако члвци рициюще вѣси † аще кто вылѣзаше яс хороминны † хотѣ видѣти, авѣе оугазвенѣ бѹдѣше невидимо ѿ вѣсовѣ † гзвою и с того ѹмирахѹ, и несмахѹ излазити ис хоромѣ † посемь же начаша в дне явлѣтисѣ на конихѣ и не вѣ ихѣ видѣти самѣхѣ † по конь

и хъ видѣти копыта ꙗꙗ и тако оушазвлаху люди Плотьскыя и кго шблать тѣмь и члвци глуху тако наставѣ выють Полочаны ꙗꙗ се же знаменье почя выти отъ Дрьютюска. в си же времена вы<sup>с</sup> знаменьк в нвси тако кругъ вы<sup>с</sup> посредѣ нва превеликъ» [Лаврентьевская лет., стлб. 214, 215].\*

Староруско сведочанство као да оспорава чисто балкански карактер изложених веровања. Уз то, ноћни су духови својствени многим словенским традицијама, а у српској традицији они се у многим областима појављују у време божићних празника, тј. такозваних некрштених дана. Набројане забране такође су типичне за божићне и неке друге дане у години. Обележја као што су хромост и бела боја коња, говоре о хтонској природи ових коња, тим пре што се у истим местима на овај дан (или у ове дане) пеку сакрални хлебови, звани *паскурице* и *крстак* (у облику крста), који су такође обавезна компонента задушног обреда (*задужбине за мртве*). Неизбежно се намеће паралела са запажањима Д. Н. Анучина о функцији саоница, лађе и коња у погребном обреду [Анучин 1890] и сведочанство Саксона Граматака (XII в.) о белом Световидовом коњу, кога је могао да јаше само жрец и помоћу кога су Поморски Словени гатали. Уосталом, тема белог коња је посебна, а број примера се може увећати. Тема смрти, погребња и обитавалаца онога света присутна је у употреби кољива и куване пшенице, која, као што је већ речено, може да не буде у вези с поштовањем коња и да, чак, стекне нову, обрнуту семантику «за здравље».

Доносећи неке закључке, напоменућемо да све описане ритуалне радње, осим коњичких трка и представа о невидљивим

---

\* «Дивно се чудо деси по мраку у Полоцку. По ноћи настаде топот и по улицама се појавише бесови у људском облику. Када би неко изишао из куће да види шта се дешава, бивао је озлеђен од невидљивих бесова од чега је умирао, па зато ноћу нису смели да излазе из кућа. Бесови су се на коњима јављали и дању али се нису могли видети, већ само трагови потковица њихових коња. Људи су причали како мртви бију Полочане.» - превод је преузет из књиге С. Зечевића [Зечевић 1981, 161] (прим. прев.).

коњским крдима, не носе специфичан, већ пре општесловенски или, шире, општеевропски карактер. Што се тиче коњске тематике, узете посебно, као и веровања низа балканских народа о ноћном јахачу и сличних мотива, тешко је, следећи М. С. Филиповића и друге научнике, рећи да се они налазе «безусловно у тесној вези с представама древних Трачана, које су свој израз нашле у рељефима трачкога коњаника». Други научник, Бугарин Е. Тодоров, аутор књиге «Древно трачко наслеђе у бугарском фолклору» [Тодоров 1972], настоји да открије древне трачке црте хероја коњаника у бугарским народним песмама о св. Ђорђу и Марку Краљевићу. Али мотив хероја коњаника, као и мотив змије и неки други евроазијски мотиви, постоји и у старогрчкој културној традицији, и у индоевропској, и код свих номадских степских народа Старога света. Хтонска суштина коња, његова припадност смрти, ноћи, лунарној сфери с једне и соларној (бели коњ) с друге стране, такође је карактеристична за многе традиције, пре свега индоевропску. У поређењу са забележеним подацима ових традиција, сведочанства (којима ми располажемо) о сакралној суштини и функцијама трачкога коњаника, познатог по многобројним каменим рељефима у разним комбинацијама са змијом, дрветом, женском фигуром, псом, зецом, веома су ограничена и у много чему неодређена. Мишљења низа научника (Г. Кацарова, Н. Вулића, В. Чајкановића) о овом питању се разилазе и сада, вероватно, не треба улазити у њихову срж. Важније је нешто друго. У проучавању обреда Тодорица још нису размотрени, нити узети у обзир други путеви тумачења његове генезе, нису узете у обзир алтернативне хипотезе, није урачунат историјски, и чак ликовни (иконографски) материјал другог плана и порекла. У својству таквог, пре свега може бити наведена православна иконографија св. Теодора Тирона, в.: [Мавродинова 1969; Василиев 1976], који је сагласно житију био војник и представљан је слично св. Ђорђу, св. Димитрију и св. Меркурију, као коњаник с копљем. Св. Теодор Тирон на икони побеђује змаја и јаше на белом, ређе риђем коњу. Наравно, ако се прихвати ова претпоставка алтернативна трачком коњанику, хронолошка трагања за оквирима извора лика и обреда би се знатно смањили и корене

Тодорице требало би тражити у византијској иконографској и црквено-календарској традицији, на коју указује и веза празника с првом седмицом Великог поста, са суботом, с даном уочи Недеље православља, што је по нашем мишљењу такође веома карактеристично и симптоматично. Оваква хипотеза ипак не искључије неколике корене, неколике изворе семантике народног празника, али у сваком случају, она може да да објашњење његове календарске подешености.

Ако се балканичност, тачније палеобалканичност Тодорица доводи у питање, географија обреда, територија његовог распрострањања је поуздана и неоспорна, као и све конкретне чињенице којима оперише лингвистичка и етнографска географија; она безусловно припада балканистичким проблемима, и сам обред је балканистичан у оном смислу у ком су балканистичне појаве балканословенских језика и традиција, које се у сличном облику не појављују у словенском свету ван балканских оквира.<sup>1</sup>

Класичан облик обреда Тодорица заузима на Балкану у словенској етничкој средини прилично узан вертикални појас (од севера ка југу) од Баната до Македоније, укључујући крајњи исток српске и крајњи запад бугарске територије, а такође и хоризонтални појас, уз десну обалу Дунава, скоро од Београда до Добруце. Важно је напоменути да приближно исту ову територију заузима обред изазивања кише «Герман». У вертикалном појасу је распрострањен ритуал једновременог изувања свих укућана на Бадњи дан, обред паљења сламе и паљења ватри уочи Белих поклада, који се зове *олалије* и низ других обреда. Јасно је да се у тој зони открива не само сноп изоглоса, изопрагми и изодокси прелазног појаса, који дели српски и македонски етнос и језик од бугарског, него се откривају и сопствене особености, које ову област чине прилично

---

<sup>1</sup> У том смислу се може говорити и о балканистичности обреда «бадњак» који своје паралеле има и на Кавказу, и у Средоземљу, и чак на Британским острвима, неки његови елементи познати су код Источних Словена и Балта; подробније о томе в. ниже.

оригиналном и самобитном. Одговор на питање који је супстрат утицао овде на стварање читавог етнолингвистичког и етнокултурног ландшафта: рани - трачки, нешто познији - романски, грчки, или је овде одлучујућу улогу одиграла култура Римске империје, или други чиниоци, на пример сточарске «влашке» миграције на север према Карпатима, моћи ће да буде дат после прикупљања материјала, сличног изложеном. Веома је важно и одређење географије обреда Тодорица на румунској етнојезичкој територији, што ми, због недостатка материјала и места, на жалост нисмо урадили.

Значајне су и чињенице сакупљене код Саракачана, грчког сточарског етноса који води номадски начин живота у планинама на југу Балкана. Дан св. Теодора Тирона сматра се празником гонича мула и јахача, пошто Саракачани верују да је св. Теодор био коњаник. Саракачани месе сакрални хлеб посвећен св. Теодору, од којег део дају коњима, а део једу сами. На хлебу се у виду орнамента пече пет кружића теста, распоређених или крстообразно, или у виду месеца.

### *Бадњак*

Обред повезан с божиићним дрветом Бадњаком познат је углавном у његовој српској и бугарској варијанти, које се одликују обиљем ритуалних радњи; остале варијанте се често не узимају у обзир у научној литератури, а локалне варијанте с ограниченим бројем радњи често се схватају као опадајуће, збрисане. Такво схватање је у многим случајевима погрешно. Српско-бугарска варијанта у синхроној упоредно-типолошкој анализи може да се прихвати у својству некаквог сумарног еталона ритуала, који садржи следећу суму и редослед обредних радњи: сечење Бадњака, ношење кући, стављање покрај куће у двориште, уношење у кућу, дочек Бадњака, полагање на огњиште, целивање Бадњака, намиривање, бијење огњишта (што чини полазник), чување Бадњака, паљење Бадњака по средини, чување главње и пепела Бадњака за различиту другостепену употребу. У овим радњама су важни такви показатељи као што је величина Бадњака, врста дрвета Бадњака,

број Бадњака, начин њиховог полагања на огњишту, карактеристике пола, узраста и социјалног статуса учесника обреда и сл. Упоредно-типолошки опис обреда Бадњака, в.: [Плотникова 1982; Седакова И. 1984], као и његово картографисање, в.: [Костић 1963, 83 - карта], важно је и само по себи, и за решавање историјско-генетских проблема, повезаних с Бадњаком.

Проблеми генезе обреда Бадњак, а такође и многих других обреда (полазник, додола-пеперуда и сл.), могу се проучавати у два основна аспекта. Прво - кроз аспект спољашњег упоређивања: а) с генетски блиским традицијама (индоевропском, уже - балтичком и др.), б) с генетски несродним традицијама (кавказском и др.). Друго - кроз аспект унутрашњег упоређивања, тј. у оквирима словенских традиција: а) на уском плану (српске и хрватске, шире - јужнословенске), б) на широком плану (општесловенске). Будући да је у лингвистици, а посебно у етнографији, осим генетског сродства, типолошке сличности, географске (контактне) блискости, уобичајен и појам савеза (језичког, културног), порекло обреда Бадњак може се разматрати и у овом последњем аспекту - упоређивања у оквирима балканског савеза. Управо се тако у многим случајевима и одређује генеза Бадњака, в.: [Кулишић и др. 1970]. Вероватно би најправилније с методолошке и фактичке стране било поређење по свим наведеним параметрима с каснијим упоређивањем њихових резултата. Ипак, сада ћемо покушати да назначимо могућност тек једног унутрашњег - унутарсловенског поређења. За остварење овог задатка неопходно је да претходно изложимо мало познати материјал, готово некористишен у науци.

Уочи последњег светског рата, Т. Марковић је објавио своје теренске белешке о божићним обредима католика из Босне и Херцеговине [Marković 1940]. Записи сведоче да се у многим местима ове области Бадњак појављује у обреду који има само прве три од наведених радњи, а управо - одсецање (без ритуала), ношење кући и стављање Бадњака поред куће у двориште, док се остале радње - уношење у кућу, спаљивање на огњишту итд. - не врше. Тако у Средњој Босни на Бадњи дан обављају најједноставнији ритуал: одсечено дрво наслањањају



на предњи део куће и оно тако стоји читавог Божића (околина Травника), храстић доносе до пред кућу и остављају га тамо до Нове године и дуже (исто), зимски храстић (са сувим неопалим листовима) неко од деце доноси пред кућу (околина Жепче) - и сложенији ритуали: на Бадњи дан пре изласка сунца младић одсеца зимски храст висине до стрехе, доноси га на рамену, и ставља крај кућних врата, док се кроз врата обавља ритуални дијалог с домаћином, који затим излази с решетом пуним овса, просипа шаку овса младићу у очи и обасипа Бадњак. Младић изговара ритуални поздрав: «Rodilo ti i po zemlji, i po drvetu, i po kamenu!...» и прислања Бадњак на источни зид куће. Затим младић улази у кућу и опет поздравља: «Faljen Isus! Čestitam vam Badnji dan» добија од домаћице ритуални хлепчић, а домаћин му дарује шљиву, симбол изобиља и благостања. Бадњак стоји крај источног зида до краја Божића, после чега може бити исечен и спаљен. У неким местима Бадњак (гранчица зимскога храста) може да буде заденута за стреху. У северозападној Босни, у селу Дебељаци (околина Бањалуке), Бадњак се чак уноси у кућу (јединствен случај), али се одмах износи. Читав ритуал је овакав: младић одлази у шуму, бира омање дрво леске (до два метра), крсти се, изговара неколико пута «Оче наш», сече дрво, носи га кући и прислања на спољашњи зид. Када се остали буде и устају, он улази у кућу с Бадњаком и изговара поздраве на које му одговарају. На крају младић узвикује: «Badnjak na kuću, kolač na ruku!» и од домаћице добија у одговор сакрални хлепчић *kourtanj* с речима: «Eto, sine, živ i zdrav bio i do godine Badnjak na kuću metnuo!». Све се завршава тиме што домаћица прво посипа младића и Бадњак пшеницом и кукурузом, а затим младић износи Бадњак и смешта га на кућни кров. Читава радња се обавља на Бадњи дан пре сунчевог изласка. У североисточној Босни у селу Жеравце (околина Дервенте) све се ограничава тиме што изнад врата каче борову гранчицу. У многим селима северозападне Босне, Бадњак је сува грана која се затакне под стреху и остаје тамо дуго. У истој области, Бадњак може да буде сува храстова грана која виси над вратима испод «рога» крова. У селима око ушћа Саве деца на Бадњи дан пре свитања доносе храстову или борову гранчицу и закуцавају је на улазна врата.

Ова грана остаје на вратима читаве године, а понекад и дуже. Осим тога гранчицу уносе у кућу и затичу је за греду или за неку слику или фотографију. У Херцеговини (околина Стоца) на Бадњи дан су одсецали три Бадњака, довозили их и прислањали на кућни зид. Ритуал је обично праћен речима које указују на место где се Бадњак поставља: «Badnjak na kuću, kolač u kuću!; Badnjak na kuću, Bog i Gospa u kuću!; Bog i Božić u kuću, Badnjak na kuću!; Badnjak na kuću, Božić u kuću!» (северозападна Босна, околина Котор-Вароши, Бањалуке, Приједора); «Badnjak pred kuću, Božić u kuću!; Bog u kuću, Badnjak na kuću!; Badnjak na kuću, Badnjica u kuću!» (североисточна Босна, околина Дервенте и Босанског Брода).

Треба рећи да се у босанско-католичкој средини срећу и случајеви уношења Бадњака у кућу, његовог спаљивања, али, по правилу не у истим насељима или областима. Осим тога, обреди доношења Бадњака пред кућу (на кућу) и хрватски обреди ношења дрвцета на дан св. Јурја (или 1. маја) стоје с географског становишта у некаквом допуњујућем распореду. Скоро непосредну подударност босанско-католичком обреду Бадњак налазимо у пољеском тројичком обреду доношења трију бреза, или једне брезе (или храста, клена и сл.) у двориште и њиховог постављања крај врата или прозора [Толстой 1986]. Истоветан обред карактеристичан је за многе белоруске, украјинске и неке великоруске области, при чему је украјинска *Марена* обред купалског типа. С друге стране, босанско-католички Бадњак има блиску подударност у словеначком обреду доношења дрвета или грана (бора, храста) у двориште (ређе у кућу) и њиховог качења на врата и прозоре на Бадњи дан. Исти ритуал је познат Аустријанцима у областима њихових контаката или мешања са Словенцима (Корушка и Штајерска). Друга црта Бадњака, која га зближава с украјинским *колодием* и литавском *kalādė* 'клада', јесте повијање и намиривање Бадњака, о чему ће бити речи у даљем тексту, мада о томе питању постоје и нови подаци из јужних и источнословенских области. Европска географија Бадњака 'велика цепаница', за разлику од описаног Бадњака - Португалија, Шпанија, Белгија, Британија, Грчка, Албанија, Румунија - и постојање аналогног Бадњака на

Кавказу, изводе Бадњак из чисто балканске проблематике у средоземну и, шире - кавкаско-европску.

Прелиминарни закључак из свега реченог може да буде следећи. Јужнословенски Бадњак типолошки и генетски није јединствен. Он садржи у себи разне црте, од којих се једне могу квалификовати као словенске и балто-словенске (с изласком у индоевропску перспективу), друге - као балканске (с изласком ка истој перспективи), треће - као резултат деловања и утицаја у широким ареалима етнокултурних традиција.

### Три обреда: литавска *kalādē*, украјински колодий, српски бадњак

I. Обред, познат у скоро свим крајевима Литваније под називом *atvilki kaladę* 'довући кладу', или *atvęžti silkę* 'дотерати харингу', обављао се у такозвани Пепељави дан, у Пепељаву среду (*Pelenija*), у првој недељи Великог поста. Уочи тог дана неко са стране довлачио је увече у туђу кућу кладу, велики комад дебла (или камен), звани *kalādē* 'клада' или *silkė* 'харинга', и остављао га у кући до јутра. Ујутру је долазио исти онај који је довукао кладу и износио је, а домаћин га је частио пивом или водком. Понекад се довлачило неколико клада, а ујутру, када су извлачене, приређивана је велика гозба [Dundulienė 1972, 119]. У старини су Литванци, славећи нову годину, довлачили у дворишта, ударали и уз пратњу удараца дрвеног музичког инструмента *табаласа*, спаљивали кладу (брвно, дебели штап) - *blukas* [Daukantas 1976, 547; Велюс 1982, 125]. II. Ајнгорн је у XVII в. записао да Литванци уочи Божића и у божићној ноћи «обављају бестидно празновање сџ ждрањем, пијанством, играма, плесовима и виком, идући од куће до куће с таквим ужасним поклицима, да им се навечерје Божића и не зове дугачије него игранка... Исто се вече такође зове *Bluckwackar*, тј. вече клада, будући да у то време развозе кладе уз велику вику, а

после их спаљују, у чему налазе своју посебну радост» [Волтер 1890, 97].

II. Под истим именом *Волочити колодку*, *Колодий*, и такође на Беле покладе, уочи поста, обављао се обред код Украјинаца (отуда је у њих и чест назив Поклада - *Колодка*, *Колодий*\*\*) који је, међутим, дуже трајао и био локално разноврснији, него код Литванаца и Летонаца. У Черниговштини (бивши Константиновски срез) и Подољштини (Браилов) забележени су архаични облици обреда који означавају рођење и смрт кладе. Понедељак - повијање кладе ланеним платном (клада се преко ноћи оставља у крчми), уторак - крштење, среда - празновање крштења, четвртак - смрт, петак - погреб, недеља - довлачење ([Чубинский 1872, 78] - Черниговшт.). Или: - *колодий* се рађа у понедељак, над њим се «моле», у уторак га крсте, украшавајући га при том, као лутку, тракама и цвећем, у четвртак га скривају, бацају у угао, а затим спаљују као обичну цепаницу, у петак јадикују за њим и наричу као за мртвим, а у суботу се одиграва опште весеље [Архив киевск. ф. 1, 285; Соколова 1979, 58]. Учесници украјинског обреда *Колодка* су жене. У многим областима жене су привезивале *колодку* за ноге неожењених мушкараца, али су при том, по правилу, поменутих радњи није било. Привезивање кладе или било ког другог предмета званог *колодка* (траке и сл.) за неожењене младиће (ређе девојке) или доношење кладе њима на Беле покладе, познато је и у јужновеликоруским областима (калужки и курски крај), у Белорусији, Пољској, Словачкој, а довлачење кладе неожењеним младићима - у Словенији и Хрватској.

III. Релативно недавно [Ђорђевић Д. 1958] у Србији је, у зони Лесковачке Мораве, забележен обичај причешћивања бадњака на Бадње вече, тј. да се на два краја бадњака проврте

---

\*\* Као што се из наведеног материјала јасно види, и наш обред *Покладе* је у етимолошкој и значењској вези с украјинским и литавским обредом (прим. прев.).

рупе у које се налива масло, вино и мед. Одмах затим бадњак повију као новорођенче у чисту домаћинску кошуљу (негде кошуљом најмлађег мушког детета). У селу Дрводељи (Лесковачка Морава) дебљи крај бадњака обавију «алевим» вуненим концем и оките га босиљком. Овај је пример у словенској зони Балкана јединствен, као што је особено и то што у истом селу бадњак секу «женски» (тј. «ударе га секиром овде-онде»). Повијање детета у очеву кошуљу - нераздвојан је део обреда рођења у многим словенским зонама, источним, јужним и западним.

Архаични обреди украјинске (черниговске и подољске) *колодке* и српског бадњака показују да се с *колодкой*, а делимично и с бадњаком, преживљава и приказује њихов «живот», слично ономе како се у неким српским покладним играма приказује живот конопље (упор. *Конопљарица* у Шумадији). Конопља или лан су у песмама, колима и играма главне личности радње у многим словенским (и у румунској) традицијама (ређе у Македонији, Црној Гори, Босни - паприка, у другим словенским крајевима такође - хлеб), в.: [Цивњан 1977; Раденковић 1981]. Значајно је, да је код Литванаца у исту Пепељаву среду главни јунак «Конопљани» (*Kanapinskis, Kanapreckas, Kanapinis*), који се појављује сам или у пару са својим противником «Масним» (*Lašininskis, Lašinskas, Lašininis*). Конопљани се бори харингама и конопљиним уљем. Увек побеђује Конопљани. А страшило од сламе Масни, уколико су га правили, одвозило се изван села и спаљивало, попут руске Масленице. Конопљаног су пак свечано одвозили у село и поливали водом, како би лети било кише. Ако овде и постоји некаква замена старих представа новим под утицајем католичке цркве (мишљење П. Дундулене), онда она није нарочито радикална, и стари пагански слој се јасно прати у читавом обреду.

Природно је да све обреде с кладом (божићном и покладном), треба разматрати на општеевропском плану, будући да су они познати германским, романским и другим народима. Међутим, и из три групе наведених обреда видљива је њихова веза и у временском смислу (почетак године, почетак поста;

упор. стару Нову годину 1. марта), и у смислу ноћнога бдења над бадњаком (исте ноћи - рођење и смрт), остављање преко ноћи у кући (крчми) литавске *kalādē* и украјинске *колодке*, и у смислу њиховог спаљивања. Могућност уношења неколиких *kalādē* може се упоредити с уношењем више од једног бадњака (по броју мушкараца у кући), уношење *kalādē* од стране некога изван куће - с јужнословенским и карпатским «полазником», али најинтересантнија и најважнија паралела за даља проучавања јесте «рођење» и повијање бадњака и *колодке*. Ова чињеница доводи у озбиљну сумњу тврдњу о искључиво балканској (или средоземној, европској и сл.) несловенској основи обреда «бадњак» (истоветан закључак се може извести у односу на обреде «додоле-прпоруше» и «полазник»). Поменути обреди имају и кавкаске паралеле.

За реконструкцију прастања и семантике важни су детаљи обреда, и то не просто детаљи, већ скуп детаља. На жалост, они се у описима често изостављају као «небитни» елементи обреда. Тако и у нашем случају остају нејасна питања врсте дрвета за *колодку*, број и одлике ликова, карактер вербалних текстова (оплакивања и др.) и сл.

Рађање и крштење *колодке* (затим и спаљивање), као и повијање бадњака, уколико је литав. (летон.) *kalādē* и *blukas* митолошки исте врсте с њима, као да осветљава спорно питање, које су разматрали Даукантас и Вељус, о борби између старог и новог, о епизодама смрти и васкрсења и сл., будући да се дубински смисао разматраних обреда и њихова суштина могу схватити као митолошки концентровани, «упресовани» животи биљака (дрвета). Поред свега осталог, само довлачење у светлости података других обреда није скрнављење него изазивање изобиља (није искључено да је черниговско довлачење *колодке* у недељу <= рус., укр. *воскресење*> - њено «васкрсење»).

Штампа се у прерађеној варијанти. Прво издање:

---

Н. И. Толстой. Южнославянские вучари. Обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения - 1. Москва 1992, 46-57; Южнославянские Тодорица/Тодоровден. Обряд, его структура и география // Балканские чтения. 1. Симпозиум по структуре текста. Москва 1990, 101-109; Балкано-славянский бидняк в общеславянской перспективе // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Москва 1986, 128-131; Три обряда: литовск. *kalādė*, украинск. *колодий*, сербск. *бидњак* // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября - 2. декабря 1983 г., 46-48.

## Мрежа (Етнографски коментар уз древне рускословенске текстове)

Почетком XX в., у вези с тадашњим појачаним интересовањем за историју руске културе, појавило се неколико издања староруских текстова или појединачних фрагмената из њих, који су сведочили о давним, прехришћанским веровањима и ритуалима, с којима је руска црква, по правилу, водила борбу, а ређе се саживљавала или мирила. Међу тим издањима с почетка XX в. посебну вредност имају књиге Е. В. Аничкова, Н. М. Галковског и В. Мансикке, које дају прилично добро систематизован и делимично синтетизован материјал и предлажу низ научних запажања и хипотеза, који и данас заслужују пажњу [Аничков 1914; Галковский 1916, 1913; Mansikka 1922, 1967]. Међутим, у многим случајевима, у овим и другим радовима тога времена, поједине представе, ритуали и ритуални предмети нису били објашњени, већ само споменути. Предметима и симболима такве врсте припада и мрежа (алов), поменута у староруским текстовима XI и XII в.

Тако у рукопису XII в., који се чува у петербургској Народној библиотеци (данас Российская национальная библиотека) и који је описао И. И. Срезњевски,<sup>1</sup> постоји беседа

---

<sup>1</sup> [Срезневский 1866, 12]. У «Сообщениях и заметках» се под бројем XXII даје кратка карактеристика споменика, који представља избор словā (беседа) из списка св. Јована Златоустог типа «Златоструја», али веома различитог од избора направљеног уз учешће бугарског цара (кнеза) Симеона, тј. од бугарског Златоструја. Споменик је Срезњевски укратко



«w вѣдрѣ и w казнѣхъ вѣжиахъ» у којој као да су пагани рекли (л. 127а): «пожрьѣмъ стоуденьцемъ и рѣкамъ и сѣтъмъ да оулоучимъ прошения своа» (Поклонићемо се кладенцима и рекама и мрежама, да бисмо добили оно што тражимо).

У другом, старијем рукопису «XIII беседа Григорија Богослова» (XI в.), који је издао А. С. Будилович,<sup>2</sup> у X-тој

описао и по рукопису и особеностима језика одредио као руски споменик XII в. У њему постоји беседа «w вѣдрѣ и w казнѣхъ вѣжиахъ» с напоменом о поштовању мреже. У «Златострују» XI в. А. Ф. Бичкова нема цитата и беседе који нас интересују. Судећи по језичким подацима, Бичковљев «Златоструј» може да буде и руског и бугарског порекла, пошто његов мали обим отежава решавање овог питања [Иљинский 1929]. Што се тиче споменика из XII в. који нас интересује, о њему Г. А. Иљински у наведеном делу пише: «Али једно се може рећи са сигурношћу: састав Симеоновог Златоструја није могао да се поклапа с оном редакцијом Златоструја за чијег се најстаријег представника сматра познати Златоструј XII в. Руске националне библиотеке. Ово је сасвим убедљиво показао Малињин» [Иљинский 1929, 40-41]. Г. А. Иљински има у виду Малињинов рад «Исследование о Златоструе». На жалост, ни руски Златоструј XII в., којег је укратко описао И. И. Срезњевски и поменуо Г. А. Иљински, ни његове грчке паралеле нису објављени, што отежава решење питања о зависности руског текста од грчког или о његовој релативној аутономности, као што се то види у другом споменику - у «XIII слова Григорија Богослова», где управо у тексту посвећеном паганским обредима постоји руски додатак, којег нема у грчком тексту (в. напомену 2). У сваком случају са сигурношћу се може рећи да је реч *сѣтъ*, исто као и реч *неводъ* - руског порекла; у јужнословенским језицима њима одговара реч *мрежа* (*мријежа*).

<sup>2</sup> [Будилович 1875, 243]. Уз овај текст, у својству онога што му одговара, и што је, вероватно, његов извор, А. С. Будилович наводи грчку реченицу ὁ δὲ ἔθυσεν τῆ ἐαυτοῦ σαγῆνῃ πολλὰ συναγούσῃ. Одмах после овога, словенски (руски) преводилац даје опширан додатак с описом различитих паганских обреда и Богу немилых поступака (поклоњење Дију, граду, лажна заклетва крај моштију и др.), којег нема у грчком тексту, тако да се додатак о поклоњењу мрежи, која је донела много риба, органски слива са чисто словенским текстом. Поштовање и ритуална употреба мрежа може, вероватно, да се сматра заједничким грчко-словенским обичајем. У сваком

беседи - «Бесѣда стаго Григориа Феолога о измненни града» - приликом набрајања обреда који су неспојиви с хришћанством (крестѣанствомъ), говори се: «овъ пожре неводоу своемуу имшоу мьного» (Овај ће се поклонити пуној мрежи својој).

Карактеристично је да се у «Слову о ведрѣ» мрежа помиње у оваквом низу, као извор (кладенац) - река - мрежа, док се у «Беседи о избијенију града» о поштовању мреже говори у низу с другим ритуалима и веровањима - изазивањем кише крај извора (кладенца), обоготворавању река, заклетвом помоћу земље (бусена) стављене на главу и др. Постоји приличан број старих и нових сведочанстава о поштовању река и извора, чији смо део већ анализирали [Толстые 1981]. Што се тиче мреже (невода) и његове ритуалне употребе код Словена, то питање до сада није разматрано.

Обраћајући се словенској «живој старини», тј. још и донедавно постојећим обредима, може се видети да је мрежа (невод, вентеръ), код Источних Словена, код Руса, често коришћена у свадбеном обреду, а код Јужних и Западних Словена, Македонаца и Кашуба - у погребном обреду, док је код Хрвата коришћена у покладном маскирању. У многим северним руским губернијама (Новгородској, Оњешкој, Вологодској, Архангелској) женик и невеста су се пред венчање опасивали по голом телу појасом од невода, мрежом скинутом с рибарских мередова или мрежастим везом и тако одлазили на венчање.<sup>3</sup>

---

случају, разматрани пример је В. Мансикка навео у својој колекцији извора [Mansikka 1922, 108].

<sup>3</sup> Уз наведени општи опис може се додати неколико варијанти ритуала који нас интересује. Тако је у Тихвинском срезу Новгородске губерније невести која се спрема за венчање, испод њене кошуље облачена мушка која је повезивана широким појасом од мреже (запис 1852 г.). У истим крајевима се често читава свадбена поворка опасивала мрежом испод кошуље (запис 1899 г.). У Олоњецкој губернији (Пудошки срез) младенце су одводили у посебно одељење или «клетъ», а када су прилазили постељи «сватѣя» која их је спрема за обарање их је у кревет и везивала им ноге мрежом «чтобы никто не спортил» (по предању «ако ђаво хоће да спорти

Аналогне радње су се обављале и у јужним губернијама - Вороњешкој, Орловској, Саратовској. У граду Павловску Вороњешке губерније «пратећи женика и невесту у цркву на венчање, сипају мак у обућу: ако га зао човек читавог не изброји, неће им ни наудити; истовремено младенце опасују око стомака мрежицом скинутом с рибарских мередова: оне који су тако опасани, вештац никада неће дирати» [Зеленин, 1, 366 - запис 1855 г.].

С великом вероватноћом се може претпоставити да је опасивање мрежом у брачном обреду не само штитило супружнике од урока, него је, по дохришћанским веровањима, такође доприносило рађању деце, стимулисало младину трудноћу, о чему сведоче различити обреди опасивања цркава, икона, крстова, нероткиња и породиља [Толстой 1987а].

На северу Македоније, у Скопској Црној гори, онога ко умре ноћу покривају рибарском мрежом да не би постао вампир, тј. «ходајући покојник», и «да не би одвукао некога са собом» [Шневајс 1929, 4]. На другом крају словенског света, код Кашуба, распрострањено је веровање да онај ко је сахрањен с мрежом «мора прво да развеже све чворове на мрежи, да би се вратио на земљу» [Fisher 1921, 114]. Тако кашубски материјал објашњава северномакедонско веровање, а успут и руски заштитни свадбени ритуал опасивања мрежом. Уосталом, овакво су објашњење давали и орловски сељаци (и не само орловски!) говорећи да «када идеш на венчање, онда се опаши рибарском мрежом и путуј с Богом: нико ти неће наудити,

---

“науди” младенцима, мора да одвеже сваки чвор, а мрежа има много чворова») (запис 10-их година XX в.), в.: [Зеленин, 2, 892; Колобов 1915, 89]. На Пињежју (Архангелска обл.), према записима из 1986 г., опасивање невесте мрежом по голом телу штити од «нечисте силе» зато што је мрежа везана «крстићима». Ово «објашњење» је новије у односу на веровање у апотропејску снагу чворова и оно је очигледно хришћанског порекла. Овакви су најизразитији узорци из богате колекције примера који се тичу ритуалне функције мреже у руском свадбеном обреду, коју је сакупио В. А. Гура. Захваљујем В. А. Гури што сам могао да користим његове материјале.

вештац ти се неће приближити. А ђаво ће ти наудити тек ако развеже све чворове у мрежи, што је немогуће» [Иванов А. 1901, 113]. Исто ово објашњење налазимо у северноруским басмама «од урока». На Пињеги су сматрали да за одвраћање урокљивих очију и урока постоји *обереж*. За његово вршење «натъ от сети отрезать <треба од мреже одсећи> да с коноплем соскаты наотмашъ <од себе> да начитаты слова <изговорити речи>: “как от сети узла <чвор> никто не может ни розвязать, ни распустить - ни еретик, ни клеветник, ни завидник, так же бы рабу божию (име рекав) никто не мог бы не исправить, не изурочить”». <sup>4</sup>

На тај начин основна симболичко-смисаона компонента мреже јесте *чвор*, који, у склопу с другом симболичко-смисаоном компонентом - *мноштво*, објашња апотропејску функцију читавог ритуала: чворови не могу да буду развезани и пребројани. Управо су зато, у складу с подацима које су руски етнографи сакупили почетком нашег века, могли да приликом опасивања око тела у свадбеном обреду уместо мреже употребе конопац или врпцу са знатним бројем завезаних чворова, или су могли да користе чворове упоредо с мрежом. <sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Запис басме направила је Г. Ј. Симинова 1967 г. Исте године је на Пињеги у селу Њухча записала од 90-годишње Анастасије Алексејевне Мењшине другу варијанту басме с интересантним појашњењима: «Обереж. С ветру, есть притча, попадает... Обережи есть: - Как от сети узла никто не может розвязать, ни распутать - ни еретик, ни клеветник, ни завидник, так же бы рабу божию Настасью не мог ни истравить, ни изурочить ни еретик, ни клеветник, ни завидник. Натъ от сети отрезать да с коноплем соскаты наотмашъ и носить, опоясать. И в байну <бању> пойти с сетью; вымоешься, так снова начитаты эти слова. Дедушко все с обережью промышлял, в лес ходил». Захваљујем се Г. Ј. Симиној за прижени материјал.

<sup>5</sup> У Олоњецкој губернији врачака је на нити везивала мноштво чворова и привезивала нит невести на голо тело (село Шошкозеро, запис Н. Л. Элмаш 1933 г. Архив ИРЛИ), а у Вологодској губернији женика и невесту су опасивали комадом мреже којом се ловила риба и испод пазуха им

До нас је дошло неколико старих сведочанстава (XIV-XV в.), у којима се осуђују «врачања» помоћу чворова. Тако се у староруском «Правиле свјатыхъ апостолъ и свјатыхъ отецъ», познатим под називом правила «Аще двоєженецъ», у десетом одељку каже: «Аще кто ходитъ к волхвамъ вороженна дѣла оузлы емлетъ потворныа, да не ѡсть мяса и млека м дни...» (Ако ко иде врачарама врацбина ради и узима чворове њихове, да не једе меса и млека 40 дана...) [Смирнов С. 1912, 65]. У другом руском споменику XV в. - у «Посланију митрополита новгородског Фотија» - каже се: «Такожь учите ихъ чтовы басней не слѣшали, лихихъ бабъ не примали, ни ѳзловъ, ни примольвленца, ни зелья, ни вороженья и елика такова, занеже съ того гнѣвъъ божи приходитъ...» (Такође их учите да басне <празне речи> не слушају, опаке жене <врачаре> не признају, ни чворове, ни басме, ни траве, ни врацбине и сличне ствари, јер од тога гнев божији долази...) [Памятники 1908, 269, 270].

Посебно је интересантна употреба мреже у покладном обреду код Хрвата у Далмацији, у Сињској крајини. Тамо су у селима Оток и Удовичићи ишле групе младића с прекривеном главом и нагим телом, огрнутим само у мрежу, без обзира на хладно доба године. У другим су селима голи младићи с лицима намазаним чађу ишли огрнути ђебетом, које су повремено одгртали и загртали, како би показали своју голотињу [Milićević 1967-1968, 476]. Све то припада архаичним облицима општења с «нечистом силом», тачније начинима њеног одагнавања, одбијања; у датом случају важни су и голотиња, и мрежа.

Хрватски покладни обред се преплиће с једним фрагментом из руске приче «Мудра девојчица» из класичне збирке бајки А. Н. Афанасјева. У овој причи се говори о домишљатој седмогодишњој девојчици, која је решила сложене цареве задатке. Последњи и најтежи задатак био је следећи: цар је казао сељаку: «Пошто ти је ћерка мудра нека ми ујутру дође ни

---

стављали чворове од платна, који су прављени на почетку ткања ([Архив кн. Тенишева. Запис 1898 г.] Устскољски срез).

пешке, ни на коњу, ни гола, ни одевена, ни с даром, ни без дара». На то је «ујутро следећег дана девојчица збацила сву одећу, огрнула се мрежом, у руке узела препелицу, узјахала зеца и кренула у дворца. Цар је на капији дочека. Поклони се она цару: “Ево ти, господару дара!” - и даде му препелицу. Цар испружи руку, препелица прну - и одлете!» [Афанасјев 1985, 20, № 328].

Важно је имати у виду да су код Словена и препелица, и зец, и мрежа свадбени митолошки симболи, а не ретко и атрибути. У овом су смислу посебно изразити препелица и зец [Гура 1978]. Као што је познато, прича «Мудра девојчица» завршава се тиме што је цар узео сељакову ћерку к себи, а «када је девојчица порасла, оженио се њом и она је постала царица».

На тај је начин словенска народна симболика мреже семантички повезана с моментом плодности (чедородства), брака, а функционално - са заштитом од «нечисте силе», пошто мрежа има чворове, и при том их је мноштво. Неизбројивост чворова улази у исти ред с неизбројивим песком, семењем мака, семењем лана «луштика» (у Пољесју), иглицама на четинарском дрвећу и сл.

Другачија симболика мреже (невода) и другачија функција овог симбола опажа се у словенској књижној, хришћанској традицији. Семантика овога симбола се трмељи на познатој јеванђељској епизоди сусрета Христа с браћом рибарима Симоном, званим Петар, и Андријом, који су бацали мреже у Галилејско језеро. Угледавши браћу, Христос је рекао: «Грядита по мнѣ и сотворю вы ловца чловѣкомъ» (Хајдете за мном, и учинићу вас ловцима људскијем). А они тај час оставише мреже и за њим отидоше (Мат. 4, 19-20; Лука 5, 1-11). Али још више симболичког смисла садржи поређење: «Паки подобно естъ царствіе небесное неводу ввержену в море и отъ всякого роду собравшю: Иже егда исполнися извлекоше и на край и сѣдше избраша добрыя въ сосуды, а злыя извергоша вонъ. Тако бѹдетъ въ скончаніе вѣка» (Још је царство небеско као мрежа која се баци у море и заграби од сваке руке рибе; Која кад се напуни, извукоше је на крај, и сједавши, избраше добре у судове,

а зле бацише напоље. Тако ће бити на пошљетку вијека - Мат. 13, 47-49).

Дакле, ако у словенској фолклорној традицији мрежа као предмет апотропејског својства обавља митолошку функцију одагнавања «нечисте силе», онда се у хришћанској, старој словенској књижној традицији, симбол мреже појављује у сакупљачкој функцији, која тежи добру, «правди божијој».<sup>6</sup> У првом од горе наведених примера то су «мреже добра», а у другом - мрежа која сакупља све живо. У старозаветној библијској традицији познате су и мреже зла, мреже нечистивога (Пс 9, 16, 30 и др.; 24, 15 - *Очи мои вынү ко Господу, яко Той исторгнетъ отъ сѣти ноге мои; 90, 3 - Яко То избавитъ тя отъ сѣти ловчи, и отъ словесе мятежно и сети божи; Јов 19, 6 - Бог обложила меня своею сѣтью*), а у последњем случају то је пре оруђе казне, а не милости божије, мада се у хришћанској традицији и казна Божија често прихвата као милост. Мрежу као оруђе казне прихвата и многострадални Јов. Старозаветним представама блиска је митолошка симболика других источних религија, у којима се мрежа појављује као оруђе богова, које служи за лов на људе, ради њиховог потчињавања и привлачења к себи. Истина, у иранским је митолошким представама

<sup>6</sup> Интересантан образац продирања хришћанске симболике мреже у народна веровања и у обредни текст, забележио је 80-их година XIX в. познати писац и филолог Иван Франко у карпатском Подгорју. Он је у областима Дрогобича, Стрија и Коломије запазио веровање да кад жене ваде конопљу из воде, морају једну прегршт конопље да баце низ воду. Тако треба да се ради зато што «Мајка Божија хвата ту конопљу, суши је, чупа, упреда и од конца прави мреже. На Страшном Суду она ће те мреже три пута забацивати у пакао: онога, који није много грешио, извадиће из пакла» [Франко 1898, 194]. Аналогни мотив забележио је 20-их година нашег века познати српски етнограф М. С. Филиповић у Централној Босни: «Што свет пали свеће за душе мртвих, од њих Богомати плете сачму (мрежу) и баца у пакао. Ко није много грешан, ухвати се за ту сачму и помоћу ње изиђе и иде у рај» [Филиповић 1949, 208]. Није тешко приметити да су на ова веровања утицали апокрифски мотиви Богородициног милосрђа (упор. апокриф «Богородицин ход по мукама» и њено заступништво за грешнике).

мрежом, напротив, наоружан човек, човек - мистик, који се труди да помоћу ње ухвати бога, досегне божанско начело [Chevalier 1973, a. v. *Filet*]. Мрежа (*dam*) је духовно оружје анђела Пир-Белјамина, посредника између Алаха и човека у иранској шиитској традицији, која је много шта преузела из персијског фолклора.



Враћајући се словенском материјалу, још једном ћемо указати на данас добро познат иницијал М (ст.сл. назив слова *мыслете*, почетно слово ст.сл. *мрѣжа*) из новгородског Фроловог псалтира № 2 XIV в., који се чува у Руској националној библиотеци. Овај иницијал представља два рибара који држе мрежу (*мрѣжу*) која је пуна рибе и доле завезана у чвор. Изнад главе рибара који стоји десно од мреже цинобером пише: «Потяни корвинъ с(ы)нъ», а изнад

главе другог: «Самъ еси такъвъ». Проучававац семантике новгородског тератолошког орнамента Н. К. Голејзовски с правом у дијалогу рибара не види «јетке примедбе», него секундарну симболику или шифровање хришћанске симболике, према којој је *корвинъ сынъ* - теле, али не просто теле, него симбол искупљујуће жртве на крсту [Голейзовский 1983, 222]. Ако се сетимо да су оба рибара, потоњи апостоли Петар и Андрија, били разапети, први - у Риму 67 г., а други у Патри исте године, постаје јасан други део дијалога *Сам еси такъвъ*. Дијалог који прати иницијал М у виду представе двојице рибара који вуку мрежу, носи карактер предсказања земаљске судбине - тачније, последњег мученичког часа ових рибара. Треба претпоставити да је он побуђен не само житијем св. Петра и



Андрије, него и оним пасусом у јеванђељу по Јовану, где осим описа Христове појаве код Галилејског језера и његовог разговора с браћом рибарима, Симоном Петром и Андријом, постоји и Христово пророчанство о томе «*коею смертію прославитъ ва*» апостол Петар (Јован 21, 19).

Јавља се мисао: није ли познати иницијал **М** из Фроловог псалтира № 2 образац својеврсног манастирског или црквено-писарског фолклора? Таквом је фолклору могла да буде својствена традиција тајнописа, и могли су да постоје покушаји употребе «симболичког тајнописа» путем вишекратног симболичког кодирања, прављења нових симбола на основу већ познатих, који су допуштали и употребу неких форми и клишеа народног фолклора као «Будало!» - «Сам си будала!». Такво стилско срозаване типа «Самъ еси таковъ» у потпуности је допустиво и могуће, ако се процењује у духу идеја Псеудо-Дионисија Ареопажита, ако се полази од тога да је најсакралније начело до те мере узвишено, да му се било који, чак и најсветији језик, не може приближити, и тим пре достићи његову висину, па се зато о том начелу и о свему што се на њега односи може говорити нижим језиком, чак и крајње ниским, пошто ће у суштини то бити једно исто.

Да би слична домишљања била веродостојнија и утемељена, требало би саставити низ речника симбола, који би тумачили материјал различитих традиција - старе словенске народне, углавном паганске по свом пореклу, старе словенске књижне, која има неколико културних слојева, пре свега хришћански, затим средњовековне европске и, на крају, индоевропске традиције. Прилично бројни речници симбола који постоје на Западу носе, по правилу, универзални, енциклопедијски карактер, дотичу у исто време различите традиције, различите епохе и различите сфере уметности, културе и религије, па зато подаци које садрже обично носе најопштији, често фрагментаран и чак површан карактер.

Пример са симболичком мреже показује да један исти предмет (појам, радња) може да у различитим, неретко истовременим традицијама има различиту ритуалну функцију и

---

да буде повезан с различитим сферама (жанровима) духовне културе, фолклора, књижевности, религиозних представа. Управо је веза симбола с овом или оном сфером усмене и књижевне словесности суштинска за филолога и историчара уметности и културе.

Прво издање:

*Н. И. Толстой. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. Москва 1988, 122-129.*



## Очи и вид покојника

Приликом реконструкције значења и функције<sup>1</sup> конкретног ликовног симбола - а без ове две компоненте симболичко представљање престаје да буде симбол и претвара се у обичан цртеж или орнамент - битно је придржавати се следећих услова.

Пре свега, у почетној етапи реконструкције важно је обраћати се материјалу ограничене сфере словенске духовне културе (обредној, обредно-последничкој, фолклорној, народно-уметничкој), при чему се на тај начин култура изучава у деловима, у блоковима, а не одмах у целини. Друго почетно ограничење може да буде обраћање материјалу једног етноса (једног од словенских народа), тј. територијално ограничење. Тиме се постиже разматрање материјала (симбола) у једном систему, у једној локалној народној традицији, у једном хронолошком периоду, најчешће савременом, или њему најближем. У својству такве зоне, природно, треба бирати зону најбоље (богате) представљености материјала (појаве, симбола) или пак зону, утврђену на основу других принципа и обележја као изворну.

---

<sup>1</sup> Разликујући облик, значење и функцију симбола, сматрамо да треба говорити о облику симбола у вези са сфером његовог материјалног оваплоћења (оно може бити представа, предмет, радња и чак реч или скуп речи, тј. пиктографско, реално, акционално и вербално), затим о значењу као о смисаоном садржају симбола (што је једнако значењу у речи и у симболу може да буде изражено пиктографски - цртежом) и, на крају, о функцији као о сфери примене симбола, а такође циљу и сакралној суштини ове примене. Нешто подробније о томе: [Толстой 1982].

На тај начин, почетна етапа реконструкције још није реконструкција у пуном смислу те речи, а истраживачко ограничење сфере народне културе, територије њеног распрострањања и времена њеног развоја, као да чак противречи основним задацима и циљевима реконструкције. Ствар је, међутим, у томе што се за разлику од проучавања словенских језика и дијалеката и чак словенског фолклора или словенске материјалне културе, истраживање симболике словенске духовне културе налази у таквом раном стадијуму, да су слависти лишени систематских и сређених материјала, који се тичу њеног савременог стања. А без класификације савремених типских облика и узимања у обзир њиховог међусобног утицаја, како је истицао још Д. К. Зеленин [Зеленин 1926, 303], без разјашњења система облика и значења симбола у целини, тј. без потпуне типолошке анализе генетски сродног (а у низу случајева и генетски несродног) материјала, не треба приступати његовој историјско-генетској анализи.

Друга етапа истраживања усмерених на реконструкцију значења и функција симбола јесте ширење територије научног посматрања од појединачних словенских зона до макроареала читаве савремене Слaвије. У овом случају, не излазећи изван временских граница «савременог» стања (схватајући често као «савременост» XIX и XX век узети заједно) и сагледавајући словенски културно-дијалекатски континуум у целини, можемо се позабавити његовим «историјским прочитавањем», тј. да издвајамо његове архаичније, мање архаичне и иновационе зоне и да одређујемо, полазећи од неравномерности развоја појединачних беоцуга словенске духовне културе, у датом случају словенске народне симболике, појединачне етапе развоја и еволутивну континуираност појаве и постојања конкретних симбола. Уосталом, оваква неравномерност развоја може да се изражава у истовременој употреби симбола, који имају различит «узраст», различиту хронологију настанка и да се сагледава и у уским оквирима једне локалне традиције, једне микроне, све до једног села или једне некрополе, ако се ствар тиче симболике надгробних споменика.

Трећом истраживачком етапом може да се сматра проширење сфере истраживања у оквирима конкретне народне културе. Тражење одређеног симбола или групе (макросистема) симбола у свим областима обредне, обредно-посленичке, привредне и уметничке делатности носилаца словенске традиционалне културе, затим проширење хронолошких оквира истраживања са широким навођењем «историјског» и хронолошког материјала и, на крају, обраћање иноетничким, несловенским традицијама, пре свега сродним словенској традицији (балтичкој, иранској, германској, грчкој и др.). У овој етапи је могућ прелаз од историјско-генетских ка историјско-типолошким истраживањима, с обзиром на постојање културних савеза, сличних језичким савезима (на пример балканског, кавкаског, средњоевропскога културног савеза и др.).

Неизвршавање предложене узастопности, етапности научних истраживања често доводи не само до заборављања низа методолошких претпоставки и појединачних методика разматрања материјала, него и до одређеног искривљавања општег смисла и резултата анализе. Непосредно обраћање трећој етапи истраживања, тј. упуштање у поређење материјала различитих зона, различитих епоха и времена и различитих генетски повезаних и неповезаних традиција без претходне анализе у оквирима појединачних традиција, појединачних зона и појединачних ареала, међу њима и ограничених, малих ареала, води ка непостојању јасности формалне и семантичке реконструкције и ка искривљавању или ка свеопштем, хронолошким и историјском поремећају њених резултата и, на крају, ка неразликовању таквих, у принципу различитих појава и њихових резултата, као што је генетско сродство, позајмица, иновација, архаизам, или типолошка општост. Не ретко су, без претходне припреме и без мотивисаности посебним задацима, поређење сличних елемената и појава различитих култура и различитих традиција остваривали представници еволуционистичке школе краја XIX почетка XX века, а срећемо га и у савременим културолошким и етнографско-филолошким радовима. Овакво поређење често води ка представама које широко уопштавају и

разливају основне контуре, и тврдњама о јединству културолошког процеса, који умногоме подсећа на лингвистичку верзију о јединственом процесу настанка језика.

Сличан приступ је за културно-генетска и посебно етногенетска истраживања не само неодговарајући, него даје и супротне резултате. Природно, он је једноставнији и доступнији истраживачу почетнику, али принцип једноставности не може у овом случају да буде одлучујући и самодовољан.

Треба напоменути да се реконструкција словенске народне симболике, поред свега реченог, усложњава и низом особености, својствених симболици уопште и словенској народној симболици пре свега. Овде је умесно сетити се везе симбола с митом, а исто тако и тога да је за мит не ретко карактеристично мноштво представа о једном истом предмету и појави, који се у условима савременог логичког мишљења схватају као сликовити или метафорички. Део ових сликовитих представа временом се такође претвара у симболе и схвата у том својству. Као да се дешавају истовремени процеси десимболизације и симболизације упоредо с процесом промене семантике симбола и сл. Зато, и из других разлога, често уочавамо синонимију симбола, која се изражава у различитим представама једног истог смисла, једног истог садржаја (значења). Синонимију симбола истовремено прати обрнута појава - хомонимија симбола, када једна иста представа или спољашњи израз има, под утицајем различитог функционисања, или из било којих других разлога, различит смисао, различито значење. На крају, симболи, као и речи теже постојаним спојевима, клишираним синтагматским везама, на основу којих се стварају постојани симболички спојеви, ствара се својеврсна фразеологија симбола, која садржи готово сва својства књижевне фразеологије (степен постојаности, степен разложивости, варијативност, промена смисла, хијерархија компонената и сл.). На тај начин, осим обредне и симболичке парадигматике и синтагматике, које чине суштину граматике симбола (или обреда), може да се говори и о симболичкој (вероватно и обредној) лексикологији и фразеологији, са свим последицама које проистичу одавде, а закључују

се у могућности састављања различитог типа симболичких (ликовних, обредних и сл.) речника, индекса симболотворбених средстава и сл.

На крају, треба указати на већ поменути активну тенденцију симбола ка десемантизацији, ка њиховом претварању у знаке - етикете или орнамент и сл. Ова се тенденција подржава или је праћена стремљењем симболичког цртежа, симболичке представе ка геометризацији, ка орнаменталности, ка прелазу, ако се чува смисао, од пиктографског знака ка хијероглифском знаку, у којем цртеж постаје услован, веома уопштен или упрошћен. Све ово веома усложњава реконструкцију значења појединих симбола и побуђује истраживача да у многим случајевима говори само о значењу на «етимолошком» плану.

Постараћемо се да ове опште претпоставке илуструјемо конкретним примерима.

У словенској народној традицији су смрт и загробни живот тесно повезани с представом о прелазу из «беле светлости», «божије светлости», из света сунчеве светлости у свет мрака и вечне таме. Зато се у многим словенским областима, посебно код Јужних и Источних Словена, строго спроводио обред паљења свеће у предсмртном часу, када умирући «испушта душу».<sup>2</sup> Свећа се обично даје у руку ономе који лежи на самртном одру, како би покојнику затим био осветљен пут у царство мртвих и таме. Познати српски етнолог С. Зечевић је у примени на традицију североисточне Србије писао: «Као и у свим нашим крајевима, овде је такође било веома распрострањено веровање да самртнику, у тренутку растајања са душом, треба упалити свећу. Сматрало се великим грехом ако се ово не би учинило. Веровало се да би покојник у том случају на другом свету био у вечитом мраку. Могао би све да чује али ништа не би могао да види. То не би било добро ни за живе, јер би

---

<sup>2</sup> Упор. гуцулски обред *svitynny*, по којем у кући из које су изнели тело покојника три дана треба да гори свећа (саопштење Е. Жеребецкога; село Квасы Раховскога рејона Закарпатске обл.).



претрпели велику штету. Ако би се ипак догодило да не упале свећу на самрти, свим силама би настојали даму на неки начин "пошаљу" самртну свећу .<...> Ако би постило седам људи, чак би се и прве године после смрти покојник могао "извести на светлост"» [Зечевић 1978, 385]. Зечвићу такође припадају подробни описи обреда, који се врше у истој области, како би самртна свећа била послана и покојник је добио. Ови се обреди зову *привег*, *црни пост*, *рајска свећа*, *бела помана* [Зечевић 1982, 84, 85].

Словенска народна веровања о неопходности светлости за покојника који одлази на онај свет, допуњавају се представама да су и после пута у загробни свет покојнику потребне очи које виде и о томе се могу побринути његови ближњи, који остају на овом, белом свету. Готово прво сведочанство о томе да су се Руси бринули о виду покојника, да би они имали «чисте очи», било је саопштење А. С. Пушкина које је усмено пренео своје цензору и сакупљачу руског фолклора И. М. Снегиреву за време сусрета с њим 26. септембра 1826 г. А. С. Пушкин је причао «како у неким местима постоји обичај да се тројичким цвећем мету родитељски гробови, како би им се прочистиле очи».<sup>3</sup> Готово четврт века касније ову је чињеницу потврдио И. П. Сахаров, саопштивши да у Тулској и Псковској губернији «старци и старице после вечерње излазе на гробље да мету тројичким цвећем родитељске гробове» и да се «овај обред зове *глаза у родителей прочищать*» [Сахаров 1894, 88]. На југозападу исте псковске области, у Себежском срезу бивше Витебске губерније, 80-их година XIX века био је записан обред «расхлађивање гробова» на Тројице, који је, међутим, имао

---

<sup>3</sup> Сведочанство И. М. Снегирева наводимо у потпуности: «Био сам код А. Пушкина који ми је као цензору донео свој комад "Оњегина", глава II, и прихватио моје примедбе, избаивши и променивши неколико стихова; причао ми је да у неким местима постоји обичај да се тројичким цвећем мету гробови родитеља, како би им се прочистиле очи» ЂЛернер 1913, 47; Бродский 1957, 170е.

другу мотивацију.<sup>4</sup> Мотив натруњивања очију родитеља често се код Источних Словена појављује у вези с предењем и табуизацијом те радње у данима помена умрлих<sup>и</sup> у петак. Тако су, у Нижњевевицком срезу Вороњешке губерније сматрали да је «велики грех гребенати лан и прести пређу у петак из поштовања према умрлим родитељима да им очи не би натрунили осјем» [Малыхин 1861, 299]. У истој су губернији говорили да «ко преде у петак томе ће на оном свету бити слепи отац и мајка» [Селиванов 1886, 70]. Будући да је процес предења код Словена тесно повезан с култом св. Параскеве Петке, сматрало се да предење у петак натруњује очи «матушке» Параскеве, а у Тамбовској губернији (село Осиновые Гаи Кирсановскога среза) постојало је веровање да за такву непослушност и сама «*Матушка Прасковея* својим женама које је не поштују може да натруни очи кудељом и остацима пређе» [Бондаренко 1890, 120]. У Пољесју је позната забрана «шкурывъ» - да се преде у недозвољено време: овим ћеш, по веровању «оцу и мајци» (умрлим родитељима) «осјем трунити очи».<sup>5</sup> Аналогну забрану записао је у бившем Новгород-Северском срезу М. В. Рклицки: «у данима помена родбине не сме се гњечити кудеља, прести и чесати вуна, да се не би осјем натруниле очи покојника» [Гринченко 1895, 23, № 51]. У Обојанском срезу Курске губерније стављао се табу на шивење у дане помена, пошто се сматрало да «ко шије у ове дане, тај боде родитељима (покојницима) очи» [Машкин 1862, 82; Потевню 1865, 220]. У руској народној традицији је постојала

---

<sup>4</sup> «Расхлађивање» гробова на Тројице обављало се у Себежском овако: свако ко би дошао на гробље откидао би брезову грану и давао је старијем рођаку, при чему је сваки изговарао оне молитве које је знао о даровању вечног покоја и царства небеског умрлима. Народ је сматрао да је костима покојника исто тако пријатно од расхлађивања као и живима од бање, и да рођак који није пружио то задовољство својим «дзядам», због лењости или немарности може од њих да буде кажњен костобољом, в.: [Зеленин, 1, 137].

<sup>5</sup> Запис Г. И. Трубицине 1980 г. Упор. такође: «Як прадѣш у свѣто, то на тым свѣте пыль летит в бчы тым мѣртвым» (запис Г. И. Трубицине у селу Крупово Дубровицкога рејона Ровенске обл. 1981 г.).

забрана прања у одређене дане помена, да се не би узнемиравали покојни родитељи и да им се не би повредиле очи док су у источном Пољесју (село Стодоличчи Љељчицкога рејона Гомељске обл.) трећег дана после сахране одећу покојника изнету у двориште прали, и то заједно с платном на коме је ковчег спуштан у раку. Овај ритуал зову «мртвоме перу очи» [Седакова О. 1983, 255]. По митолошким представама сродничке покојнике је могуће лишити вида не само натруњујући им у одређене дане очи отпацама предења, него и бавећи се кречењем у дане помена мртвих. Тако је у западном Пољесју, на северу Волинске области, у селу Речица, постојала забрана кречења куће у дане помена: «Подбілівати не можно, то покойниковы очи забельшь, відеть не буде». Посебно поштовање у селу Речица ужива тзв. црвени («главни») угао, повезан с божанством и култом предака; он се може кречити само једанпут годишње, а у остале дане не: «цільый рік трэба щоб не біленая - як забелишь той угол, то покойниковы очі забелишь» (запис А. Л. Топоркова, 1979 г.). У Пинском Пољесју, у селу Радчицк Столинскога рејона, постојала је забрана да се у суботу («бо субота то - поминалны дэн») кречи пећ или чисти, подижући прашину: «От, ка <каже, кажу>, очы замазѳаеш, это пукойникам глаза засыпаеш да замазѳаеш» (запис О. В. Санникове 1984 г.). У Нежинском срезу Черниговске губерније постојала је забрана кречења куће у петак: «У пѳятницу у всяку не мажут, щоб не замазѳать родытелям очей» (зборник XIX в. П. Ј. Дорошенка) [Малинка 1902, 252], док се код јужновеликоруских (орловских) сељака сматрало «грехом» да се у родитељске суботе вади пепео из пећи, из бојазни да се «овим пепелом засипају очи умрлима», и забрањивало се прање рубља у исте дане, «да се пракљачом не би ударали умрли» [Зеленин 1934, 21].

У североисточној Србији, у Хомољу, с данима помена (задушницама) повезан је, као и код Источних Словена, читав низ ритуала, усмерених на то да сроднички покојници «могу да виде» на оном свѳету. Најчешће за то служи «задушна свећа», која се пали у кући, или свећа упаљена и пуштена на дашчици низ воду. У Хомољу у родитељску (месопусну) суботу (задушна субота) жене стављају задушну храну на омањи округлао сточић

(софрицу), пале свећу и подносе све то некоме од мушкараца из куће, најчешће ономе кога је покојник највише волео. При том се обавља дијалог. Жена каже: «Да се види пред нашег Мијајла!» - и добија одговор: «Бог да го прости!» [Милосављевић 1913, 29]. Такође у Хомољу, осим поменутих задушница, Срби обележавају још јесење задушнице (уочи Митровдана) и пролећне (уочи Тројица). Хомољци су веровали да «задушна свећа» гори и светли на оном свету од једних до других задушница. Ако се на задушнице не упали свећа, покојник ће остати у мраку. У Велики четвртак Хомољци су на реци обављали обред *пуштања воде*, намењиван покојнику, сунцу, месецу и другим небеским телима. На воду су пуштали дашчице с упаљеним свећама и говорили: «Да се види на ономе свету мом Јовану, Лазару!» и набрајали имена покојника, а затим и небеских светлила [исто, 41, 42].

Веома интересантна веза култа покојника с небеским светлима, са сунцем и месецом, допуњава се, кроз мотив светлости - ватре, везом с култом змија, с такозваним «змијским даном». Овде треба приметити да је помен покојника у «змијски дан» по свој прилици старији од помињања у «задушне дане», који углавном одговарају датумима хришћанског календара. Реч је наравно о календарској прилагођености, а не о самој форми обреда. У обреду, наведеном ниже, постоје такође хришћанска наслојавања (четрдесет колачића), али постоји и већ нам позната архаична формула «да се види!». У Хомољу на дан Четрдесет мученика (Младенци), који је у овом крају посвећен змијама и зато назван *змијин дан*, жене пеку четрдесет (ређе двадесет или десет) колачића. Први се колачи дају «за душу мртвима». Дајући домаћима колач жена говори: «Да се види на оном свету пред нашим Милојком (име покојника)!» - и добија одговор: «Дај боже!» [Милосављевић 1913, 38]. На везу змија с видом у словенским народним представама указује, мада посредно али живописно, руски пример забележен 1850 г. у Пермској губернији у Долматовској волости: «Против бува и стеница уносе у кућу папрат, а такође и мртву змију с речима: "Змија у кућу - стенице напоље!" - и каче било где близу пода. Ако се змија окачи више од очију, домаћини ће ослепети» [Зеленин, 3, 1012].

С темом која нас интересује повезана је и бела «црн и н а», која се још среће у реликтном виду у појединим словенским зонама, а у прошлости је била распрострањена знатно шире и, по свему судећи, била архаичнија од црне «црнине». У Источној Србији, у области Врања, сматра се да после смрти детета узраста до једне године његова мајка не треба да носи црну мараму и црну одећу, већ треба само да повезује главу белом марамом да би «дете видело на оном свету и да му не би било тамно у очима» [Николић - Стојанчевић 1974, 458]. Код Срба у Свињици (Румунија), у области дунавских Гвоздених врата (недалеко од Хомоља, али с друге стране Дунава), не носе црнину зато што од ње «покојник ништа не види на другоме свету» [Зечевић 1971, 92].

У прошлости црнину за својом децом нису носиле ни Српкиње на Косову Пољу (село Лешак), да детету на оном свету не би «била тама, тмуша и не би видело ништа» [Vukanović 1986, 316], а у Источној Србији, у области Врања, мајка и данас после смрти првог детета мора да завеже белу мараму, да би деца наставила да се рађају и да би била здрава, а да се умрломе «види бело на онај свет» [Николић - Стојанчевић 1974, 304, 305]. Овом веровању одговара северноруски обичај (череповецки, село Колотуево), који је 1978 забележила Н. Брагина «да се покојник облачи у светло, како би му живот (загробни. - Н. Т.) био светао, а ако га покријеш тамним, таман ће и бити». Код румунских Срба у Свињици изводи се *коло за мртве*, којим се прекида ношење црнине за покојником, обично на велике празнике: на *Русаље* (Тројице), *Великден* (Васкр) и др. Коло се игра преко оног места на коме лежи марама с парама и на њу играчи треба да нагазе. Ако они који прекидају с ношењем црнине не би нагазили на мараму, они би, по веровању Срба Свињичана, играјући увек газили покојника по очима [Зечевић 1971, 93].

Наведене чињенице не исцрпљују примере који указују на мотив вида покојника или на његово, најчешће привремено, слепило; нису у потпуности набројане ни везе овога мотива с другим симболима и «личностима». Ми смо се придржавали симболике повезане с погребним и задушним обредом и уг-

лавном смо се ограничили на српску и руску (источнословенску) традицију. Па ипак, две митолошке представе, повезане с кокошком и још нерођеним дететом, чине нам се интересантне и у некаквој вези с разматраном темом. Кокошка је, вероватно као аналогија душе и у сваком случају као домаћа животиња, у неким словенским областима била обавезан атрибут погребног обреда. Тако су је у Буковини, у селу Ошихлиби Кицманскога повета предавали крај раке преко сандука, да би «віграбала мерцові дорогу на тот світ» и сл. [Кузеля 1915, 153]. У складу с материјалима Пољеске етнолингвистичке експедиције, на Черниговштини (село Хоробичи) у петак «не прали, бо куры слепапут» (запис О. Белове 1980 г.). Овде се поново појављују забране у петак, само не на предење, него на прање. На Гомельштини (село Золотуха) бременитим женама се забрањивало «золить» ("белити") рубље у петак, зато што «кто дети рожаєт, не можна тому, вочи, каа <кажу>, повыпарываєш». И мада је нерођено дете нешто као антипод покојнику, обједињује их то што су обоје на неки начин ван «овога» света (први - још, а други - већ). Сваког петка на Житомирштини (село Кишин Олевскога рејона) на снази је општа забрана на предење и оснивање, јер ако је прекршиш «заснуєшь очи на том свете» и доћи ће св. Варвара и казниће те. На крају, на руском северу у черповецкој зони је било распрострањено веровање да умрла некрштена деца «не видят белого света» (запис Н. А. Брагине 1978).

Овакве су поједине представе о очима и виду покојника у словенској традицији и оне су део општих представа о очима и виду уопште [Богданович 1895, 89; Шейн, 1, део 1, 43; Успенский 1982, 176, 177]. На жалост, у словенској етнографији и фолклористици још не постоји уопштавајући рад о овој теми и остаје нам само да се надамо да ће се такво истраживање појавити.

У закључку овога дела треба рећи да је тема вида и очију покојника непосредно повезана с темом виђења и невиђења другог света, виђења и невиђења представника овог света, представника натприродне силе од стране живих људи и

покојника, живих људи и домовоја, русалки, лесника, водолија и других «нечистих» који их окружују.

У складу са словенским народним схватањима, тек малобројни од живих људи имају дар да виде невидљиви свет. То су људи особите праведности. Они виде зато што се својим духом приближавају бићима која се схватају као «бестелесна» и опште са њима. У Пољесју, у селу Тхорин које је недалеко од града Словечно, Светлани Михајловној Толстој и мени старице су причале како у данима помена поједини виде поворку покојника - родитеља који с упаљеним свећама у рукама силазе низ брдо с «погоста» <гробља> у село, у своје куће, «на вечерю».

Јужнословенски етнографски материјали су богати записима о мерама опреза којих се треба придржавати да се не би налетело, нагазило на родитеље. Тако у југоисточној Србији, у Горњој Пчињи, постоји представа о митолошким *андрама* или *андриштима*, који су невидљиви. Али, њих је могуће чути, или приметити њихове трагове. Они су као ветар - играју, воде ноћно коло на одређеним местима где нема траве већ расту само печурке. Ова се места зову *игришта* или *калишта*. По њима је опасно ићи, пошто људи или стока могу да нагазе и пригњече андринску децу, будући да их не виде. Из истог разлога увече, приликом пролажења покрај сумњивих места, треба да се каже: «Беж'те окати, да пројдев ћорави!» У овој басми окатима се називају андре и њима слична створења, а слепима - људи. По сведочанству сакупљача, познатог српског етнологa Миленка Филиповића, овој су басми старији учили млађе. Исти сакупљач напомиње да је истоветно понашање било уобичајено и код Срба који живе у околини Вршца, где се из еуфемистичких представа не изговара реч «вила», већ се замењује речју «лепа». Тамо је, пролазећи крај места где се сакупљају виле, требало говорити: «Бежите, лепе, да прођу слепе!» [Филиповић, Томић 1955, 105].

Има разлога да се претпостави да по словенским народним веровањима сличан особит вид имају и покојници

«родитељи», о којима се треба бринути (у оквиру тога и о њиховом виду) и у поређењу с којима су они који живе на «овом» свету у одређеном смислу слепи.<sup>6</sup>

Приликом разматрања ликовних симбола и мотива, обратићемо се пре свега српским изворима, пошто је у вербалним и обредним текстовима мотив вида такође прво био разматран на српском материјалу. Осим тога, део српског (и северномакедонског) материјала односи се на саврзмени (XIX - XX в.) период (цртеж А, 1 - 4), а део - на средњовековни (цртеж А, 5 - 12). Самим тим, испунићемо први од услова које смо поставили - прво истраживање ограниченог (етнички и ареално) конкретног круга чињеница, а затим чињеница из етнички сродних зона и ареала и чињеница другог, старијег хронолошког пресека.

У исто време ће бити спроведен и други услов, такође методолошког карактера, у складу с којим типолошко-класификационо и ареално-типолошко разматрање материјала треба да претходи упоредно-историјском (историјско-генетском), будући да већ сами типови ликовних симбола, и чак типови једног ликовног симбола, могу да одражавају одређену историјску доследност развоја појединачног идеограма или система идеограма, да и не говоримо о томе да ови различити типови идеограма или орнамената могу да имају своју дистрибуцију и у географском аспекту.

Типолошку класификацију средњовековних босанско-херцеговачких, тј. српских и црногорских симбола, идеограма и орнамената на каменим надгробним споменицима дали су прилично потпуно, и с применом картографског метода, 60-70-их година овог века М. Вензел [Wenzel 1965] и Ш. Бешлагич [Bešlagić 1971]. При том их М. Вензел, будући доследан у својој типолошкој класификацији, без осврта на генезу идеограма и

---

<sup>6</sup> Мотив слепила, антонимичан мотиву вида (тј. вид с ознаком минус) захтева специјално разматрање, будући да обухвата, за разлику од овде разматраног, у многоме другачији круг митолошких представа.



симбола, одређује као орнамент и цртеже, а представе које нас интересују - као спирале [Wenzel 1965, табл. XLIV- LI] или гране на дрвећу [Wenzel 1965, табл. LI- LV], што приликом типолошког описа и оријентације на геометричност облика не изазива примедбе.

Познати српски етнограф П. Ж. Петровић је у тексту «Мотив људских очију код балканских Словена» [Петровић 1960] предложио, по нама прво срећно уопштавање великог, углавном српског материјала, не повезујући га, међутим, с вербалним фолклорним и етнографским текстовима. Ми пак сматрамо да је апсолутно неопходно установљивање такве везе, тим пре што се она не показује апстрактно, не уопште на основу представљања органа вида - очију и словесно изражених представа о виду, већ на темељима, на општој «семантичкој платформи» погребне, задушне или загробне теме. Ова општа платформа допушта спој и, очигледно, наводи на спајање мотива очију с другим «загробним» мотивима: дрвета живота, сунца - светлости или хришћанског мотива винове лозе и гроздова као симбола царства небеског, али ће се о томе нешто подробније говорити касније. Сада ћемо окарактерисати материјал који смо укратко навели.

На српским и северномакедонским надгробним споменицима XIX - почетка XX века, као и на босанско-херцеговачким споменицима ранијег периода, често се среће представа људских очију у виду две кружнице, полукругова и завијутака спојених једном петљом, која је опуштена наниже и даје обрис носа (цртеж А, 2). Представа очију може бити дата и знацима контура носа и обрва, цртањем двеју вертикалних линија чији се горњи део завршава у виду петљи окренутих на супротне стране (цртеж А, 9). Символика очију и вида садржана је такође и у двама спиралама с петљом или двама упоредним вертикалним линијама усмереним на доле (цртеж А, 5). Вертикалне линије с петљама и спиралама већ су блиске орнаменту и преобраћају се у њега (в. ниже о руским везеним мотивима), али ипак на средњовековним српским споменицима оне то нису, што се види из њиховог распореда на каменој стели (цртеж А, 5 у поређењу с цртежима А, 1 и А, 6).

Несумњиво је да је схематичко представљање очију у многим случајевима, пре свега у другим «жанровима» и сферама (вез, шара, декорација), могло да има већ другу семантику (не вида, не очију) или да буде до те мере десемантизовано, орнаментално, да је тему или мотив култа предака или светлости, вида, могуће повезивати с представом тек као «далеку етимологију», као могуће «празначење». Уосталом, о таквој «етимологији» ће моћи да се говори тек тада, када подробно и целовито буду проучени и они мотиви и симболи с којима се слаже, или чија је компонента појединачни мотив - у датом случају мотив (и представа) вида (очију). Јасно је да ови ликовни мотиви морају такође бити упоређени с вербалним (словесним) мотивима, симболима и текстовима.

Прелазећи на тему сложеног ликовног симбола, усложњеног идеограма или «фразеологизма симбола», о чему смо већ говорили, напоменућемо да је у средњовековној босанско-херцеговачкој традицији био веома распрострањен мотив дрвета живота («дрвета света»), чије се гране састоје од идеограма вида и очију, тј. од два завијутка или спирала с петљом (в. цртеж А, 6, 7, 8, 11). Овако сложен симбол могао је да се спаја с крстом, често антропоморфног облика, или с цветом и, коначно, с грођем. Због одсуства места на цртежу А ови примери нису представљени, изузев цртежа А, 12 на којем је, ипак, број гранчица минималан, али је јасно изражена хришћанска симболика виноградне лозе. Она се заснива на јеванђелском тексту *Азъ есмь лоза истиннаа, и отецъ мой дѣлатель* (виноградар - Н. Т.) *естъ* (Јован 15, 1), у којем је «лоза истинаја» - Христс, и о причи Христовој о виноградарима, где виноград симболизује царство небеско (Матеј 21, 28-46).

Идеограм вида (очију) у нешто геометризованом облику (упор. орнамент цртежа В, 4, б) чини саставни део антропоморфних превасходно женских фигура (мати која рађа и мајчица влажна земљица) код Јужних и Источних Словена и суседних, пре свега угро-финских, народа у виду руку особитог положаја - руку растављених и савијених у лактовима. Могло би да се наведе мноштво илустрација из разних словенских народних традиција, али ми ћемо се уздржати од тога, сма-

трајући да разматрање тога мотива може да буде тема посебног великог рада.

Осим симболичких спојева, могуће је указати и на симболичке синтагме, у разматраним случајевима - на групу идеограма на једном споменику. Тако су на табlici А осим идеограма вида (очију), забележени идеограми сунца (цртеж А, 1, 9), крста (цртеж А, 2, 3, 7). Од идеограма који нису забележени у наведеној табlici могу се споменути идеограми руке, цвета, птице [Wenzel 1965, табл. XLIV, XLV, L, LXVI]. Ширећи круг наведеног материјала, обратићемо се другој етничкој традицији - бугарској - и другом «жанру», обредним колачима који се углавном пеку на календарске празнике. Као што је познато, најкрупнија колекција фотографија бугарских обредних хлебова је колекција познатог бугарског етнографа Димитрија Маринова, сакупљена почетком нашег века (недавно објављену књигу Ст. Јаневе «Български обредни хлябове» нисам могао да користим). Из богате колекције Д. Маринова изабрали смо тек 9 цртежа за таблицу Б. На свим цртежима се доста јасно издваја идеограм очију у виду велике широке петље и два горња завоја (цртеж Б, 1-5) или два завоја са спојеним вертикалним стубићима (цртеж Б, 6-7; упор. цртеж А, 3, 6, 9, и цртеж В, 11-12) и, на крају, у виду комбинације осам идеограма очију, окренутих на различите стране (цртеж Б, 8). Посебно је интересантан цртеж такозваног «рибника», који се пече на «рибљег» св. Николу (6. XII. по ст. кал.) и који мора да буде са запеченом рибом. На «рибнику» су - рибље очи испод већа од теста и бркови од рибљег теста. Читав облик «рибника» подсећа на српски надгробни споменик новијег датума (XIX век), приказан на цртежу А, 4. Два квадрата с крстом који се налазе са стране на «рибнику», а, исто тако, и на сакралним хлебовима (цртеж Б, 2, 4), представљају на цртежу просфорни печат с натписом **IG - XG - NI - KA**. Овај печат снажно одражава хришћанско наслојавање на паганску симболику сакралних хлебова.

Поједини жлебови представљају симболичку синтагму, на пример хлеб у коме се спајају симболи круга, крста и вида (очију), скупа с пет ружиних цветова (цртеж Б, 3), или хлеб с

идеограмима вида (очију), цвета и обора, представљеног у облику назубљеног полукруга (цртеж Б, б).

Врло је битно да се апсолутна већина сакралних хлебова с описаном симболиком пече у дане који су повезани с култом предака, с покојницима, са загробним светом. Тако се чак и у нашој бројчано крајње оскудној колекцији цртежа, цртежи Б, 3, 5, 7, 8 односе на хлеб који се меси на Аранђеловдан (8. XI по ст. кал.). Овакав хлеб се зове *боговица* или *рангелово блюдо*, *рангелов хляб* (в. називе хлебова у прегледу извора). Аранђеловдан (дан св. арханђела Михаила) се на бугарском зове *Рангелов ден*, а *Свети Рангел* је, по бугарским народним веровањима, један од шесторо браће - «јунака», који су између себе поделили функције на небу, земљи, и у свету уопште. Светом Рангелу су припале мртве душе («мртвите души» - душе умрлих људи) - он их вади из тела. Зато га зову *Свети Рангел Душевадник* и његов дан празнују као дан мртвих, да би смрт била лака, да би он лакше извадио душу.

Што се тиче светог Николе, он је, из истих разлога, постао господар река, мора и морских ветрова, али он такође, као и арханђел Михаилу, у складу са словенским фолклорним представама, води по рају и паклу људску душу која се одвојила од тела, или мери рђава и добра дела умрлих, а по српским веровањима, Никола, по наређењу светог пророка Илије, превози праведне душе «с овог на онај свет», в. подробније [Успенский 1982, 25-30]. Сакралне хлебове који се пеку на Никољдан (6. XII по ст. кал.) в. на цртежу Б, 4, 9. Нема разлога за чуђење што идеограм очију постоји и на хлебу који се пече на Бадње вече, пошто је овај дан такође повезан с култом мртвих предака у многим словенским традицијама, међу њима и у бугарској (цртеж Б, 1).<sup>7</sup> Идеограм очију (вида) могао је ба буде употребљен и на обредном хлебу који се пече за Ђурђевдан (23.

---

<sup>7</sup> По словенским народним веровањима, на Бадње вече покојни преци долазе ради тога да би били угошћени хлебом и другим јелом. На тај начин се, дакле, сакрални хлеб пече за покојнике, в.: [Виноградова 1982, 136-142; Живков 1974, 86].

IV по ст. кал.). Такав је случај код Д. Маринова забележен само једанпут (цртеж *В*, 2) и засад се може објаснити преношењем мотива (орнамената) с хлебова који се односе на друге календарске празнике. За ђурђевдански хлеб код Бугара су типични мотиви крста, зрака, чобанског штапа, преплетених чобанских штапова, оваца, оваца близанаца, овчијег тора, трију паса [Маринов 1914, 442-449]. Ове чињенице сведоче о томе да већина мотива и симбола на бугарским, а такође и српским и македонским обредним хлебовима није десемантизована.

Другачије стоје ствари са словенским народним орнаментом, којим се украшавају кошуље, мараме, одећа, пешкири и сл. Смисаона симболика се боље чува на пешкирима, лошије на одећи и марамама, али у сваком конкретном случају то зависи од типа симбола и од места које он заузима у општем орнаменталном или симболичком систему веза, мотива и сл.

У вези с цртежима *В*, напоменућемо да првих шест припада јужнословенском материјалу, зони Косова и суседној Сретечкој Жупи (цртеж *В*, 1, 4, 3), југозападној Македонији (цртеж *В*, 2) и Хрватској (цртеж *В*, 5, 6), а последњих шест - великоруском материјалу, превасходно северновеликоруском. Великоруски и уопште источнословенски материјал је драгоцен због тога што су се у овој области традиционални надгробни споменици (крстови, трупци итд.) правили и праве од дрвета, а не од камена, што је условљавало и условљава непостојање непосредне аналогije јужнословенских и источнословенских надгробних идеограма. Веза јужнословенског и руског орнамента одеће и пешкира с идеограмима на српским надгробним споменицима прилично је очевидна. Посебно су интересантни руски везови који показују употребу исте симболичке представе очију ради стварања мотива дрвета (цртеж *В*, 7-9, 11) или исти спој мотива вида (очију) и мотива звезде (цвета) или крста (цртеж *В*, 10, 12), као и на српским средњовековним надгробљима (цртеж *А*, 6, 8, 12). Геометријска стилизација очију (обрва) (цртеж *В*, 1-4) јасно се понавља у руском орнаменту (цртеж *В*, 9) посебно, како је већ поменуто, приликом представљања људских фигура у пози раширених и

савијених руку. У осталом, такав цртеж људских руку познат је и у јужнословенској традицији, на ћилимима, везовима, шарама.

Повећавање броја грана на стаблу дрвета и броја огранака на «гранама - очима» (в., нпр., цртеж В, 9) карактеристично је за словенску традицију и одговара повећавању броја «плећи» (попречних пречки) у карпатској традицији (Коломијштина) на дрвеним антропоморфним «крстовима», који сами обухватају прилично велики регион јужне и источне Слатвије [Толстой 1973].

Сва ова питања захтевају сабирање великог материјала и одвојено разматрање. Осим свега осталог, они су повезани с проблемом словенско-несловенских односа и веза у области словенске духовне културе и културне симболике. Културно-митолошке словенско-несловенске везе успостављају се у многим случајевима и на вербалном (усменом, приповедачком) материјалу.

У закључку ћемо напоменути да уколико непосредна веза српских веровања о очима и виду покојника с идеограмима очију на средњовековним српским надгробљима не подлеже сумњи, онда је веза мотива очију (вида) и представе двеју спирала с кратким вертикалним линијама или омањом петљом у другим традицијама, међу њима и веома древним, у знатној мери хипотетичка, исто као што је хипотетичка и њихова веза с култом мртвих. Међутим, услед недостатка других «етимолошких» објашњења семантике указаног симбола (касније већ, безусловно, орнамент) такво се тумачење може прихватити у виду претпоставке, док се не потврди новим материјалом или не буде на основу нових материјала оповргнуто.

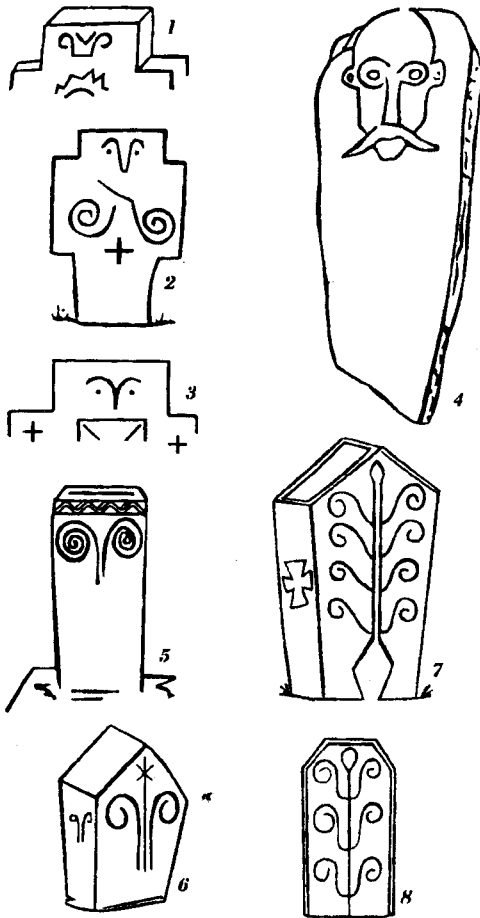
Као постскрипtum за читав текст може се навести и објаснити познат и често коришћен у бугарској језичкој средини израз у виду лаке клетве «Да му се не види!», који је по значењу близак руском «Чтоб ему пусто было!», «Чтоб он сдох!». У светлости свега изложеног израз «Да му се не види!» треба схватити као жељу да њему, тј. адресату не буде видно на оном свету (упор. обратну жељу покојнику код Срба у Хомољу: «Да се види...» - упор. напред). То да је реч о моћи гледања управо на

оном свету потврђује значајан број бугарских молитви и клетви на тему «неуспешног» пребивања на оном свету и у гробу.

Прво издање:

Н. И. Толстой. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Ленинград 1990, 47-67.

Црт. А



### НАДГРОБНИ СПОМЕНИЦИ

Извори:

1 - с. Дольани код Краљева, 1891 [Петровић 1960, 41];

2 - с. Павлишенци код Куманова [Бешлагић 1959, 265];

3 - с. Жеглигово код Старог Нагоричина [Петровић 1960, 47];

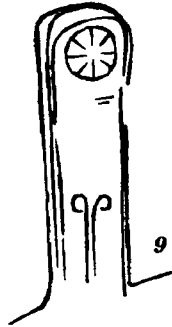
4 - с. Запужа код Новог Пазара [Дворниковић 1954, 37];

5 - с. Радмиља код Столца [Wenzel 1965, табл. XLVI, 8];

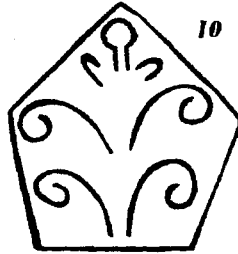
6 - с. Мратинци [исто, табл. XLVII, 9];

7 - с. Пријановићи код Кладња [Vešlagić 1971, 211];

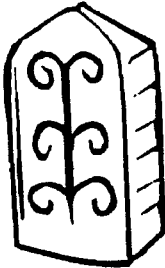
8 - с. Братунац код Сребренице [Wenzel 1965, табл. XL, 16];



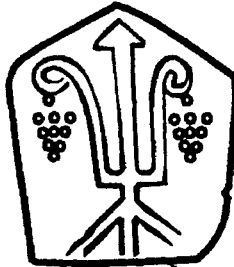
9



10



11



12

9 - с. Доњи Братач код Невесиња [Wenzel 1965, табл. XLVII, 6];

10 - с. Набоине код Кладња [исто, табл. XL, 1];

11 - с. Оправдићи код Братунца [исто, табл. XL, 13];

12 - с. Паргани код Зворника [исто, табл. LII, 29].

Напомене:

Цртежи 1 - 4 се вероватно односе на споменике друге половине XIX в.; цртежи 5 - 12 - на средњовековне споменике.

Црт. Б

### БУГАРСКИ ОБРЕДНИ ХЛЕБОВИ

Извори:

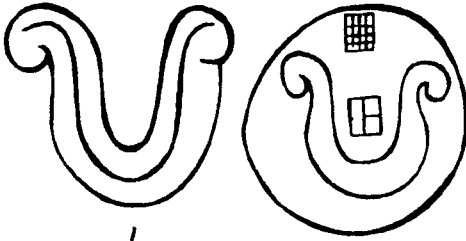
1 - *Прав кравай*, с. Марковче, Шуменско, меси се на бадње вече (Бъдня вечер, црт. 61);

2 - *Колак*, с. Горњи Окол, Самоковско, меси се Ђурђевдан (Гергјов ден, црт. 375);

3 - *Боговица*, с. Чирен, Врачанско, меси се на Аранђеловдан (Рангелов ден, црт. 411);

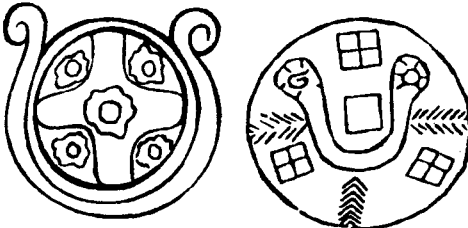
4 - *Богова пита*, с. Литаково, Орханијско, меси се на Никољдан (Никул ден, црт. 461);





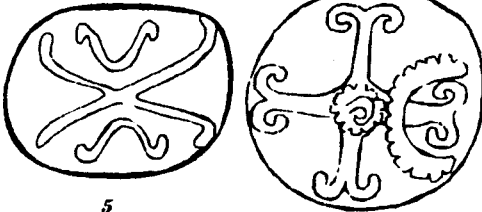
1

2



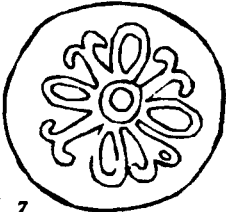
3

4

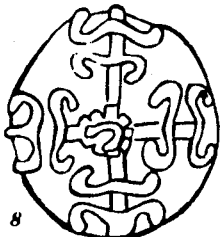


5

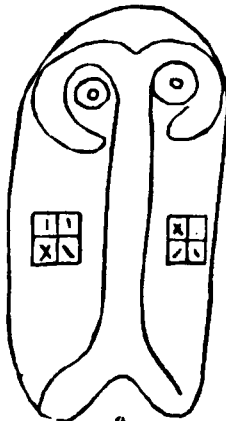
6



7



8



9

5 - Рангеловско блюдо, с. Раковица, Кулска околия, меси се за Аранђеловдан (црт. 408);

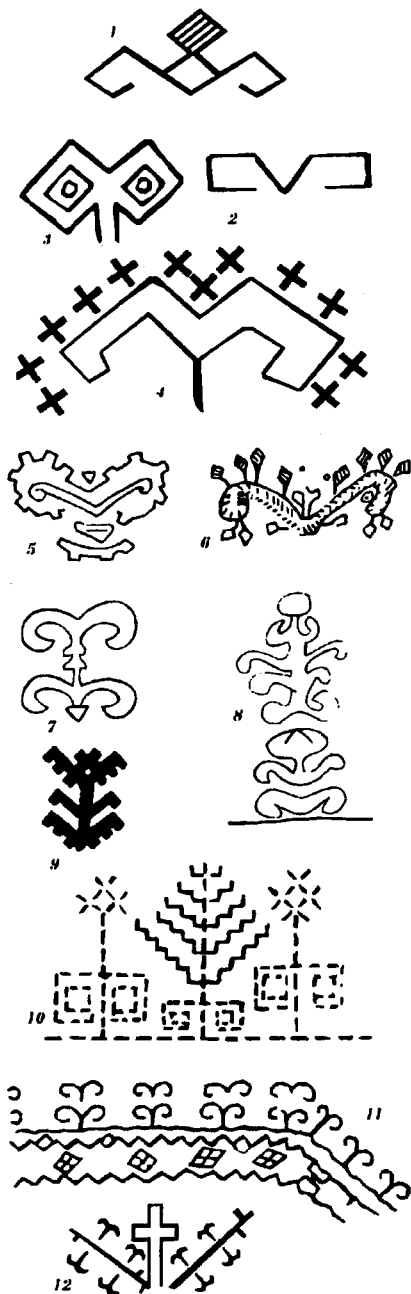
6 - с. Конак, Търговишко (пресељеници из Лозенградског, црт. 332);

7 - Рангелов хляб, с. Дели-Юсуф-Куюси (данас Лозница), Добрупа, меси се за Аранђеловдан (црт. 421);

8 - Боговици, с. Турски Търстеник (данас Славяново) и Вѣбел, Пловдивско, меси се за Аранђеловдан (црт. 415);

9 - Рибник, (прави се с рибом) уселима области Ломско, Белоградчишко и Видинско, меси се на Никољдан (Рибен свети Никола, црт. 463).

В. такође:  
[Маринов 1914, црт. 15, 16, 252, 318, 344, 425, 436, 449, 454].



Црт. В

ОРНАМЕНТ НАРОДНОГ ВЕЗА

Извори:

1 - на женској кошуљи, Косово [Петровић 1960, 38];

2 - на женској кошуљи, Струга [исто, 38];

3 - на невестином велу, Сретечка жупа [исто, 38];

4 - на женској кошуљи, Косово [исто, 38];

5 - орнамент, област Подравине [исто, 38];

6 - орнамент на пећи, Сисак [исто, 38];

7 - један од орнамената на пешкиру, б. Вишњеволоцки срез, Русија [Маслова 1978, 100];

8 - вез на пешкиру, бивш. Костромска или Јарославска губ.

[исто, 96];

9 - орнамент на предњој страни кошуље, с. Городња бивш. Тверског срез [исто, 77];

10 - орнамент на пешкиру, бивш. Мологоски срез Ярославске губ. [исто, 96];

11 - на женској кошуљи, бивш. Каргопољски срез Олоџецке губ. [исто, 97];

12 - фрагмент орнамента на пешкиру (доња бордура), бивш. Вољски срез Вологодске губ. [исто, 110].

Напомене:

Интересантан и вредан угрофински (вепски) материјал налази се у књизи: [Косменко 1984, црт. на с. 66, 77, 89, 126, 135 и др.]. Приликом процене чињеница изложених у тој књизи, не сме се губити из вида могућност словенског (руског) утицаја.

## Превртање предмета у словенском погребном обреду

Мој отац, Иља Иљич Толстој није могао, како памтим из детињства, да види преврнуту векну хлеба на столу и увек је говорио да се хлеб не сме стављати горњом кором на доле, «а то покојник в доме будет». Отац се родио 1897 г. у Чернском срезу Тулске губерније (сеоце Гринево) а детињство и младост је провео на имању свога оца Иље Љвовича Толстоја у Калужској губернији (сеоце Мансурово или Дубровка Калужскога среза), или у Калуги, те је зато тешко рећи да ли је ово тулско или калушко веровање; могуће је да је оно карактеристично за оба јужноруска краја. Чврсто сам примио ову очеву забрану, као и низ других правила његових религиозних и животних гледишта, али њен унутрашњи смисао, семантику дуго нисам разумевао. Материјал који намеравам да изложим открива ову семантику.

Један од важних, готово кулминациони моменат словенског погребног обреда је изношење покојника из куће, почетак његовог посмртног «странствовања». Праг куће представља главну границу, која умрлог дели од његовог дома, породице и земаљског живота. После преласка ове границе повратак покојника у кућу је непожељан и опасан, изузев особитих задушних дана, када се «родитељи» (покојници) позивају у кућу за сто. Прелазак покојника у други свет означава се радњом превртања самог покојника или предмета, који су на овај или онај начин повезани с њим. Под превртањем се овде имају у виду разноврсна просторна окретања: како по вертикали (одозго на доле, од ногу ка глави, дном на горе), тако и по хоризонтали (с десна на лево, од запада ка истоку и сл.) или по линији изнутра напоље (извртање наопако). Ритуално превртање је познато у готово свим словенским традицијама -

код Јужних, Источних и Западних Словена, међутим, најбогатији материјал пружа српска традиција. Не наводимо материјал ван словенске традиције иако он постоји, па зато описане ритуале не треба сматрати искључиво словенским.

У периоду агоније, да би се умирућем убрзао или олакшао прелазак у други свет, спуштали су га на земљани под (негде на сламарицу а затим на земљу) и при том су му мењали положај тела тако да ноге дођу тамо где је била глава, а глава - тамо где су биле ноге. Обред полагања на земљу познат је код многих индоевропских, семитских и других народа. Заједно с превртањем, он је забележен у Западној Србији у области Ужица и Пожеге [Благојевић 1984, 280] и у Источној Србији у области Зајечара, где је још било важно да се покојник положи упоредо с кровним гредама [Зечевић 1978, 384], али треба претпоставити да је он познат и у другим словенским зонама.

Треба нагласити посебан статус вешца као човека који се ородио с нечистом силом и који као да се преобратио у њу. Његова је превртност постојана, али невидљива. Тако су се, по материјалима Тенишевског архива, које је искористио С. В. Максимов, у Пензенској губернији користили трима средствима како би открили и разобличили вешца: свећом са Цвети, јасиковином и оскорушеним прутом. Ако би се припремљена свећа вешто (фитиљем на доле? - *Н. Т.*) упалила, вешци и вештице би се показали с ногама на доле; ако би се на Велики четвртак пећ заложила јасиковином, вешци би дошли да траже пепела, и ако би се на васкршње јутрење понео прут оскоруше, видело би се како вешци стоје окренути леђима иконостасу [Максимов С. 1989, 70].

Приликом сахране вештац се преврће и у оним случајевима када се други покојници не смеју превртати. Тако у Вологодским крајевима вештац пред смрт захтева да га, уколико умре напољу, не унесе у кућу, а ако умре у кући да га из куће не износе ногама напред «по обичајовсех православных», већ главом напред, и да га код прве реке преврну у сандуку наузнак и засеку му пете и потколоне жиле [исто, 78]. Ове радње против вукодлака познате су и код Јужних Словена.

Превртање клупа, шамлица или столица на којима је у кући стајао ковчег, познато је у разним словенским традицијама. Тако су на Руском Северу (село Степановско Череповецкога рејона) одмах по изношењу покојника, они који су остали у кући «перекубыривали» (обртали ногама увис) клупе, затим чистили и прали под, врата, прозоре, с тим што је чишћење пода морало да почиње од места где је покојник лежао ка прагу, а не обрнуто [Брагина 1980, 69]. Код Хрвата кајкаваца који живе северно од Загреба (село Доња Стубица) у моменту када покојника треба изнети из куће и дворишта, укућани се труде да на тренутак приседну на шамлице или столице на којима се налазио сандук с покојником, али их они који износе сандук и други који крај њега стоје предухитрују тиме што преврћу столице. За поворком се пролива вода «да се мртвац не би враћао» [Rajković 1973, 193]. Црногорци из племена Куча до скоро су скидали врата од куће и обртали их уколико је у породици у којој је изумирало мушко потомство умро млађи мушкарац [Дучић 1931, 248]. У новгородским селима Русије до скоро су приликом изношења покојника из куће крстили врата и «валили», превртали сточице на којима је стајао ковчег [Строгова 1987]. Исти обред је забележен и код Пољака. На северу Пољске су превртали клупе на којима је стајао сандук, да «nie usiadł na nich nieboszczyk» (не би сео на њих покојник), тј. да се не би вратио кући [Karwicka 1982, 103]. У Сондецким Бескидима на југу Пољске вршио се исти ритуал превртања столица и клупа, али му није давано никакво објашњење [Kowalska 1985, 66].

У многим словенским месним традицијама до недавно је спровођен ритуал ношења покојника до гробља на рукама, на носилима, на моткама. Али у оним местима где су возили покојника на колима или на саоницама, чак и у летње доба (а такав начин сахрањивања на саоницама се исправно сматра веома древним) [Gavazzi 1951], сретао се обичај превртања кола и саоница после сахране. Тако су на југоистоку Пољске, у зони градова Санок и Кросно, таљиге на којима су возили покојника превртали у дворишту и тако их остављали до следећег дана [Kolberg, 49, 543]. Исто су радили на југу Пољске, на реци Раби, сматрајући да би се «иначе кола тешко возила», тј. да би она

веома отежала [Fischer 1921, 145]. Средином XIX в. у граду Вељску Вологодске губерније покојника су возили до цркве зими и лети на «дровњама» (сељачке теретне саонице), које су потом у повратку недалеко од куће остављали до четрдесетог дана преврнута шинама увис и рукуницама уназад; веровали су да «до четрдесетог дана мртавац сваке ноћи долази дровњама, на којима је био вожен на гробље, у намери да се одвезе кући, али се нашавши рукунице обрпуге враћа у гроб» [Зеленни, 1, 200]. У Источној Србији у зони Бољевца санке на којима је покојник вожен на гробље нису враћане његовој кући, него су превртане и у том положају остављане на гробљу седам дана [Грбић 1925, 250]. Умрлу децу Срби су односили на гробље у колевкама и бешикама, а у Западној Србији, у Ужичком крају и другим зонама, бешика је остајала преврнута на хумци. Причало се да је раније у време епидемије шарлаха било могуће видети по седам таквих изврнутих бешика из исте задруге [Благојевић 1984, 237].

Осим превртања клупа, столица, шамлица, врата, кола, санки и дечијих љуљки, у словенском је погребном обреду познато и превртање посуђа. Ова радња може да буде повезана с проливањем воде и гашењем ватре у моменту смрти у кући, као што се види из сведочанства свештеника оца Дмитрија Булгаковског, који је 70-их година прошлог века сакупио етнографски материјал у Пољесју на Пинцици. Он пише о тамошњем схватању по коме човек умире од капљице смрти која пада с косе која се налази у рукама антропоморфне смрти. По истим схватањима човекова душа после смрти «урања, или се, како кажу, испира у води која се налази у кући и самим тим је погани. Напивши се те воде брзо умире, услед чега пред смрт болесника воду проливају у дворниште а посуде у којима се она налазила преврћу дном нагоре» [Булгаковский 1890, 190]. Међутим, као што показује материјал, превртању посуђа може се давати и друга мотивација. Тако се, по материјалима П. В. Шејна, такође на Пинцици у Радчицкој волости (сеоској општини) спроводи обичај по коме «за ковчегом носе у крчагу освећену воду којом свештеник шкропи раку, а оно што остане тамо се и проспе, док се сам крчаг, преврнут дном на горе, остављају на гробу изнад покојникове главе. То је, кажу, зато да

би на оном свету он имао из чега да пије воду» [Топорков 1986, 104]. У Пољесју такође преврћу ћуп или чинију с угљевљем. Тако је у Замошју, Гомељска област, А. Л. Топорков видео на гробљу испод крстова преврнуте глинене чиније, у којима је за време сахране ношено врело угљевље за сандуком [исто, 105]. Сведочанства из исте зоне (бивши Климовички срез Могилевске губерније) постоје и у архиву П. В. Шејна: «По затрпавању раке на њу се ставља глинена посуда са жаром и на том се жару спаљује слама донета од куће и узета испод покојниковог тела» [Шейн, л. 15]. Истоветан се обред обављао на Руском Северу. Тако је, по сведочењу Г. И. Куликовског с краја прошлога века, у Витегорском срезу Олоњецке губерније ћуп с угљевљем био обавезан атрибут погребне поворке; после сахране ћуп су стављали на гроб дном на горе и угљевље се распало. «Захваљујући овоме гробље има необичан и оригиналан изглед: крстова готово да нема, али зато на сваком гробу лежи лопата и стоји обичан земљани лонац с дном окренутим на горе» [Куликовский 1890, 53].

Превртање посуђа с појавом покојника у породици познато је и код Срба, међутим, оно се догађа само у кући, а не и на гробљу. Тако се у Шумадији, у Грузи, кад самртник стане да издише запали свећа и стави му се крај узглавља, а кад издахне прекрсте му се руке на грудима, свећа му се стави међу прсте и истовремено се преврћу сва огледала, корита и котлови и не употребљавају се док се покојник не сахрани [Петровић 1948, 286]. А у северозападној Србији у околини Шапца посуда из које се узимала вода за купање покојника ваља да се преврне и оставља се тако на месту купања све до сутра [Миљевић 1894, 342].

До данас се код Словена, вероватно само у српској, и то доста архаичној, средини понегде (Босна, Поморавље) сачувао обичај да се у виду црнине носи извртута горња одећа. Тако су у Централној Босни у Височкој Нахији жене у жалости носиле све црно и извртуту горњу одећу, најчешће «дечерму» (прслук), али су на глави имале бели «чембер» (повојник), испод црне мараме, а мушкарци су наопако носили «цемадан» или «гуњевицу» [Филиповић 1949, 75]. У суседној источнобосанској зони, у



планинском рејону Гласинац, мушкарци у жалости нису се бријали четрдесет дана и ишли су у наопако обученим гуњевима и цемаданима, а жене су четрдесет дана ишле у изврнутом «зубуну» с распуштеном косом, покривеном црном марамом [Филиповић 1955, 130]. У Источној Србији, у Лесковачкој Морави (села Мала Копашница, Накривња и Чукленик) жене су до скоро у знак жалости носиле изврнуте антерије и јелеке а мушкарци - изврнуте капе [Ђорђевић Д. 1958, 508]. Напомињући да је код Срба постојао обичај да се у знак жалости носи изврнута одећа, познати немачки етнограф Е. Шневајс примећује да се то ради «да се не би виделе златне нити, срма и детаљи горње одеће црвене боје» [Шневајс 1929, 268]. Тешко је одредити да ли овај закључак припада самом Е. Шневајсу, или га је он чуо од информатора. У сваком случају, чак и ако је овакво објашњење добио из народних уста, оно је секундарно и другостепено.

Нарушавање мира сахрањеног покојника увек се сматрало великим грехом, и изузетак су представљали они случајеви и оне области у којима је постојао обред секундарне сахране. Ипак, у односу на покопане вешце, вештице и вукодлаке постојала је друга норма понашања. Ако су они почели да «ходају» и да узнемиравају своје ближње и своје земљаке, с њима се поступало доста одлучно: осим других радњи превртали су их у гробу лицем на доле. Српски етнограф М. Филиповић сведочи да су у зони Новог Пазара вештицом сматрале стару седу жену разбарушене дуге косе, дуговечну (што се сматрало одликом чаробњаштва). Ако се таква жена јављала људима после своје смрти, на њен гроб су забијали бели глогов колац. Ако то није помагало, раскопавали су гроб у глуво доба ноћи (после поноћи до првих петлова) и превртали леш с леђа на стомак [Филиповић 1967, 202]. Лицем ка земљи сахрањивани су вешци и у Пољесју (лични запис). Познат нам је велики број сличних примера, од којих су неки посведочени и у српској књижевности (Милован Глишић). На тај начин, превртање нечистог покојника игра већ особиту и другачију, него у другим напред поменутих случајевима - апотропејску улогу. Уосталом, готово је немогуће одрицати постојање сличне функционалне усмерености и у свим наведеним случајевима, пошто је свако

помагање покојнику у његовом путовању на «онај свет» истовремено и извесна «гаранција» да се он неће задржати на «овом свету».

Чисто апотропејски циљ следи белоруски ритуал који је средином прошлог века записао Н. Ј. Никифоровски на Витебштини (село Вымно), и који је усмерен на то да се одагна нежељени животињски сапутник. Према запису, «када се путнику "увяжитца" (прикачи) нека домаћа животиња, на пример, пас, коњ, овца, и нема могућности да се она отера или врати назад, што прети опасношћу и путнику и животињи, да би она отишла и однела злу коб, путник треба на животињу да маше изврнутим оделом или капом и да затим, оденувши их наопако, продужи пут» [Никифоровский 1897, 122]. Насртљива домаћа животиња очигледно је, у складу с представама белоруских сељака XIX в., могла да се схвати као испољавање или чак оваплоћење нечисте силе, а извртање одеће - као начин њеног одгона, као деловање под утицајем којег и сама нечиста сила мора да се врати у свој првобитни облик. Ову претпоставку потврђују чињенице из српског етнокултурног региона. У североисточној Србији, у Хомољу, по речима С. Милосављевића (почетак XX в.) «многи, кад морају да иду кудгод ноћу, преврну капу, гуњ, или што друго од хаљина, јер вампир на преврнуто не наилази. И у кућама се, кад се јави вампир, преврћу у вече лонци, црепуље, бакрачи и други судови» [Милосављевић 1913, 298]. Паралела с погребним обредом и са црнином је очевидна и не захтева посебно објашњење. Навешћемо једну причу из Западне Србије (област Ужица и Пожеге) у којој истовремено учествују «ходајући» покојник и покојник који још није сахрањен.

Живели дед и баба у великој љубави. За свога живота обећали су једно другоме да ако једно од њих двоје умре, оно друго често обилази гроб. Али, баба није одржала реч. Није ни једном обишла дедов гроб. Једне ноћи дед је дојахао на коњу кући и повео бабу ка гробљу. Када су стигли до раке, баба га замоли да прво сиђе он, па ће за њим и она. Чим је дед ушао у раку, баба га је брзо затрпала и још брже почела да бежи својој кући. У

трчању, по мрклом мраку, она наиђе на неку кућу у којој је горело светло. Кад је ушла унутра и за собом закључала врата, видела је да на столу лежи мртвац. У том је дојахао и дед, куцао је на врата и молио покојника да устане и отвори му. Овај није могао да устане «јер је баба све по кући испретурала». Ипак је нешто заборавила, те мртвац устаде и отвори врата. Тако дед одведе своју бабу у његову «вечну кућу» [Благојевић 1984, 308].

Међутим, превртање у невреме, ван ритуала, као и превртање хлеба може да доведе до невоље. Тако, по веровању Срба из Јужне Шумадије (Левач и Темнић), ако мало дете после јела преврће чинију, или је ставља на главу или под ноге, оно ће или бити несрећно или ће тако предсказати сиромаштво [Мијатовић 1909, 398]. Друга ствар је превртање у време помена, када се за сто позивају покојни родитељи. Тако су у Пољесју да би угостили покојнике «на деды» седали на клупе на извесном растојању, «како би могли да седну и родитељи», и стављали кашику обавезно леђном страном нагоре; тада «деды» једу; ако пак окренеш кашику на обичан начин - умрећеш (село Спорово Березовскога рејона Брестске обл.) [Седакова О. 1983а]. У Пољесју у селу Чудељ Ровенске обл. за време вечере с «дедима» превртали су не само кашике, него и колач и столњак ([Архив полесский] - село Чудељ Сарненског рејона Ровенске обл.). Како се види, задушног дана превртање колача било је ритуално и стога умесно, док је другога дана оно привлачило смрт, или би се, како су сматрали Пољаци у Мазовији, с преврнутим хлебом домаћинство такође «преокренуло» и почело да се гаси [Kolberg, 42, 400].

Што се тиче превртања одеће, оно помаже не само код нежељених сапутника - домаћих животиња, него и у оним случајевима када се човек изгуби у шуми. На Руском Северу, на Пинеги, сматрају да «ако се изгубиш, изврни одећу - па ћеш да изиђеш», или: «ако се изгубиш у шуми, окренути треба потплату да би се изишло» ([Симина 1987] - села Киглохта и Немњуга). У овим веровањима је такође невидљиво присутна нечиста сила, и

то пре свега лесник, који је кадар да скрене човека са шумске стазе и да га води по беспућу.

Превртање и извртање одеће употребљавало се при лечењу дечијих болести. Тако су на Витебштину детету којег је болео стомак од урока (*суроцьив*), одевали изврнуту кошуљицу (*кошуљку*), а на главу изврнуту капу и такво га преносили натрашке преко улице три пута. Затим су на уласку у кућу узимали ведро (*коновку*), у коме се налазила вода с три различита места (извора), носили га око детета и проливали воду на праг трију различитих врата. «Ноћнице» (дечија ноћна несаница или немиран сан с плачем) су такође на Витебштину лечене тако што се дете стављало у колевку ногама на узглавље, одевали му изврнуту кошуљицу рукавима на ноге, дању прекривали прозоре и правили полумрак, а ноћу се трудили да створе појачано светло [Никифоровский 1897, 36, 38]. У Пољској, у Мазовији, дете које болује од мршављења (*suchoty*) провлачили су кроз ручке двају ведара и испод стола, а затим су сто и ведра превртали; а у Мазурима и у Прусској су у првој половини XIX в. ради терања «анђеоске болести» (рахитиса) из детета, стављали столицу, два ведра са стране и стављали дете под ручку другог ведра, а затим су и столицу и ведра превртали [Biegeleisen 1927, 334].

Није тешко приметити да се у горе описаним ритуалима превртање и извртање одеће обавља у низу других о б р н у т и х радњи, као што су преношење натрашке, стављање главе на место ногу, навлачење рукава на ноге и сл. У својству још једне сличне радње може се навести паљење свеће за онога који је нанео увреду. Ова ритуална радња је забележена код Руса и Украјинаца. Тако се у јарославским крајевима «свеча за обидящего» стављала најчешће испред царских врата, тј. испред иконе Тајне вечере за време службе и то «вверх пятой» а фитиљем у свећњак [Костоловский 1903]. У саратовским крајевима се ова свећа зове «забидящей» и ставља се «забидящему Богу» за време службе врхом на доле, да би се молилац оградио од напада и тужби и да би му се непријатељи поклонили и да му не нашкоде [Зеленин, 3, 1274]. На Харковштини је у Купјанском био обичај да се служи служба св.

Јовану Ратнику да би се открила «уворованная» (украдена) ствар или да би се макар осветило лопову. При том се испред иконе овога светитеља стављала свећа доњим крајем на горе и палила с те стране. При том се сматрало да док свећа гори лопов мора да трпи страшне муке и да ће вратити украдену ствар, уколико је код њега [Иванов П. 1907, 166]. Код Срба у Лесковачкој Морави да би проклели лопова пале свећу наопако. Оваква свећа, окренута фитиљем на доле, зове се *клетвена свећа* и пали се у цркви, понекада три пута [Ђорђевић Д. 1958, 124].

Јасно је да се случајеви превртања, који постоје у словенској народној традицији, не ограничавају наведеним примерима. Познати су примери превртања у порођајном (да се више не би рађале девојчице) и свадбеном обреду (да би се вештац учинио нешкодљивим), итд. Навели смо неке ритуале превртања изван погребног обреда како бисмо показали у ком се поретку налазе превртања повезана са човековом смрћу.

Превртање предмета (тела) уопште јесте радња која укључује ширу семантичку и семиотичку сферу радњи преобликовања, претварања, метаморфозе, узимања другог обличја, преласка из једног стања у друго, на крају, у сферу општења «овога света» с «оним светом». Са чисто спољашње, ритуалне стране, као, уосталом и с унутрашње, смисаоне стране, превртање предмета је тесно повезано с великим кругом ритуалних дејстава, познатих под називом *rites de passage*. Превртање предмета у овом низу или у овом дијапазону има посебно значење и веома је интересантно зато што су предмети сами по себи савршено конкретни и материјални и, сваки за себе, имају своју животну и митолошку примену и осмишљавање независно од функције и семантике превртања и изван ње. У превртању предмета као да се среће најједноставнији случај симболизације предмета и конкретне, при том јединствене, физичке радње, исто као и најједноставнији вид «преобликовања» предмета, његовог преласка у други физички положај, а тим самим и у стање. За разлику од низа семантички блиских прелазних или преобликујућих ритуала и дејстава, на пример, неких делова или

блокова порођајне, свадбене и погребне обредности, које имају еволутивни карактер и састоје се од одређене последичности радњи, превртање предмета представља једнократну радњу, обично тренутну, у чијем се резултату промена тек једног обележја у његову супротност (*прав - изврнут*) врши уз чување свих осталих обележја и својстава која карактеришу ритуални предмет или лице у ритуалној ситуацији - његову физичку суштину, место, однос према другим предметима или лицима и сл. (упор. другачије стање приликом спаљивања, бацања, кидања, једења, свлачења, поливања предмета или лица). Ова појединачна промена обележја довољна је за то да целокупна семантика ритуала буде изражена у потпуности.

Превртање предмета које је карактеристично за погребни обред многих словенских зона, бележи се и у другим обредима, међу њима и у околиналним - у обредима заштите од града [Толстые 1981а, 79] и у ритуалима повезаним с лечењем детета. Ово превртање предмета може при том да се јавља као посебан микрообред без широког обредног контекста или ван њега. Број предмета који се преврћу (или се изврћу) није велики. То су: приликом погребња - саонице, кола, дечија колевка, ведро, катао, корито, сто, столица (шамлица); приликом лечења детета - ведро, сто, столица; приликом одгона градоносног облака или какве друге напасти - треножац, софра, чинија, катао, саонице, рало, јарам; приликом заштите од вампира - ведро, катао, посуђе, одећа; ради кажњавања лопова, клеветника - свећа итд. Овај се број може повећати, али незнатно, што говори о његовој ритуално задатој огреничености.

Превртање посуђа треба разматрати у истом низу с ритуалним разбијањем посуђа у погребном и свадбеном обреду и с обичајем да се из судова пролива сва вода одмах после смрти једног од чланова породице. Извртање одеће у знак жалости непосредно је повезано с извртањем гуњева покладних или других маски, које, изгледа, демонстрирају представнике хтонског света, као и посредно - са седањем младенаца на изврнути гуњ у свадбеном обреду.

У закључку ћемо напоменути да корелација *прав - преврнут* улази у исти низ корелација с паровима као што су *жив - мртав, десни - леви, мушки - женски, добар- лош* итд. Карактер семантичко-митолошке повезаности оваквих корелативних парова истраживао сам на српском материјалу у другом раду [Толстой 1987].

Прво издање:

Н. И. Толстой. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва 1990, 119-128.

## \*Живота магијски круг\*

**Ж**итијски жанр који је Словенима дошао из Византије и добио тако бујан развој у средњовековној словенској књижевности и ликовној уметности (упор. житијске иконе), својим је идејним стремљењима и својим обликом оријентисан на сакрални јеванђељски праобразац и на главну идеју самог хришћанства као религиозног преживљавања Христовог земаљског живота. Али сакрализација животног пута који се затвара у круг и спаја рођење и смрт јесте један од важних чинилаца митолошког сазнања и у истој мери припада усменој народној традицији, будући једном од појава универзалног првобитног антропоморфизма. У народној култури (обредности, веровањима, фолклору) модел људског живота се удева у модел природе, целокупног света који га окружује, сакрализујући и годишњи круг времена (митологија календара), и вегетативни циклус («житије» биљних култура) и производну људску делатност (ткаштво, грнчарство и сл.) претварајући природу у културу. У многим конкретним текстовима ова два начела (књижевно и народно) узајамно делују једно на друго, рађајући структуре, сложене у семантичком и формалном смислу. Као један од изразитих примера књижевног утицаја на фолклор, могу да послуже фолклорни «житијски» текстови, који истичу мотив мука и страдања и често имају снижену, готово пародијску црквенословенску форму, упор. руску јарославску загонетку о глиненом ћупу: «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в пещъ огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия; везен бысть на торжище, яко же Иосиф; ставлен на лобное место и биен по главе, яко же Иисус; возопи велиим гласом, и на глас его приде некая жена, яко же Мария Магдалина, и купивши его за медницу, принесе домой, но расплакался по своей матери, умре и до ныне его



кости лежат не погребены» [Садовников 1959, 63-65]. С друге стране, књижевни текст, као «Житие протопопа Авакума», открива у многоме трагове народне митологије и фолклорног схватања људског живота.

Смисаона структура «Житија» протопопа Авакума, писаног «его грешною рукою», прилично је једноставна и јасна. На животни ток, својеврсну ретку слику, од рођења «в нижегороцких пределах за Кудмою рекою, в селе Григорове» до прогонства у Пустозерје, набацане су појединачне слике - сцене и догађаји из живота непомирљивог борца «по Христе». Ако би се Авакумов животни опис разбио на појединачне епизоде, којих је мање од тридесет, онда ће читав Авакумова биографија бити налик на бројанице, које пребира њихов аутор. Ове бројанице имају три боје - три смисла: а) ђудљивост судбине (искушења, смртне болести, прогонства, странствовања, распре о вери са црквеним јерарсима, исцељења, истеривање ђавола), б) страдања и мучења која је аутор поднео, и в) чуда која су се дешавала аутору и његовим ближњима. Тако се у првом делу житија који следи иза «приступа» (преступа) и доводи до прогонства у Сибир,<sup>1</sup> даје осам појединачних епизода. У првој се укратко приповеда о ауторовом рођењу, очевој смрти, женидби, мајчиној смрти, о постављању за попа, постављању за протопопа; у другој - о искушењу на исповести девице - блуднице (прототип сижеа «Отца Сергия» Л. Н. Толстоја); у трећој - о смртној болести, у четвртој - о бесу претпостављеног на аутора, у петој - о гневу и бесу бољарина Шереметјева, у шестој - о бесу другог претпостављеног на аутора, у седмој - о преласку у Јурјевец Повољској где је аутор доживео гнев гомиле и у осмој - о хапшењу и затварању у Андроников манастир. Епизоде с ауторовим страдањима и мукама заузимају тако рећи главно место у читавом житију. Тако у Сибиру

---

<sup>1</sup> Издавачи «Жития протопопа Авакума им самим написанного» [Авакум 1960] деле читав текст житија на шест делова: Приступ, Первые испытания, Ссылка в Сибирь, Возвращение на Русь, В Москве и монастырях, Пустозерская ссылка.

Авакума бичују, затим га бацају у тамницу Братскога острога, у Русији га поново држе у затворима. У Пустозерску га бацају у окове, кажњавају и муче заједно с попом Лазаром и духовним синовима. Посебно су интересантна чуда која му се дешавају. Нема их много, али су она веома карактеристична. Пре свега, чудо на замрзнутом језеру у Даурији, када је Авакума утомила жеђ и лед се растворио, појавила се «пролубка» (књиж. рус. *прорубь* "рупа"), Авакум се напио и лед се поново саставио. Друго је чудесно анђелово предсказање о повратку читаве Авакумове породице «на Русь» и о неопходности да се ради тога придржава правила. На крају, треће и четврто су чуда с одсеченом руком попа Лазара, која је сама сложила прсте по старообредничком «преданију» (тј. на старообреднички начин), и с језиком овог истог попа Лазара, који је био одсечен, а затим «в три дни вырос совершенной».

Авакумово је «Житије» с правом сматрано за натпросечан књижевни споменик. Његова аутобиографичност, истрајна пажња за животне детаље и животне ситуације, полемичка усмереност против никоповаца и нетрпељивост према црквеним јерарсима, побуђивали су многе да се према Авакумовом спису односе као према делу које кида везе с традицијом житијског жанра, као према својеврсном антижитију, не само по свом садржају, него и по облику; о Авакуму се чак говорило као о претечи руских писаца романијера. И стварно, код Авакума је мало смерности - обавезног атрибута смерности и житијске побожности. Кратак закључни пасус читавог «Житија»: «А я ничто ж есть... Аз есмь грешник, блудник и хищник, тать и убийца, друг мытарям и грешникам и всякому человеку лицемер окаянной» - није ништа друго до опште место или готово обавезна формула на крају приповедања. Авакум много места удељује разобличавању, тачније осуди или просто порицању и осуди својих противника и прогонитеља. Он не штеди боје сликајући насиље над њим и његовом духовном браћом, синовима и кћерима, «нужды великия» (велику немаштину), «отступническую блудню» (отпаднички разврат), власт имућних духовних и световних лица, он се препире с отпадницима, одриче их се као ђавола, а они пасрћу у очи. Он се бори с њима и устаје против њих.

Смисаона структура познатог списка старообредничког протопопа, који се удаљио од канона књижевног житијског жанра, показала се у много чему сродна фолклорним «житијским» текстовима, који разрађују мотив «житија» биљних култура, њиховог преображаја и страдања, чији пун круг, по народним представама, добија магијски карактер и служи као одагнавајуће, апотропејско средство против различитих напасти - помора, чуме, суше итд. Могуће је да је и Авакум сматрао своје «Житије» таквим средством против «никоновске јереси», против «отступника», против «велике антихристове војске». Он је мислио о свом будућем читаоцу завршавајући додатак «Житију» речима: «Пускај раб-от Христов веселится, чтучи! Как умрем, так и почтет, да помянет пред Богом нас. А мы за чтущих и послушающих станем Бога молить...». Текстови који за основни мотив имају «житије и страдања биљних култура», срећу се у словенским заштитним обредима, колима, играма, покладним веровањима, у приповедачким жанровима фолклора, у загонеткама. У њима се редом набрајају све етапе раста, сазревања, прераде биљке, најчешће лана и конопље (али такође и мака, пшенице, проса, грожђа, паприке, купуса и др.), излаже се или представља њихов целокупан «животни пут» од момента сејања (или резања, бербе биљака) до добијања коначног продукта - кошуље, појаса, пешкира, хлеба, вина итд.

Текстови овакве врсте, који имају сакралне или магијске функције, широко су заступљени у српској културној традицији. Тако су се, по речима познатог српског етнографа С. Тројановића, у селу Разгојну (Источна Србија, околина Лесковца) градоносни облаци гонили певањем басмарских песама, које описују муке и страдања пшенице. Још су се делотворнијим сматрале басме које приповедају о мукама конопље, будући да «нема биљке на свету која би трпела веће муке». Српски сељаци су веровали да ће се Бог, чувши за ове муке (конопљу су кидали, потапали, гњечили, чупали, ткали, кували итд.), сажалити и да неће послати град на земљу. Жена која је певала басму излазила је у двориште или на отворен простор, обраћала се облаку и, гледајући у њега, певала док се облаци не разиђу [Тројановић 1911, 114].

У Раховском рејону Закарпатја прича о обради конопље, изради платна и шивењу кошуље служи као басма против болести «волокну» (оток на руци или нози), она се понавља три пута и праћена је кађењем болесног места упаљеном пређом [Дзендзелівський 1969, 346, 347].

У Источној Србији (околина Алексинца) басмарски текст о обради лана је примењиван као лек против «прободи у груди». Бајалица је држала у рукама девет вретена, ражањ, нож и посипку (за угљевље) и, замахујући овим предметима више болесникове главе, говорила:

*Посеја лан, лан на Видов дан,  
Изниче лан, лан на Видов дан.  
Обра' лан, лан на Видов дан.*

и тако даље, набрајајући редом све радње: потоци, очука, огреба, очешља, нави на кудељу, испреде, смота, сашила кошуљу, обуче кошуљу, испратили у војску, испратили за девојку, «отоше не дођоше». Басма се завршава за овај жанр типичним «одагнавајућим» речима: «Усту, устукни се, за теб' ту место немаш, 'ајд у гору зелену!» [Антонијевић 1971, 248, 249].

У другим словенским областима песма о житију лана позната је не као заштитна басма или бајање против болести, него као календарска обредна песма. Тако се у Северној Хрватској она певала лети, на Ивањдан, а у Закарпатју је позната као «весњанка» (пролећна песма) [Дзендзелівський 1969, 347]. Њој слична руска песма у колу «Уж я сеяла, сеяла ленок» позната је из многих записа који се односе на разне великоруске зоне. По сведочанству П. В. Шејна «учесници, пре свега девојке, стају у круг. У његову средину стаје једна и уз песму кола... почиње да игра и да пантомимом изражава све оне начине обраде лана о којима се говори у песми» [Шејн 1898, 81, 82]. Верзије песме и кола блиске руским забележене су у украјинском Пољесју [Танцювальні пісні 1970, 457, 458; Українські танці 1962, 161], на Витебштини [Народны театр 1983, 126, 127]; ова је песма забележена и у дечијој игри која се састоји у томе што деца која певају подражавају радње које се

помињу у песми, тј. «сеју, плевe, чупају, простиру, квасе, суше, гњече, кидају, гребенају, ткају» итд. [Покровский 1887, 187].

У Русији и Украјини је позната аналогна народна игра «Мак». У њој се око једног учесника који седи ћутке окреће коло с песмом која приповеда о «житију» мака од сејања до сазревања [Шейн 1898, 48; Покровский 1887, 188; Лисенко М. 1875, 6; Довженок 1990, 7, 8].

У јужнословенској традицији се текстови с мотивом *Vita herbae* такође не ограничавају на лан и конопљу. У Црној Гори и Македонији популарне су игре с песмом о паприци («бимберу»), које прати имитација свих радова у гајењу паприке: жене које играју «сеју, влаче, беру, вежу, носе, врше, мељу, пеку, ију» [Дучић 1931, 372]. У Македонији аналогну игру играју мушкарци [Тановић 1955-1957, 286, 287].

Текстовима типа *Vita herbae* припада и широко распрострањена песма у колу «А мы просо сеяли», која у руском ареалу постоји и као дечија игра. Песму изводе две групе девојака које стоје у две праве линије једна према другој на малом растојању. Свака група, померајући се по својој линији ка супротној, пева по један стих песме с припевом и враћа се на своје место.

Потпуни текст песме, који је објавио П. В. Шејн [Шейн 1898, 78, 79], јасно се дели на два дела. У првом се редом излажу све радње карактеристичне за номадску земљорадњу: крчење шуме, орање, сејање и, вероватно, вршидба («а мы просо вытопчем») помоћу коња. Други део представља дијалог, спор и супарништво двеју страна, који се завршава давањем девојке - невесте. Н. Н. Тихоницкаја, која је пре више од пола века анализирала ову песму, дошла је до закључка да је песма «део пролећних обреда», и да је њен први део - «прежитак обредног магијског понављања земљорадничких радова, почев од крчења, и завршно с вршидбом», а да други «одражава обичај давања девојака у својству откупа за нарушавање норми обичајног права» [Тихоницкая 1938, 166]. Већина сачуваних варијаната песме «Просо сеяли» има веома редукован први део, често ограничен на један или два стиха: «А мы просо сеяли, сеяли» -

«А мы просо вытопчем, вытопчем» (последњи није био осмишљен као вршидба, већ као уништавање усева), али постоје и варијанте у којима први део превладава [Магицкии 1877, 107]. Песма «Просо сеяли» била је у Вјатском крају део тројичких обреда, у Подмосковљу у Дмитровском крају она се такође изводила на Тројице, а код Белоруса на Гомељштини - у васкршњој недељи [Тихоницкая 1938, 160; Зернова 1932, 28; Радченко 1988, XXVII].

Мотив *Vita herbae* налази одраз и у жанру народне театрализоване радње. На српској етничкој територији, у Шумадији, забележени су трагови покладног маскирања, званог Сејање конопље или Конопљарица. Игру изводе само мушкарци, и «конопљарицу», тј. жену која обрађује конопљу, такође представља мушкарац који у руци држи палицу за коју је привезана кудеља. Водећи играч - газда поља - оцртава круг и сви приказују обраду конопљаног поља: у пољу ору, сеју, а када конопља израсте, конопљарица почиње да је чува од птица. «Пролазници» ступају у разговор с конопљарицом, а затим са њом имитирају полни акт. Конопљарица остаје бременита, а затима се ослобађа «бремена». Присутни разгледају «дете» и погађају на кога личи. Долази поп и крсти дете, а виновника његовог рођења, на кога се испоставља да дете личи, посипају пепелом [Филиповић 1972, 242]. Поједини елементи и мотиви ове покладне игре познати су и на другим словенским територијама. У одређеној мери као њена паралела може да послужи руски еротски плес «Козёл» (јарац), снимљен крајем 20-их година камером на Руском Северу, на Мезени, и који је укратко описао В. Н. Всеволодски Гернгрос. По речима истраживача, «он се састоји у томе што се уз пратњу хармонике приказује недвосмислено удварање младића девојци, које се ограничава на грубо и прилично љубавно и разноврсно разрађено извођење коитуса. То нас наводи на закључак да “голубец” и “русский” (у његовој мезенској редакцији) нису ништа друго до оплемењенија, скраћена редакција плеса типа “Козел”» [Всеволодский 1928, 246]. Камер-јункер херцога Голштинског који је посетио Русију у доба Петра I, описао је у

свом дневнику игру која осветљава еротску прошлост руског плеса «голубец».

Мотив «житија» може у словенском фолклору да се односи и на хлеб као коначни производ гајења житарице. Он је, пре свега, одражен у покутској (Западна Украјина) причи «Ђаво и хлеб», коју је објавио О. Колберг. У овој причи хлеб спасава јунака од ђавола причом о оним мукама које трпи од свога домаћина: домаћин га разбацује по пољу, брана гвозденим зубљама, затим хлеб полако излази из земље и расте увис, тада домаћин узима косу и сече га, и баца на земљу, и веже у снопове, и слаже у крстине, и баца на кола, и одвози кући, и ставља у пласт, а затим зове «гајдамаке» (украјинске бунтовнике), и они га бацају на земљу и бију ланцима, а затим провејавају, одвајају хлеб од његове одеће, домаћин га суши, вози у млин, меље у брашно, онда га поново враћа кући, потапа у кориту, меша са квасцем, меси, а затим ставља у ужарену пећ, а када га испече, тек онда га узима и једе. Чувши причу о свим овим мукама хлеба, ђаво каже: «Кад ти је такав домаћин, нећу с њим ни да имам везе!» [Kolberg, 32, 171-173, прича № 32].

У Пољесју се прича о мукама хлеба среће у другом сижеу. Вук среће у шуми човека који једе хлеб и пита га како хлеб настаје, па, чувши сву тужну повест хлеба, решава да му је боље да по шуми трчи гладан [Архив полесский, Тхорин, Житомирская обл.]. «Повест хлеба» представља делатно средство одгона нечисте силе захваљујући основном мотиву мука које он трпи, слично ономе како се други наративни мотив - мотив чуда - користи као успешно оруђе одгона градоносног облака [Толстые 1981а, 58, 62, 73] и заштите од ходајућих покојника. Неки постојећи, на жалост непотпуни записи сличне врсте допуштају претпоставку да је «повест хлеба» служила као заштита приликом сусрета човека с вуком. При том јој је магијска својства придавао не толико мотив мука, колико мотив сажимања времена у причи: познато је веровање да вук и нечиста сила неће таћи човека ако овај непрестано говори. Слична прича о свим стадијумима гајења и обраде биљака управо је и могла да служи као средство «растезања» времена, упор. лужичко веровање о томе да се приликом сусрета с

«полудњицом» од ње може спасти дугом причом о гајењу лана или других биљака, а такође и гуцулску причу о путнику који се од вампирице спасао причом о гајењу купуса и другим баштенским радовима [Зеленин 1934а, 227, 228].

У старосрпској рукописној традицији (списи XVI-XVII в.) познат је текст, насловљен као «Повѣсть о царю Гдоунию, и како осуџди блаженога Гроздїа и прѣдаде его на моченїе» или «Блаженїи Гроздїе о осуџденїи его» и који је објавио Ђ. Даничић под називом «Мука блаженога Гроздија» [Даничић 1975]. Текст представља басну у којој је хумористички дато суђење Грожђу (Гроздију) од стране воћа и поврћа на челу са царем Дуњом (Гдуније). Због клевете брата Кајсије, за наводну жељу да убије Грожђе и одсече му мачем главу, блажени Гроздије бива осуђен на муке: да буде обешен на кривом дрвету, да буде одрезан ножем од лозе, да га носе корпама на гажење и да га снажно газе ногама, а крв његова да буде заробљена у хладном подруму, да постане вино и весели срца, и да се немилосрдно пије, зато што је према свима био неправедан и клеветник. А они који га попију, да се лише ума, и посрћу од зида до зида, и ваљају се у блату, на буњишту, и пут свој не виде. Тако је мотив мука грожђа искоришћен овде у циљу наравоученија против пијанства. Усмени текст, близак овоме, чуо је један од аутора овог рада у бугарском селу Паркани на Дњестру од старца «дядо Афанасия». Грожђе каже човеку: «Ти ме мучиш, давиш, газиш, крв моју проливаш, сакупљаш, затвараш ме у бачву, али када ја изиђем из ње и уђем у тебе, бацам те на земљу, витлам те тамо-амо, бацам те у блато и владам над тобом».

Још један фолклорни жанр у коме се разрађује мотив «животних мука» јесу - загонетке. Овакве су, на пример, загонетке о лану: «Потапали, сушили, ударали, кидали, вртели, ткали, на сто стављали» или: «Тукли ме, ударали, све ми радили и на престо с царем посадили» ([Митрофанова 1968, 35] - Сев. Русија). Још су многобројније и разноврсније већ помињане загонетке о земљаном ћупу: «Био сам копан, био сам гажен, пек'о сам се, у крчми био, сто глава хранио. Стар сам постао, до пелена доспео; бацили ме иза куће, нисам добар ни за куче»



([Садовников 1959, 61-63] - Вологда). Сличне загонетке постоје и у украјинском и у белоруском фолклору [Березовський 1962, 191, 192; Шейн 1893, 488, 489; Загадкі 1972, 286].

Магија заокруженог животног циклуса, «житија» биљака и ствари не лежи само у основу разматраних мотива усменог фолклора, него и у основу читавог низа ритуалних радњи и обреда. Њима пре свега припада израда једноданских предмета - кошуље, пешкира, крстова и цркава.

Обред магијског «рођења» кошуље обављао се ради заштите од помора, епидемије, рата. Још крајем прошлог века описао га је С. Тројановић. У Источној Србији, у околини Пирота, чим је постајало извесно да ће бити рата, састајало се у поноћ девет старица и до зоре у потпуном ћутању ткале платно и шиле од њега једну кошуљу кроз коју су морали да се провуку сви који су одлазили у рат. То је требало да заштити од смрти [Тројановић 1930, 101]. Код Срба у области Војне крајине (Хрватска) ономе који одлази на фронт израђивало је кошуљу девет удовица, које су за једну ноћ успевале да испреду пређу, изаткају платно, скroje и сашију кошуљу коју је војник морао да носи до тела и да је не скида до повратка кући [Беговић 1887, 226]. Једноданске кошуље су се шиле и у случају епидемије чуме (куге) и звале се чумне. У области Призрена Срби су сматрали да је могуће спасити се од куге ако сестре близнакиње са сличним «заустављајућим» именима (на пример *Стоја* и *Стојанка*) за једну ноћ испреду, оснују и изаткају платно [Филиповић 1967, 72].

На једноданске пешкире је још почетком нашег века обратио пажњу Д. К. Зелењин, који је сакупио колекцију од петнаест описа обреда који се односе на белоруску етничку зону (један запис је направљен у Орловској губернији). Једноданске пешкире су ткали ради заштите од епидемије, епизоотије, понекад против суше, града. Пешкир изаткан за једну ноћ носили су око седа, прогонили испод њега или кроз њега стоку, после чега су га често спаљивали, а понекад су такође спаљивали и сва оруђа предења и ткања употребљена у обреду. Најчешће су ипак пешкир жртвовали цркви, вешали га на крстове, на иконе и сл. У западном Пољесју (Кобинскиј срез)

истовремено са једноданским «рушником» (ручником), који су ткале жене, мушкарци су правили једнодански дрвени крст, стављали га на друм и на њега вешали ручник [Зеленин 1911, 2-5]. На Черниговштини су по кућама сакупљали пређу и ткали од ње за једну ноћ пешкир, кроз који су ујутру изван села прогонили сву стоку, а затим служили службу и спаљивали пешкир [Гринченко 1895, 37, 38]. У Пољесју на Гомељштини једнодански пешкир су прели и ткали напољу, а затим га вешали на бунар, да би дозвали кишу за време суше. У исто време су воду у бунару ударали моткама [Гура и др. 1983, 131].

На великоруској етничкој територији, у старој Новгородској и Московској Русији, био је обичај да се у случају помора граде једноданске цркве. Сведочанства о њима појављују се већ у XIV в. Четврти новгородски летопис саопштава да године 1390. «бысть моръ в Новѣгородѣ железом; а мѣсяца октября въ 12 въ среду хрестъяне поставиша церковъ, въ едино утро, изъ лѣса привозивъ бервьна... и свящаль владыка Иванъ того же утра» [Зеленин 1911, 7].

Као и приликом ткања једноданских пешкира, овде управо платна, тако је и заокруженост читавог технолошког процеса, његова «сажетост» у времену, преносила производима рада неопходну сакралност и магијску снагу. Израда платна је почињала испредањем нити и завршавала се ткањем (или шивењем кошуље), а градња цркве је почињала сечењем дрвета у шуми, а завршавала се освећењем цркве и службом. Испуњавани су такође и други услови «сакрализације» самог обреда и ритуалног предмета који се правио: једноданска платна и кошуље израђивале су «чисте», непорочне девојке или старице, удовице и морало је да их буде три или девет, радиле су ноћу, до првих петлова и понекад им се прописивало ћутање, нагоћа и сл.

Обредима «жигијског» жанра може да се припише и украјински покладни обред «Колодий», или «Колодка». Колодиј, који је у ствари клада или штап, «проживљавао је свој живот» за недељу дана. На Черниговштини су жене празновале Колодку читаве недеље: у понедељак су се састајале у крчми, повијале кладу у платно, што је означавало да се Колодка

родила. Затим су пиле вино, честитале једна другој рођење Колодке и разилазиле се кућама, остављајући Колодку у крчми. У уторак се Колодка крстила, у Среду су биле «покрстине», у четвртак је умирала, у петак су је сахрањивали, а у недељу су Колодку «волочили», тј. жене су је привезивале младићима и девојкама за ногу [Чубинский 1872, 78; Соколова 1979, 50]. Повијање Колодке одговара обреду повијања Бадњака у неким српским зонама [Толстој 1983б, 47], а везаност обреда Колодка за покладе зближава га с описаном српском игром «конопљарица».

Елемената «житијског» жанра има и у неким источнословенским обредима, који представљају «сахрану» обредног страшила, животиње или симболичког предмета («сахрана» кукавице, Поклада, Зиме, стреле, Суле и сл.). Тако у руском јесењем обреду, који се врши на дан св. Кузме и Дамјана, сахрањују сламеног Кузьку, али пре тога Кузька мора да «проживи» цео живот: он се «рађа», крсте га, жене, умире. Слична сакрализација потпуног, заокруженог животног циклуса може да се види и у обичају, добро сачуваном код свих Словена, да се у обреду сахране неодатих и неожењених младих људи ритуал сахрањивања поклапа с ритуалом свадбе (упор. сахрањивање у свадбеној одећи, прављење свадбеног дрвцета, учешће «дружке» “девера” у погребној поворци и сл.), тј. попуњавају се пропуштени беочузи живота. И обрнуто, непотпуност животног циклуса, непроживљеност «свога века» сматра се извором и узроком различитих стихијских невоља и незгода за читаво друштво.

Као још један пример ритуала заснованог на магији «компресије» животног, вегетативног и производног времена, може да послужи обичај проклијавања житарица уочи некога од великих годишњих празника - Божића, Васкрса (такозвани «Адонисови вртови»). Овај обичај је широко распрострањен у северозападном делу јужнословенске етничке територије [Etnološki atlas, карта 8.321] и спорадично се среће у другим областима словенског света. Најчешће је везан за Божић: једнога од дана на почетку «адвента», на пример на дан св. Варваре, саде у чинији зрневље пшенице, овса или других житарица

и по томе колико и како израсту до Божића предсказују будућу жетву. У овом обреду се превентивно и у сажетом временском року «изводи» читав процес обраде њиве - да би се у наступајућој земљорадничкој години обезбедила плодност.

Разматрани примери вербалних (фолклорних) и акционалних (обредних) текстова, који оваплоћују мотив «житија», сажетог живота људи, биљака и предмета, не исцрпљују, наравно, читаву сферу његове појаве у традиционалној народној култури. У наведеним текстовима, који припадају различитим жанровима, у различитом је степену изражена (или сачувана) магија животнога круга, његове потпуности и заокружености, његовог суженог понављања у ритуално ограниченом одсечку времена. У већини случајева очевидна је старина и независност народних «житијских» текстова од књижно-хришћанских концепата «житија». Али је несумњиво и то, да из религиозних текстова народни житијски жанрови црпу додатне могућности сакрализације и магијске употребе старинског мотива.

Прво издање:

*Н. И. и С. М. Толстые. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию Ю. М. Лотмана. Тарту 1992, 130-141.*



## Скривени плач за покојником (Руско-српска фразеолошка паралела)

Међу најраније записаним руским бајкама првом се сматра «Прича о Шибарши», која је забележена око 1740. године и која се чува у државним документима XVIII в.<sup>1</sup> Њено бележење нипошто није било изазвано фолклористичким сакупљачким интересовањима, већ том чињеницом што је у «грозним» временима «бионовшчине» у Русији «полицијским начелницима тајне канцеларије било наређено да пријављују не само поступке затвореника, него и да записују њихове разговоре, и чак приче које су међу собом причали».<sup>2</sup> «Прича о Шибарши» припада врсти прича о лукавим и вештим људима, тачније о вештим лоповима, и у варијанти XVIII в. она је доста опширна и, безусловно, веома занимљива. Она почиње с новелом о крађи бика, ради које Шибарша баца на друм најпре чизму с једне ноге, а мало касније и с друге, и док мужик жури путем по прву чизму, довитљиви лопов му одводи бика. Затим

---

<sup>1</sup> Позната је једна прича о сељанину и медведици, коју је у XVI в. на италијанском записао Павле Иовије Новокомски, и две приче о Ивану Грозном и лопову које је у XVII в. на енглеском записао Самуил Колинс. Прича о Шибарши такође је повезана с Иваном Грозним, в.: [Русские сказки 1971].

<sup>2</sup> В. издање приче и коментар уз њу И. В. Бељајева у журналу «Русский архив» [Бељев 1863]. Наведени цитат И. В. Бељајев завршава следећом реченицом: «Тој околности треба да захвалимо за очување приче коју штампамо» [Бељев 1863, 451]; в. такође: [Русские сказки 1971, 266].

Шибарша стиже у Москву ујаку, такође лопову, и они одлазе у државно складиште да краду. После успешне крађе, Шибарша и ујак не могу да поделе плен и одлазе код «цара Ивана Васиљевича» да он пресуди. Иван Грозни је пресудио, али је, очигледно, предузео мере предострожности, и приликом поновљене крађе ујак упадне у котао са смолом и скува се у њој, а Шибарша «почне да тражи свога ујака и, нашавши га, одсече му ножем главу, донесе је кући и да ујни говорећи: “Ево ти блага и мужа твога, а мога ујака главе, спомињи га, скувао се у котлу и ја сам му, нашавши га, одсекао главу”». Даље су, по тексту XVIII в. догађаји текли овако: «И ујутру онога мртвог тело нађоше у котлу стражари и одвезоше цару Ивану Васиљевичу, а цар нареди да се то мртво тело вози по Москви, и ко за њим уздахне или заплаче, тај да се ухвати: он је лопов. И Шибарша, видевши то, дође ујни и рече јој: “Хоћеш ли ти, ујна, да плачеш за ујаком?” А она одговори: “Како да плачем - видиш да се не сме.” А овај јој нећак рече “Узми крчаг млека, и понеси да продаш, и стани наспрам њега, а кад почну да те гоне, а ти крчаг разбиј и заплачи, тобоже због тога, а њима кажи - тражићу да вам суде: зашто сте ми разбили крчаг млека?” И ова ујна тако и учини, а стражари се уплашише и дадоше јој десет рубаља, да их не тужи; а мртво тело довезоше у Москву као и пре, а цару Ивану Васиљевичу рекоше да за овим мртвацем нико није плакао, него нам је само једна старица наишла у сусрет с крчагом млека, а ми на њу повикасмо да не прилази, а она разби крчаг и заплака, канда због млека, и рече нам: тражићу да вам суде, а ми се уплашисмо и дадосмо јој десет рубаља. И цар Иван Васиљевич нареди да се то мртво тело вози по селима, па ако неко за њим заплаче, хватајте га; и они мртво тело возише и за њим нико не заплака». Неуморни Шибарша ипак је успео да превари царево војнике и довезе ујаково тело ујни, закопа га у дворишту и каже: «Па, ујна, спомени мога ујака, сад сам га сахранио». Лукавство јунака приче није се на овоме завршило. Крај двора Ивана Грозног замрзао је у снегу мртву старицу с роговима, обријао пола главе и пола браде стражарима и њиховом воднику, под именом сеоског Лабзе (трговца брашном) ишао је заједно с Иваном Грозним, који му се представио као «московский скосырь», код главног министра да краде, архи-

јереја је у цаку обесио на Спаским вратницама и сл. Међу свим његовим лукавствима, интересантно је поменути још једно: «И Шибарша је ђонове чизама намазао смолом и кренуо по крчмама, и тако му се много златника за чизме лепило, а стражари су, гледајући у златнике, говорили: “Ко то покупи толике златнике, а нико се не сагиње нит испружа руке, а злато нестаје”». Пре тога је «цар Иван Васиљевич наредио да се по крчмама изнесе пиво и вино, и доста златника проспе, и постави стража, и наредио: “Ко се буде сагињао или нетремице гледао, тај да се хвата”».

Изложена прича о Шибарши има низ паралелних варијаната у зборницима руских прича XIX–XX в. Оне се помињу код Н. В. Новикова, коментатора и састављача књиге «Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI–XVII века)» [Русские сказки 1971, 266], у регистру Аарене-Андрејева [Андреев 1929, 89] и у регистру сижеа В. Ј. Пропа; в.: [Афанасьев 1957, 3, 491]. Најчешће се у причама среће сиже преваре са чизмама, али нас више занима случај плача за покојником, зато што он има паралелу на српском тлу.

У познатом тротомном зборнику «Руске народне приче» А. Н. Афанасјева, под № 390 дата је прича о лопову Сењки Малом са следећом епизодом: «Ујутру рекоше цару: онај који је пљачкао благајну - упао је у смолу, само му главе нема. Цар нареди да се упрегне тројка с прапорцима и да се мртво тело вози по свим селима и градовима, не би ли се нашли рођаци. Ако неко за њим заплаче, да се ухвати и баци у окове. “Тетка, - упита Сењка, - би ли ожалила свога мужа?” - “Како не бих, рођени! Па био ми је муж!” - “Слушај: узми нови крчаг, налиј млека и пођи пред њих: кад видиш да довозе твога покојника, спотакни се намерно, разбиј крчаг и исплачи се колико ти је воља.” Тетка узме нови крчаг, нали млека и оде. Како наиђоше с мртвацем, она се тобоже спотаче, разби крчаг, проли млеко и поче да плаче на сав глас и нариче: “Сунце моје, како ћу да живим без тебе!” Одмах се сјурише са свих страна војници, опколише је и стадоше да је испитују: “Говори, стара, за киме наричеш? Препознајеш ли покојника? Шта ти је он - муж, брат или сват?” - “Како да не плачем, децо? Сами видите каква ме је



невоља снашла: разбила сам крчаг с млеком!” - и настави да запомаже. “Каква глупача, за чиме је нашла да плаче”- рекоше војници и одоше» [Афанасьев 1957, 3, 177].

Још ближи тексту приче о Шибарши је текст руске приче «Лопов-Барма Деревенски и Шиш Московски», коју је у селу Ковди у Кандалакском заливу на Беломе мору записао Н. Е. Ончуков. Епизода која нас интересује дата је на следећи начин. «Шиш Московски пође први, стаде на брвна, и упаде до грла у смолу. “Вуци ме куме, не могу сам одавде”. Барма се спусти, не могаде да га ишчупа, вири му само глава, те је он одрубил, да га не примете. Дође старици, а ова закука што јој син погибе. “Не плачи, стара, сахрани макар главу, а сутра ће тело пронети, да по њему открију лопова.” Нико није откривен. “Ако хоћеш, стара, да видиш сина, налиј врч млека, пођи, а кад наиђу, спотакни се, испусти врч и закукај: није ми жао млека него врча, тако те нико неће препознати.” Старица тако и учини, накукала се колико је хтела» [Ончуков 1908, 158].

Иста ова епизода је тако рећи основни садржај приче «Ајдуци», коју је крајем 20-их или почетком 30-их година нашег века записао проф. Миливој Павловић у Сретечкој (Средачкој) жупи од Марка Богдановића. Ево како она изгледа у дијалекатском запису: «Они ајдуци јопе дошле и прошупљиле ћерамиде; јен се потуљив и улегов, се спуштив у каца. Он мишљив: јопе са у каца дукати к’д да види он рипнав у каца а оно катран у ња; он пропаднав до грло у каца катран и они од ка са чуле к’д улегов у катран и они дотрчале, - к’д да виђет у каца само глава му се виђи ајдуку, и они му пресекле глава па однеле на улица: да ли ће познајет чија је ова глава, али мати његова к’д видеде глава од сина, отишла кући; али при глава седет цандари. Она жена се вратила кући и казала мужу: “Дете нашему одсекле глава - тамо ја вардет цандари!” - А муж ги реков: “Немој да плачеш, зе(р) и нас ће не закољет, - него узи крчази, па иди... К’д ће приђеш при њега одлизни се и искрши крчази, па клекни при њега, те га исплачи!” И она узела крчази у руке и напуњила крчази. К’д пришла при њега, и паднала, те крчази искршила. Цандари гу питале: “Што плачеш?” А она ги одговорила: “За крчази плачем, јер сам сирота, па не могу да купим други!” -

Они ги дале паре: “Иди купи други, само не плачи туј”, и њојзи ги искочило срце» [Павловић М. 1939, 289, 290].

Карактеристично је да овој епизоди претходи она са чизмама намазаним смолом на коју су се лепили златници: «Што ће се сетиле да проспет по улице дукати, па који ће се потуљи да бере дукати, тај је ајдук, поставиле џандари кривши да пазет кој ће се потуљи. Ови ајдуци к’д виделе дукати по зевња, они намазале на опанке одоздо катран, па де ће виђет дукати, ступни на дукат - он ће се залепи за ноге. Тако де ће виђи дукат, стипни на ноге, па ће се врати у неки двор, сбери дукати од ноге; јопе намажи катран на ноге још повише, па де ће виђи дукат - згази, - док ги збрале све дукати. Они џандари никога не виделе да се потуљив никој а дукати ни јен нема, - и не могале да ги супазет никако» [исто, 289].

У недостатку опширнијег материјала, нећемо се упуштати у одређивање извора две прилично блиске верзије - руске, с варијантама, и српске о лоповима и скривеном сривеном оплакивању једнога од њих. Руске варијанте су потпуније, опширније и састоје се, по правилу, од великог броја новела, које могу да буду различитог порекла. По своме карактеру прича подсећа на скраћен и у жанру приче прерађен роман о лупежима, и као да не побуђује сумњу о свом релативно позном пореклу. Није искључена могућност да је, слично Бови Коруљевичу, она у Русију дошла с Балкана.<sup>3</sup>

Треба издвојити још један моменат. У прошлости је за руског човека, као и за православног Србина, било исто тако

---

<sup>3</sup> Тема обавезног плача за покојником одражена је и у народној анегдотској причици забележеној у Западној Бугарској (село Станњовци, Брезнишко). Једној жени је умро муж којег није волела, пошто је тукао и много мучио. Ипак, пошто је «било срамота да не вика на гробџт му» отишла је код сиромашне сусетке, дала јој торбу брашна и замолила је да ожали покојника. Сусетка је дошла на гроб и почела да нариче: «Море бџ би те онодела на гробџт да ти викам, ама дип ме е опела безсолница и безбрашница», в.: [Мартинов 1958, 638].

---

недопустиво да се покојник остави неоплакан као и да се не преда земљи. Није случајно што су се управо у два међусобно удаљена краја словенског света - на Северу Русије и у Србији до данас сачувала и нарицања и нарикаче. По народном схватању, и Шибарша, и хајдук, мирније савести одрубe своје ујаку (или другом хајдуку) главу, него да оставе његово тело без обавезног оплакивања.

Прво издање:

*Н. И. Толстой. Скрытый плач по покойнику.*  
Русско-сербская фольклорная параллель // Зборник  
Владимира Мошина, Београд 1977, 255-258.

## Списак скраћеница коришћених у библиографији

БАН	Българска академия на науките. София.
ИРЛИ	Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом). Секция фольклора. СПб.
ИРЯЗ	Институт русского языка РАН. М., Л.
РГО	Императорское Русское географическое общество. СПб.
САН(У)	Српска академија наука (и уметности). Београд.
АНУ БиН	Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
JAZU	Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb.
SAV	Slovenská Akademiya Vied. Bratislava.
БВ	Босанска вила (Bosanska vila). Сарајево 1886-1914, год. 1-29.
БЕз	Български език. София 1951-.
БФ	Български фолклор. Институт за фолклор БАН. София 1975-.
ВСЯ	Вопросы славянского языкознания. Институт славяноведения (и балканистики) АН СССР. М. 1954-1963, вып. 1-7.
ВЯ	Вопросы языкознания. Москва 1952-.
ГЕИ	Гласник Етнографског института САН. Београд 1952-.
ГЕМБ	Гласник етнографског музеја у Београду, 1926-.
ГЕМС	Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје 1960-.

---

ГЗМ	Гласник Земальског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву, 1888-; нова серија 1946-.
ГСНД	Гласник Скопског научног друштва, 1926-1940, књ. 1-21.
ЖС	Живая старина. Отделение этнографии РГО. СПб (Пг) 1890-1917.
ЗНМЧ	Зборник радова Народног музеја. Чачак 1969-1985, књ. 1-15.
ЗРГО	Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб (Пг) 1867-1917, т. 1-144.
ЗРЕИ	Зборник радова Етнографског института САНУ. Београд 1950-.
ИЕИМ	Известия на Етнографския институт с музей. БАН, София 1953-1975, кн. 1-16.
ИОЛЕАиЭ	Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Императорском Московском университете. Труды этнографического отдела. М. 1868-1913, кн. 1-18.
ИССФ	Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София 1905-1948, кн. 1-9.
МП	Македонски преглед. София 1924-1943, год. 1-13.
МФ	Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје 1968-.
ОЛА. МйИ	Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. М. 1965-.
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб. (Пг., М., Л.) 1841-
ПЭС	Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н. И. Толстой. М. 1983.
РА	Русский архив. М. 1863-1917.

- 
- РИБ Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб. (Пг., Л.) 1872-1927, т. 1-39.
- РН Родопски напредък. Станимака (затим Пловдив) 1903-1912, год. 1-9.
- РФВ Русский филологический вестник. Варшава 1879-1917, т. 1-78.
- СбМАЭ Сборник Музея антропологии и этнографии (Сборник Музея антропологии, археологии и этнографии). СПб. (Пг., Л.) 1900-1930, 1949-.
- СбНУ Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис), София 1889-.
- СБОРЯС Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб. (Пг., Л.) 1867-1928, т. 1-101.
- СБФ Славянский и балканский фольклор, М. 1971-. 1971 [вып. 1]; 1978 [вып. 2] Генезис. Архаика. Традиции; 1981 [вып. 3] Обряд. Текст; 1984 [вып. 4] Этногенетическая общность и типологические параллели; 1986 [вып. 5] Духовная культура Полесья на общеславянском фоне; 1989 [вып. 6] Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы; 1994 [вып. 7] Верования. Текст. Ритуал.
- СБЯ Славянское и балканское языкознание. М. 1975-. 1977 [вып. 4] Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста; 1986 [вып. 10] Проблемы диалектологии. Категория посессивности; 1993 [вып. 12] Структура малых фольклорных текстов.
- СЕЗБ Српски етнографски зборник. САН. Београд 1894-, књ. 1 [Серија] Живот и обичаји народни; [Серија] Расправе и грађа. 1934-.
- ССл Советское славяноведение (Славяноведение). Институт славяноведения (и балканистики) РАН (АН СССР) М. 1956-.

- 
- СХИФО                      Сборник Харьковского историко-филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете. Харьков 1886-1914, т. 1-21.
- СЭ                              Советская этнография. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М. 1931-1992.
- ТОДРЛ                        Труды Отдела древнерусской литературы. Институт (русской) литературы РАН (Пушкинский дом). СПб (Л., М., Л.) 1934-.
- ТСб                            Тракийски сборник. София 1928-1936, кн. 1-6.
- Художественный фольклор                      Художественный фольклор // Под ред. Ю. Соколова. М. 1926-1929. [вып. 1-5].
- ЧОИДР                        Чтения в Императорском Обществе историн и древностей российских при Московском университете. М. 1846-1848, кн. 1-23; 1858-1918, кн. 24-246.
- ЭО                              Этнографическое обозрение. М. 1889-1916, кн. 1-112.
- ЕPr                            Etnološki pregled. Beograd 1959-, br. 1-. (1974, br. 12 - Ljubljana).
- HDZb                        Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb 1965-.
- Lud                            Lud. Lwów 1895- (од 1945 г. - Wrocław; Kraków; Poznań).
- NU                            Narodna umjetnost. Zagreb 1962-.
- SN                            Slovenský národopis. Bratislava 1953-.
- ZNŽO                        Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb 1896-.
- ZWAK                        Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków 1877-1895, t. 1-18.

## Библиографија \*

- Аввакум 1960 — Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под. ред. Н. К. Гудзия. М. 1960.
- Авдеев 1959 — *А. Д. Авдеев*. Происхождение театра. Элементы театра в первобытно-общинном строе. М.; Л. 1959.
- Андреев 1929 — *Н. П. Андреев*. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л. 1929.
- Аничков 1914 — *Е. В. Аничков*. Язычество и Древняя Русь. СПб 1914.
- Аничков 1930 — *Е. В. Аничков*. Лепота, ружноћа и мода // *Годишњак Скопског филозофског факултета*. Скопље 1930, књ. 1, 155-168.
- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље (СЕЗБ 1971, књ. 83).
- Анучин 1890 — *Д. Анучин*. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда; Археолого-этнографический этюд. М. 1890 (*Древности. Труды Московского археологического общества*, т. 14).
- Арнаудов 1943; 1946 — *М. Арнаудов*. Български народни празници. София 1943; изд. 2. София 1946.
- Арнаудов 1971, 1972 — *М. Арнаудов*. Студии върху български обреди и легенди. София 1971, т. 1; 1972, т. 2.
- Архангельский словарь — Архангельский областной словарь / Под ред. О. Г. Гецовой, М. 1980-, вып. 1-.
- Архив киевск. — Архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Т. Рыльского АН УССР (АНУ). Киев.
- Архив полесский — Полесский архив (материалы экспедиции Института славяноведения и балканистики РАН под рук. Н. И.



- Толстого), који се чува у Институту славистике и балканистике РАН.
- Афанасьев 1957; 1985 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М. 1957; [исто М. 1985, т. 3].
- Ацић 1957 — П. Ацић, С. Милојевић. Риба у предању и симболици // ГЕМБ 1957, књ. 20, 198-202.
- Балов 1893 — А. В. Балов. Народный говор в Пошехонском уезде Ярославской губернии // ЖС 1893, вып. 4, 507-512.
- Беговић 1887 — Н. Беговић. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб 1887.
- Беларускі фальклор 1973 — Беларускі фальклор у сучасных записах: Брэсцкая вобласць. Мінск 1973.
- Белецкий 1923 — А. Белецкий. Старинный театр в России. М. 1923.
- Беляев 1863 — Сказка о Шибарше / Публикация и комментарий И. В. Беляева // РА 1863, № 5, 6, 444-451.
- Бердников 1869 — И. Бердников. О символических знаках и изображениях // Православный собеседник. Казань 1869, июнь.
- Бережков 1851 — Г. Бережков. Взгляд на Суготский уезд // Владимирские губернские ведомости, 1851, № 50, 338-341.
- Березовський 1962 — І. П. Березовський. Загадки. Київ 1962 / Серія: «Українська народна творчість».
- Бешлагіћ 1956 — Ш. Бешлагіћ. Ријетка врста надгробних споменика у Кумановском крају // ГЕМБ 1956, књ. 19, 257-272.
- Благојевић 1984 — Н. Благојевић. Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у Титовоужичком, Пожешком и Косјерићком крају // ГЕМБ 1984, књ. 48, 209-310.
- Богатырев 1971 — П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М. 1971.
- Богданович 1895 — А. Е. Богданович. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродна 1895.
- Болонев 1978 — Ф. Ф. Болонев. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск 1978.

- Бондаренко 1890 — *В. Бондаренко*. Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС 1890, вып. 1, 115-121.
- Бошковић 1962 — *М. Бошковић-Матић*. Народни обичаји // ГЕМБ 1962, књ. 25, 135-210.
- Брагина 1980 — *Н. А. Брагина*. Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области / Дипл. раб. МГУ 1980.
- Бродский 1957 — *Н. Л. Бродский*. «Евгений Онегин»: Роман А. С. Пушкина. Пособие для учителей средней школы. М. 1957.
- Брозович 1967 — *Д. Брозович*. Славянские стандартные языки и сравнительный метод // ВЯ 1967, № 1, 3-33.
- Бубало-Кордунаш 1931 — *М. Бубало-Кордунаш*. О сахрани мртваца на огулинском Кордуну // ГЕМБ 1931, књ. 6, 77-89.
- Будилович 1875 — *А. Будилович*. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб. 1875.
- Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский*. Пинчуки. Этнографический очерк. СПб. 1890 (ЗРГО 1890, т. 13, вып. 3).
- Бурнашев 1843-1944 — *В. Бурнашев*. Опыт терминологического словаря сельского хозяйства, фабричности, промыслов и быта народного. СПб. 1843-1844, т. 1, 2.
- Буслаев 1861 — *Ф. И. Буслаев*. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Кн. 1: Русская народная поэзия. СПб. 1861.
- Вакарелски 1929 — *Х. Вакарелски*. Из веществената култура на българите. 1: Рала // Известия на Етнографски музей в София 1929, т. 8/9, 95-108.
- Вакарелски 1935 — *Х. Вакарелски*. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. от Х. Вакарелски. София 1935 (ТСб, кн. 5).
- Василиев 1957 — *Ас. Василиев*. Изобразителни изкуства в странджанския край // Комплексна научна странджанска експедиция 1955. София 1957, 257-307.

- Василиев 1958 — *Ас. Василиев*. За изобразителните изкуства в Северозападна Българија // *Експедиција в Северозападна Българија 1956*. Софија 1958, 173-257.
- Василиев 1961 — *Ас. Василиев*. Художествени паметници и майстори образописци в някон селища на Кюстендилско, Трънско и Брезнишко // *Комплексни научни експедиции в Западна Българија (Трънско, Брезнишко и Кюстендилско)*. Софија 1961, 179-267.
- Василиев 1976 — *А. Василиев*. Ерминии. Технологија и иконографија. Софија 1976.
- Васильевић 1897 — *А. Васильевић*. Из народних празноверица у Сврљугу // *БВ 1897*, год. 12, 189.
- Белић 1925 — *М. Велић*. Обичаји и веровања из Јовца // *СЕЗБ 1925*, књ. 14, 389-391.
- Весенние праздници 1977 — *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. Конец XIX - начало XX вв.* М. 1977.
- Вечное солнце 1979 — *Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика (вторая половина XIX - начало XX века) / Составитель и комментатор С. Калмыков*. М. 1979.
- Виноградов 1947 — *В. В. Виноградов*. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке // *А. А. Шахматов. 1864-1920. Сборник статей и материалов*. М. Л. 1947, 339-364.
- Виноградова 1981 — *Л. Н. Виноградова*. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // *СБФ 1981*, 13-43.
- Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова*. Знамья календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колдования. М. 1982.
- Виноградова 1989 — *Л. Н. Виноградова*. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // *СБФ 1989*, 101-121.
- Волков 1910 — *Ф. К. Волков*. Старинные деревянные церкви на Воляни // *Материалы по этнографии России*. СПб 1910, т. 1, 21-44.

- Вольтер 1890 — Э. Вольтер. Литовские легенды // ЭО 1890, № 3, 139-148.
- Воронов 1972 — В. С. Воронов. О крестьянском искусстве. М. 1972.
- Востоков 1852 — А. Х. Востоков. Словарь церковнославянского языка. СПб 1852.
- Врчевић 1883 — В. Врчевић. Три главне народне свечаности: Божић, Крсно име и свадба. Панчево 1883.
- Всеволодский 1928 — В. Н. Всеволодский-Гернгросс. Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР, вып. 2, 235-248.
- Вукмановић 1962 — Ј. Вукмановић. Пролетни обичаји // Рад IX Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу, 1962, 259-272.
- Вуковић 1940 — Ј. Л. Вуковић. Акцент говора Пиве и Дробњака // Српски дијалектолошки зборник. Београд 1940, књ. 10, 185-417.
- Высоцкий 1948 — С. С. Высоцкий. Утрата среднего рода в говорах к западу от Москвы // Доклады и сообщения Института русского языка. М. 1948, вып. 1, 81-101.
- Гальковский 1916, 1913 — Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков 1916, т. 1; М. 1913, т. 2: Древнерусские слова и поучения направленные против остатков язычества в народе (Записки Московского археологического института, т. 18).
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси 1984, кн. 1, 2.
- Генчев 1973 — С. Генчев. Обичаят Герман в Добруджа // Векове. Двумесечно списание. Българско историческо дружество. София 1973, кн. 2, 31-38.
- Генчев 1974 — С. Генчев. Обичаи и обреди за дъжд // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София 1974, 345-351.

- Герасимов 1910 — М. К. Герасимов. Словарь уездного череповецкого говора (Новгородской губернии) СПб. 1910 (СБОРЯС, т. 87, № 3, 1-111).
- Голейзовский 1983 — Н. К. Голейзовский. Семантика новгородского тереологического орнамента // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. М. 1983.
- Городцов 1902 — В. А. Городцов. Слова из говора крестьян села Дубрович Рязанского уезда. 1902 / Ученый архив Всесоюзного географического общества в СПб., шифр. 33.1.32. Рукопись.
- Горький 1972 — М. Горький. Полное собрание сочинений. М. 1972, т. 15.
- Грбић 1925 — С. Грбић. Српска народна јела и пића из ср. Бољевачког // СЕЗБ 1925, књ. 32, 169-296.
- Грђић-Бјелокосић 1896 — Л. Грђић-Бјелокосић. Народна гатања // ГЗМ 1896, књ. 8.
- Гринченко 1895, 1896 — Б. Д. Гринченко. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов 1895-1896, вып. 1, 2.
- Грујић 1930 — Р. Грујић. Космоложки проблеми по нашим рукописима // Годишњак Скопског филозофског факултета 1930, књ. 1, 177-206.
- Гура 1978 — А. В. Гура. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // СБФ 1978, 159-189.
- Гура 1981, 1984 — А. В. Гура. Ласка (*mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 1. 2 // СБФ 1981, 121-138; 1984, 130-159.
- Гура и др. 1983 — А. В. Гура, О. А. Терновская, С. М. Толстая. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // ПЭС 49-153.
- Гусев 1974 — В. Е. Гусев. От обряда к народному театру (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л. 1974, 49-59.
- Гусев 1977 — В. Е. Гусев. Историки русского тетра. Л. 1977.

- Даль 1957; 1959 — В. Даль. Пословицы русского народа. М. 1957; [исто] М. 1959.
- Даничић 1975 — Ситнији списи Ђуре Даничића. Београд 1975, књ. 3: Описи ћириличких рукописа и издања текстова.
- Дзендзелевский 1972 — И. А. Дзендзелевский. Фразеология как материал для реконструкции (палеонтологии) утраченных лексем и их ареалов // Русское и славянское языкознание. М. 1972, 83-91.
- Дзендзелівський 1969 — Й. О. Дзендзелівський. З етнографічних записів про ткацтво // Studia Slavica. Budapest 1969, v. 15, 335-347.
- Дилакторский 1902 — П. А. Дилакторский. Словарь областного вологодского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Вологда 1902 / Словарная картотека ИРЯЗ РАН в СПб, шифр. № 35. Рукопись.
- Дмитрук 1927 — Н. Дмитрук. Голод на Україні, р. 121 // Етнографічний вісник. Київ 1927, кн. 4.
- Добровольский, 2-4 — В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник. СПб. 1893, ч. 2 [Крестинные песни. Свадебные песни. Смерть, похороны. Очерки семейных нравов] (ЗРГО, т. 23, вып. 1); СПб 1894, ч. 3 [Пословицы] (ЗРГО, т. 23, вып. 3); М. 1903, ч. 4 [Игрища, праздники, песни, детские игры и песни, духовные стихи] (ЗРГО, т. 27).
- Довженок 1990 — Літала сорока по зеленім гаю / Упор. Г. В. Довженок. Київ 1990.
- Довнар-Запольский 1895 — М. В. Довнар-Запольский. Песни пинчуков. Киев 1895.
- Дополнение к Опыту 1858 — Дополнение к Опыту областного великорусского словаря. СПб. 1858.
- Дробњаковић 1960 — Б. Дробњаковић. Етнологија народа Југославије. Београд 1960.
- Дучић 1931 — С. Дучић. Живот и обичаји племена Куча. Београд 1931 (СЕЗБ, књ. 48).
- Душанић 1954 — Св. Ст. Душанић. Вјеровања и обичаји у вези са убијеним курјаком // ГЕМБ 1954, књ. 17, 167-170.

- Дьяконова 1896 — *О. А. Дьяконова*. Село Соколово, Нолинского уезда, 1896 / Архив РАН в СПб. Рукопись.
- Борђевић Д. 1958 — *Др. М. Борђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд 1958 (СЕЗБ, књ. 70).
- Борђевић Д. 1985 — *Др. М. Борђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац 1985.
- Борђевић Т. 1931 — *Т. Борђевић*. Наш народни живот. Београд 1931, књ. 4.
- Борђевић Т. 1937-1939 — *Т. Борђевић*. Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // *Годишњаци Николе Чупића*. Београд 1937, књ. 46, 75-103; 1938, књ. 47, 153-191; 1939, књ. 48, 246-292.
- Борђевић Т. 1938а — *Т. Борђевић*. Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд 1938 (СЕЗБ, књ. 53).
- Борђевић Т. 1941 — *Т. Борђевић*. Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд 1941.
- Борђевић Т. 1958 — *Т. Борђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд 1958, књ. 1, 2 (СЕЗБ, књ. 71, 72).
- Елина 1962 — *В. Н. Елина*. Лексическая группа «названия людей» в архангельских и псковских говорах // *Слово в народных говорах Русского Севера*. Л. 1962, 68-85.
- Живков 1974 — *Т. И. Живков*. Българската коледарска благословия // *ИЕИМ*, 1974, кн. 15, 55-88.
- Журавлев 1978 — *А. Ф. Журавлев*. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // *СБФ* 1978, 71-94.
- Журавлев 1982 — *А. Ф. Журавлев*. Восточнославянская скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте / *Дисс. канд. филолог. наук*. М. 1982.
- Загадкі 1972 — *Загадкі*. Мінск 1972 / *Серија: «Беларуская народная творчасць»*.
- Захарьев 1918 — *Џ. Захариев*. Кюстендилско краище. София 1918 (СБНУ, кн. 32).
- Зеленин 1911 — *Д. К. Зеленин*. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. (Русские народные обычаи) // *ЖС* 1911, вып. 2, 1-20.

- Зеленин 1-3 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг. 1914, вып. 1; 1915, вып. 2; 1916, вып. 3.
- Зеленин 1916 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг. 1916.
- Зеленин 1926 — Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia*. Praha 1926, t. 5, sv. 2, 303-338.
- Зеленин 1934 — Д. К. Зеленин. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма. Л. 1934.
- Зеленин 1934а — Д. К. Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882-1932. Сб. статей. Л. 1934, 215-240.
- Земцовский 1975 — И. И. Земцовский. Мелодика календарных песен. Л. 1975.
- Зернова 1932 — А. Б. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ 1932, № 3, 15-52.
- Зечевић 1963 — С. Зечевић. Десна и лева страна у српском народном веровању // ГЕМБ 1963, књ. 26, 195-201.
- Зечевић 1966 — С. Зечевић. Игре нашег посмртног ритуала // Rad XI Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964. Zagreb 1966, 375-383.
- Зечевић 1971 — С. Зечевић. Народна веровања у Свињици // ЗРЕИ 1971, књ. 5, 89-99.
- Зечевић 1976 — С. Зечевић. Герман // ГЕМБ 1976, књ. 39-40, 249-263.
- Зечевић 1978 — С. Зечевић. Самртни обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ 1978, књ. 42, 383-398.
- Зечевић 1981 — С. Зечевић. Митска бића српских предања. Београд 1981.
- Зечевић 1982 — С. Зечевић. Култ мртвих код Срба. Београд 1982.
- Зимние праздники 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М. 1973.
- Золотарев 1964 — А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М. 1964.



- Иваницкий 1883-1889 — *Н. А. Иваницкий*. Материалы для словаря вологодского пародного говора (1883-1889) / Славяная картотека ИРЯЗ РАН в СПб, шифр № 42. Рукопись.
- Иванов А. 1901 — *А. И. Иванов*. Верованья крестьян Орловской губернии // ЭО 1901, № 4, 68-118.
- Иванов П. 1907 — *П. Иванов*. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков 1907 (СХИФО 1907, т. 17).
- Иванов, Топоров 1965 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семногические системы. Древний период. М. 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М. 1974.
- Иванов, Топоров 1982 — *Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянская мифология // Мифы народов мира. М. 1982, т. 2, 450-456.
- Ивашко 1969 — *Л. А. Ивашко*. Заметки по диалектной фразеологии // Вопросы теории и истории языка. Л. 1969.
- Ивашко 1981 — *Л. А. Ивашко*. Очерки русской диалектной фразеологии. Л. 1981.
- Ивлева 1974 — *Л. М. Ивлева*. Обряд. Игра. Тетр. (К проблеме типологии игровых явлений) // народный театр. Л. 1974, 20-35.
- Ильинский 1929 — *Г. А. Ильинский*. Златоструй А. Ф. Бычкова XI века. София 1929 / Серија: «Български старини», кн. 10.
- Илькевич 1841 — Галицки приповѣдки и загадки збрании Григорим Илькевичем. У Вѣдни 1841.
- Кагаров 1913 — *Е. Кагаров*. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб. 1913.
- Кагаров 1929 — *Е. Кагаров*. Што такое фольклор? // Художественный фольклор 1929, вып. 4, 5, 3-8.
- Каймаковић 1974 — *Р. Каймаковић*. Обичаји у вези са вуком код балканских народа // Рад XIV Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену. Београд 1974, 631-634.

- Караџић 1849; 1900; 1972 — В. С. Караџић. Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи. У Бечу 1849; [исто] Београд 1900; Београд 1972. \*
- Караџић 1853 — В. С. Караџић. Српске народне приповјетке. У Бечу 1853.
- Караџић 1935 — В. С. Караџић. Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Изд. 4. Београд 1935.
- Караџић 1953 — В. С. Караџић. Српске народне пјесме. Београд 1953, књ. 1.
- Карпатский атлас — С. Б. Бернштейн, В. М. Иллич-Свитыч, Г. П. Клепикова, Т. В. Попова, В. В. Усачева. Карпатский диалектологический атлас. М. 1967, т. 1: Тексты; т. 2: Карты.
- Карпов 1855 — И. И. Карпов. Краткий очерк простонародных слов, преимущественно Новоржевского, Опочецкого, Островского, Пороховского и Псковского уездов Псковской губернии и Осташковского Тверской. 1855 / Рукописный отдел Библиотеки РАН, шифр 17.10.16. Рукопись.
- Кепов 1936 — И. Кепов. Народнописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СБНУ 1936, кн. 17, 1-288.
- Кличкова 1960 — В. Кличкова. Божиќни обичаји во Скопска Котлина // ГЕМС 1960, кн. 1, 193-266.
- Ковалева 1976 — Р. М. Ковалева. Белорусские кустовые песни / Автореферат дисс. канд. филол. наук. Минск 1976.
- Ковачевић Ј. 1953 — Ј. Ковачевић. Средњовековна ношња балканских Словена. Београд 1953.
- Ковачевић К. 1887 — К. Ковачевић. Вучари // БВ 1887, год. 2, бр. 5.
- Ковачевић Р. 1978 — Р. Ковачевић. Без вукова и вучара // Политика, 8. XI 1978.
- Кокъяр 1960 — Дж. Кокъяр. История фольклористики в Европе. М. 1960.
- Колобов 1915 — И. В. Колобов. Русская свадьба Олонецкой губ. // ЖС 1915, вып. 1/2, 21-90.
- Колцуњак 1919 — Г. Колцуњак. Народні хрести в Коломиїщині // Материали до української етнології. Львів 1919, т. 19-20, 215-299 + XXI табл.

- Комарович 1936 — В. Л. Комарович. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М. 1936.
- Короленко 1954 — В. Г. Короленко. Собрание сочинений. М. 1954, т. 3.
- Косменко 1984 — А. П. Косменко. Народное изобразительное искусство вепсов. Л. 1984.
- Костић 1963 — П. Костић. Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млађег херцеговачког говора // ГЕМБ 1963, књ. 26, 67-92.
- Костић 1964 — П. Костић. Новогодишњи обичаји // ГЕМБ 1964, књ. 27, 401-420.
- Костић 1965-1966 — П. Костић. Новогодишњи обичаји у Ресави // ГЕМБ 1965-1966, књ. 28/29, 191-217.
- Костић 1968/1969 — П. Костић. Годишњо обичаји у Неготинској Крајини // ГЕМБ 1968/1969, књ. 31-32, 363-396.
- Костић 1978 — П. Костић. Годишњи обичаји у околини Зајечара // ГЕМБ 1978, књ. 42, 399-441.
- Костић 1984 — П. Костић. Годишњи обичаји у Титовоужичком, Пожешком и Косјерићком крају // ГЕМБ 1984, књ. 48, 311-339.
- Костов 1971 — К. Костов. Наследен ли е от праславянско време днешният славянски пословичен израз *от птиче мляко?* // БЕЗ 1971, год. 21, кн. 2-3, 255-259.
- Костоловский 1903 — И. В. Костоловский. Мечь за обиду // ЭО 1903, № 2, 115-116.
- Костоловский 1909 — И. В. Костоловский. К поверьям о поясе крестьян Ярославской губернии // ЭО 1909, № 1, 48-50.
- Крачковский 1873 — Ю. Ф. Крачковский. Быт западно-русского селянина. М. 1874 (ЧОИДР 1873, кн. 4).
- Кузеля 1914, 1915 — З. Кузеля. Посијине і забави при мерці в українськїм похороннїм обрядї // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів 1914, т. 121; 1915, т. 122.
- Куликовский, 1890 — Г. И. Куликовский. Похоронные обряды // ЭО 1890, № 1, 44-60.

- Куликовский, 1898 — *Г. И. Куликовский*. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб. 1898.
- Кулишић 1940 — *Ш. Кулишић*. Народна веровања и мањи обичаји из Босанске Крајине // Етнологија. Скопље 1940, св. 1, 51-55.
- Кулишић и др. 1970 — *Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, М. Пантелић*. Српски митолошки речник. Београд 1970.
- Кульжинский 1899 — *С. К. Кульжинский*. Описание коллекции народных писанок. М. 1899, вып. 1 (Лубенский музей Е. Н. Скаржинской. Этнографический отдел).
- Кушнер 1951 — *П. И. Кушнер*. Этнические территории и этнические границы. М. 1951.
- Лаврентьевская лет. — Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Л. 1926, т. 1.
- Левина 1928 — *И. М. Левина*. Кукольные игры в свадьбу и «метище» // Крестьянское искусство СССР, вып. 2, 201-234.
- Лернер 1913 — *Н. О. Лернер*. Заметки о Пушкине // Пушкин и его современники: материалы и исследования. СПб. 1913, вып. 16.
- Лисенко 1875 — *М. Лисенко*. Молодици. Збірник танків та веснянок. Київ 1875.
- Луканин 1856 — *А. Луканин*. Сборник простонародных слов, употребляемых в Пермском, Кунгурском, Осинском, Оханском, Солнкамском и Чердынском уездах Пермской губернии. 19856 // Словарная картотека ИРЯЗ РАН в СПб. Рукопись.
- Мавродинова 1969 — *Л. Мавродинова*. Св. Теодор - развитие и особенности на иконографския му тип в средновековната живопис // Известия на Института за изкуствознание. София 1969, кн. 8, 33-52.
- Магницкий 1877 — *В. Магницкий*. Песни крестьян села Беловоложского Чебоксарского уезда Казанской губернии. Казань 1877.
- Макаренко 1913 — *А. Макаренко*. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб. 1913 (ЗРГО, т. 36).

- Макаров 1848 — *М. Макаров*. Опыт русского простонародного словотолковника. Б/м., б. г. [посебан отисак из ЧОИДР 1848].
- Максимов А. 1927 — *А. Н. Максимов*. Паханье реки // Труды Этнографо-археологического музея 1-го МГУ. М. 1927, вып. 3, 15-20.
- Максимов С. 1891; 1899; 1955 — *С. Максимов*. Крылатые слова. СПб. 1891; изд. 2. М. 1899; изд. 3. М. 1955.
- Максимов С. 1899а — *С. Максимов*. Нечистая сила. СПб. 1999.
- Малинка 1902 — *А. Н. Малинка*. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов 1902.
- Малыхин 1861 — *П. Малыхин*. Город Нижнедевиц и его уезд // Воронежский литературный сборник. Воронеж 1861, вып. 1.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София 1914 (СБНУ, кп. 28).
- Маркович 1972 — *П. Маркович*. Українські писанки Східної Словаччини. Пряшев 1972 (Науковий збірник Музею української культури в Свиднику).
- Мартинов 1958 — *А. П. Мартинов*. Народпописни материали от Граово // СБНУ 1958, кн. 49.
- Маслова 1978 — *Г. С. Маслова*. Орнамент русской народной вышивки. М. 1978.
- Машкин 1862 — *А. С. Машкин*. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник РГО. СПб. 1862.
- Мейе 1938 — *А. Мейе*. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л. 1938.
- Мейе 1954 — *А. Мейе*. Сравнительный метод в историческом языкознании. М. 1954.
- Мельников 1956 — *П. И. Мельников (А. Печерский)*. В лесах. М. 1956, т. 1, 2.
- Метлинский 1854 — *А. Л. Метлинский*. Народные южнорусские песни. Киев 1854.
- Мијатовић М. 1909 — *М. Мијатовић*. Народна медицина Срба селѧа у Левчу и Темнићу // СЕЗБ 1909, књ. 8, 259-482.

- Мијатовић С., Бушетић Т. 1925 — С. М. Мијатовић, Т. М. Бушетић. Технички радови Срба селяка у Левчу и Темнићу. Различита грађа за народни живот и обичаје // СЕЗБ 1925, књ. 32, 1-168.
- Мијатовић С. 1928 — С. М. Мијатовић. Занати и еснафи у Расини. Београд 1928 (СЕЗБ 42).
- Милићевић 1894; 1984 — М. Ђ. Милићевић. Живот Срба селяка. Београд 1894 (СЕЗБ 1); [исто] Београд 1984 / Библиотека «Баштина», књ. 10.
- Миллер 1910 — А. А. Миллер. Из поездки по Абхазији в 1910 г. // Материјали по етнографији России. СПб. 1910, т. 1, 61-80.
- Милосављевић 1913 — С. М. Милосављевић. Српски народни обичаји из среза Хомољског // СЕЗБ 1913, књ. 19, 1-442.
- Минцлов — С. Г. Минцлов. Под шум дубов. Берлин б. г.
- Миодраговић 1914 — Ј. Миодраговић. Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд 1914.
- Мићовић 1952 — Љ. Мићовић. Живот и обичаји Поповаца. Београд 1952. (СЕЗБ 65).
- Митрофанова 1968 — В. В. Митрофанова. Загадки. Л. 1968 / Серија: «Памятники русского фольклора».
- Михельсон 1, 2 — М. И. Михельсон. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. СПб. б. г., т. 1, 2.
- Младеновић 1954 — О. Младеновић. Народне игре на Беле Покладе у Великој Иванчи // ГЕМБ 1954, књ. 17.
- Мокиенко 1973 — В. М. Мокиенко. Историческая фразеология: этнография или лингвистика? // ВЯ 1973, № 2, 21-34.
- Мочалова 1985 — В. В. Мочалова. Мир наизнанку. М. 1985.
- Народная гравюра 1976 — Народная гравюра и фольклор в России XVII-XVIII вв. М. 1976.
- Народны театр 1983 — Народны театр. Мінск 1983 / Серија: «Беларуская народная творчасць».
- Нидерле 1924 — Ј. Нидерле. Быт и культура древних славян. Прага 1924.

- Никифоров 1928 — *А. И. Никифоров*. К вопросу о морфологическом изучении народной сказки // Статьи по славянской филологии и русской словестности. Л. 1928, 173-178 (СБОРЯС, т. 101, № 3).
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья. Витебск 1897.
- Николић 1961 — *В. Николић*. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // ГЕИ 1961, књ. 9, 10, 113-137.
- Николић-Стојанчевић 1974 — *В. Николић-Стојанчевић*. Врањско Поморавље. Етнолошка испитивања. Београд 1974 (СЕЗБ 86).
- Николова-Гълъбова 1968 — *Ж. Николова-Гълъбова, К. Гълъбов*. Българско-немски фразеологичен речник. София 1968.
- Німчук 1980 — *В. В. Німчук*. Староукраїнська лексикографія в її зв'язках з російською та білоруською. Київ 1980.
- Носович 1870 — *И. И. Носович*. Словарь белорусского наречия. СПб. 1870.
- Нушић 1902 — *Б. Нушић*. Косово, опис земље и народа. Нови Сад 1902, св. 1.
- Ончуков 1908 — *Н. Е. Ончуков*. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.). СПб. 1908 (ЗРГО, т. 33).
- Опыт 1852 — Опыт областного великорусского словаря. СПб. 1852.
- Павловић Ј. 1921 — *Ј. М. Павловић*. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији. Београд 1921 (СЕЗБ 22).
- Павловић Ј. 1929 — *Ј. М. Павловић*. Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања). Београд 1929.
- Павловић М. 1939 — *М. Павловић*. Говор Сретечке Жупе. Београд 1939.
- Памятники 1908 — Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI-XV вв.) // РИБ, изд. 2. СПб 1908, т. 6.
- Петровић 1932 — *П. Ж. Петровић*. Опасивање црква // ГЕМБ 1932, књ. 7, 110-112.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи. \* Београд 1948 (СЕЗБ 58).
- Петровић 1960 — *П. Ж. Петровић*. Мотив људских очију код балканских Словена // ГЕМБ 1960, књ. 22, 23, 33-56.

- Пећо 1925 — *Ј. Пећо*. Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ 1925, књ. 32, 359-386.
- Плотникова 1982 — *А. А. Плотникова*. Сербскохорватска календарно-обрядова терминологија в сопоставлении с русской (на материале святочного цикла) / Дипл. раб. МГУ 1982.
- Плотникова 1993 — *А. А. Плотникова*. Об одном новогоднем обряде у сербов // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М. 1993, 134-142.
- Подвысоцкий 1885 — *А. О. Подвысоцкий*. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб. 1885.
- Покровский 1887 — *Е. А. Покровский*. Детские игры преимущественно русские. М. 1887.
- Потанин 1864 — *Г. Н. Потанин*. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // *Этнографический сборник РГО 1864*, вып. 6, 1-154.
- Потебня 1860; 1989а — *А. А. Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков 1860; [исто] // *А. А. Потебня*. Слово и миф. М. 1989, 285-378.
- Потебня 1865 — *А. А. Потебня*. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды // *ЧОИДР 1865*, кн. 2, 1-84.
- Потебня 1868 — *А. А. Потебня*. Переправа через реку, как представление брака // *Древности*. М. 1868, ноябрь-декабрь, 254-266.
- Потебня 18810 — *А. А. Потебня*. Этимологические заметки // *РФВ 1881*, т. 5, № 1, 143-155.
- Потебня 1881а — *А. А. Потебня*. К истории звуков русского языка. Этимологические и другие заметки, Варшава 1881 [посебан отисак из РФВ 1880].
- Потебня 1883, 1887 — *А. А. Потебня*. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава 1883, т. 1; 1887, т. 2.
- Потебня 1914 — *А. А. Потебня*. Из лекций по теории словесности. Басня; пословица; поговорка. Харьков 1914.



- Потебня 1976 — А. А. Потебня. Эстетика и поэтика. М. 1976.
- Потебня 1989 — А. А. Потебня. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // А. А. Потебня. Слово и миф. М. 1989, 379-444.
- Примитив 1983 — Примитив и его место в художественной культуре нового и новейшего времени. М. 1983.
- Пришвин 1931 — М. Пришвин. Собрание сочинений. М., Л. 1931, т. 3.
- Пришвина 1984 — В. Пришвина. Путь к слову. М. 1984.
- Пропп 1928 — В. Я. Пропп. Морфология сказки. Л. 1928.
- Пропп 1946 — В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1946.
- Псковский словарь — Псковский областной словарь с историческими данными. Л. 1967-.
- Раденковић 1981 — Љ. Раденковић. О значењу једног сакралног текста о конопљи или лану код словенских и балканских народа // Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд 1981, књ. 11, 207-217.
- Радојичић 1953 — Ђ. Сп. Радојичић. Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима // Јужнословенски филолог. Београд 1953/54, књ. 20.
- Радојичић 1962 — Ђ. Сп. Радојичић. Развојни лук старе српске књижевности. Текстови и коментар. Нови Сад 1962.
- Радосављевић 1899 — М. М. Радосављевић. Приложак народној педагогици и веровању // БВ, 1899, год. 14.
- Радченко 1888 — З. Радченко. Гомельские народные песни // ЗРГО 1888, т. 13, вып. 2.
- Ровинский 1901, 1905 — П. Ровинский. Черногорія в ея прошлом и настоящем. СПб. 1901, т. 2, ч. 2 (СБОРЯС 1901, т. 69, № 1); 1905, т. 2, ч. 3 (СБОРЯС, т. 80, № 2).
- Русић 1934 — Б. Русић. Још нешто о опасивању цркава - манастира и мртваца // ГЕМБ 1934, књ. 9, 95-99.
- Русские сказки 1971 — Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI-XVII века). Л. 1971.

- Савковић 1987 — Д. Савковић. Етнографске карактеристике Крушевачког краја // Етнолошке свеске. Београд 1987, књ. 8, 217-225.
- Савушкина 1976 — Н. И. Савушкина. Русский народный театр. М. 1976.
- Садовников 1959 — Д. Н. Садовников. Загадки русского народа. М. 1959.
- Саскевич 1983 — Н. А. Саскевич. Легенда о каменном кресте // Полесье и этногенез славян. М. 1983, 145-147.
- Сахаров 1849 — И. Сахаров. Сказания русского народа. СПб. 1849, т. 2, кн. 7: Русская народная годовщина.
- Седакова И. 1984 — И. А. Седакова. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар / Дисс. канд. филолог. наук. М. 1984.
- Седакова О. 1983 — О. А. Седакова. Материалы к описанию полесского погребального обряда // ПЭС, 246-262.
- Седакова О. 1983а — О. А. Седакова. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян) / Дисс. канд. филолог. наук. М. 1983.
- Седов 1979 — В. В. Седов. Происхождение и ранняя история славян. М. 1979.
- Селиванов 1886 — А. Селиванов. Этнографические очерки Воронежской губернии: Народные приметы и поверья // Воронежский юбилейный сборник. Воронеж 1886, т. 2, 69-115.
- Сержпутувский 1906 — А. К. Сержпутувский. Памўорак // ЖС 1906, вып. 4, 75-76.
- Сержпутоўскі 1930 — А. К. Сержпутоўскі. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшukoў. Мінск 1930 (Беларуская этнографія ў досьледах і матер'ялах, кн. 7).
- Симина — Г.Я. Симина. Этнографические материалы с Пинеги. Рукопись.
- Словарь старожильческих говоров — Словарь русских старожильческих говоров средней части бассейна р. Оби. Томск 1964-1967, т. 1-3.
- Смирнов 1912 — С. Смирнов. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки) // ЧОИДР 1912, т. 242, кн.3. Приложение к кн.: С. Смирнов.

- Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М. 1913.
- Соколов 1926 — Ю. М. Соколов. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор 1926, вып. 1, 5-29.
- Соколов 1941 — Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М. 1941.
- Соколова 1979 — В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. XIX - начало XX в. М. 1979.
- Соссюр 1977 — Ф. Соссюр. Курс общей лингвистики // Ф. Соссюр. Труды по языкознанию. М. 1977, 31-285.
- Сперанский 1899 — М. Сперанский. Из истории отреченной литературы. II. Третьяки. СПб. 1899 (Памятники древней письменности и искусства, т. 131).
- Сировска 1975 — Л. Сировска. Некоји драмски елементи в обичајот василица в село Лисиче (Титоввелешко) // МФ 1975, год. 7, бр. 15-16, 363-367.
- Срезневский 1866 — И. И. Срезневский. Сообщения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. XXI - XXX // Записки Имп. Академии наук. СПб. 1866, т. 9, кн. 2.
- Срезневский 1-3 — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб. 1893-1912, т. 1-3.
- Стаменова 1982 — Ж. Стаменова. Кукери и сувакари. Софиа 1982.
- Стоялов 1901 — А. П. Стоилов. Молба за дъжд // СбНУ 1901, кн. 18, 641-652.
- Строгова 1987 — В. П. Строгова. Этнографические материалы из Новгородской области. 1987. Рукопись.
- Съезд славистов 1987 — IX Международный съезд славистов. Материалы дискуссии. Фольклористика. Историческая проблематика. Круглые столы. Киев 1987, 10-13.
- Сэпир 1934 — Э. Сэпир. Язык. М.; Л. 1934.
- Тановић 1927 — С. Тановић. Српски народни обичаји у Бевђелијској кази. Београд 1927 (СЕЗ6 40).

- Тановић 1955-1957 — С. Тановић. Народна ора у околини Бевђелије // ГЕИ 1955-1957, књ. 4-6, 261-302.
- Танцовальні пісні 1970 — Танцовальні пісні. Київ 1970 / Сербія: «Українська народна творчість».
- Терновская 1975 — О. А. Терновская. Понятие диалекта и принципы классификации славянских диалектов // ССл 1975, № 5, 47-58.
- Терновская 1977 — О. А. Терновская. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // СБЯ 1977, 77-130.
- Тимофеев 1962 — З. П. Тимофеев. Материалы для областного словаря Зауралья. Шадринск 1962. / Словарная картотека ИРЯЗ РАН в СПб. Рукопись.
- Тихоницкая 1938 — Н. Н. Тихоницкая. Русская народная игра «Просо сеяля» // Советская этнография. Сб. статей. М.; Л. 1938, сб. 1, 145-166.
- Тодоров 1972 — Е. Тодоров. Древнефракийское наследие в болгарском фольклоре. София 1972.
- Токарев 1959 — С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М. 1959, 2-75.
- Толстая 1984 — С. М. Толстая. Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд 1984, књ. 14, 237-247.
- Толстая 1986 — С. М. Толстая. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // СБФ 1986, 22-27.
- Толстая 1986а — С. М. Толстая. Паханье реки // СБФ 1986, 18-22.
- Толстая 1986б — С. М. Толстая. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д-И // СБЯ 1986, 98-131.
- Толстая 1986в — С. М. Толстая. Солнце играет // СБФ 1986, 8-11.
- Толстая 1989 — С. М. Толстая. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // СБФ 1989, 215-229.

- Толстая 1994 — С. М. Толстая. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ 1994, 111-129.
- Толстой А. 1948 — А. Н. Толстой. Полн. собр. соч. М. 1948, т. 12.
- Толстой 1965 — Н. И. Толстой. Из географии славянских слов: 3. *правый - левый*; 4. *хорохориться*; 5. *класть* // ОЛА. МИИ 1965, 133-147.
- Толстой 1968 — Н. И. Толстой. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. 1968, 339-365.
- Толстой 1972 — Н. И. Толстой. Rutheno-serbica // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск 1972, 270-274.
- Толстой 1973 — Н. И. Толстой. О реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. 1973, 272-293.
- Толстой 1973а — Н. И. Толстой. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. М. 1973, 50-55.
- Толстой 1974 — Н. И. Толстой. Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? // *Σημειωτική*. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). Тарту 1974, 27-32.
- Толстой 1976а — Н. И. Толстой. Плакать на цветы. Этнолингвистическая заметка // Русская речь. М. 1976, № 4, 27-30.
- Толстой 1976б — Н. И. Толстой. Из географии славянских слов. 8. *Радуга* // ОЛА. МИИ 1976, 22-76.
- Толстой 1977 — Н. И. Толстой. Уз проблем словенских лексичких изоглоса. Српскохрватска лексика у општесловенском оквиру // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд 1977, књ. 6, св 1, 113-121.
- Толстой 1977а — Н. И. Толстой. Заметки по славянской фразеологии: *Здрав као риба* // Zbornik radova povodom 70. godišnjice života akademika Jovana Vukovića. ANU BiH. Posebna izdanja, knj. XXXIV. Sarajevo 1977, knj. 6, 397-405.

- Толстой 1977б — *Н. И. Толстой*. О соотношении центрального и маргинальных ареалов с современной Славии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. М. 1977, 37-56.
- Толстой 1979а — *Н. И. Толстой*. Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство. М. 1979, 308-326.
- Толстой 1981 — *Н. И. Толстой*. О некоторых этнолингвистических наблюдениях А. А. Потебни // Потебнянські читання. Київ 1981, 68-81.
- Толстой 1982 — *Н. И. Толстой*. Из «граматики» славянских обрядов // *Энциклопедія. Труды по знаковым системам. 15: Типология культуры и взаимное воздействие культур*. Тарту 1982, 57-71.
- Толстой 1982а — *Н. И. Толстой*. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М. 1982, т. 60, № 5, 397-405.
- Толстой 1983б — *Н. И. Толстой*. Полесье и его значение для славянской ареалогии // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М. 1983, 6-8.
- Толстой 1986 — *Н. И. Толстой*. Невестка стала в поле тополем («тополей») // СБФ, 1986, 39-44.
- Толстой 1987 — *Н. И. Толстой*. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый - левый, мужской - женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М. 1987, 169-183.
- Толстой 1987а — *Н. И. Толстой*. Из славянских этнокультурных древностей. 1. Оползание и опоясывание храма // *Энциклопедія. Труды по знаковым системам. 20: Символ в системе культуры*. Тарту 1987.
- Толстой 1988 — *Н. И. Толстой*. История и структура славянских литературных языков. М. 1988.

- Толстой 1988а — *Н. И. Толстой*. Славянская фразеология sub specie этнографии // *Z problemów frazeologii i słowiańskiej*. Warszawa 1988, t. 4, 15-25.
- Толстой 1989 — *Н. И. Толстой*. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // *СБФ* 1989, 7-22.
- Толстой 1993 — *Н. И. Толстой*. Заметки по славянской демонологии. 4. Чемер 'злой дух, черт' // *Вопросы теории и истории языка*. Сб. статей к 100-летию со дня рожд. Б. А. Ларина. СПб 1993, 124-130.
- Толстой 1994а — *Н. И. Толстой*. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // *СБФ* 1994, 139-167.
- Толстые 1974 — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // *Этнологікѣ*. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). Тарту 1974. 42-45.
- Толстые 1978а — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // *Славянское языкознание*. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. 1978, 346-385.
- Толстые 1978б — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // *СБФ* 1978, 95-130.
- Толстые 1981 — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // *Русский фольклор*. Поэтика русского фольклора. Л. 1981, 87-98.
- Толстые 1981а — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // *СБФ* 1981, 44-120.
- Толстые 1984 — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. Теоретические проблемы « реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Ответы на вопросы. // *СЭ* 1984, № 4, 74-79.
- Толстые 1988 — *С. М. Толстая, Н. И. Толстой*. Народная этимология и структура славянского ритуального текста //

Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М. 1988, 250-264.

- Томић 1957 — П. Томић. Бојење и шарање јаја // ГЕМБ 1957, књ. 20, 5-70.
- Топорков 1986 — А. Л. Топорков. Домашня утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX - начало XX в.) / Дисс. канд. истор. наук. Л. 1986.
- Тројановић 1911 — С. Тројановић. Главни српски жртвени обичаји // СЕЗБ 1911, књ. 17, 1-238.
- Тројановић 1925 — С. Тројановић. Психофизичко истраживање српског народа поглавито без речи. Београд 1925 (СЕЗБ 52).
- Тројановић 1930 — С. Тројановић. Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд 1930 (СЕЗБ 45).
- Трубицына 1983 — Г. И. Трубицына. Нить и ее обрядовые функции // Полесье и этногенез славян. М. 1983, 113-114.
- Тураўскі слоўник — Тураўскі слоўник. Мінск 1982-, т. 1-.
- Українські танці — Українські народні танці. Київ 1962.
- Уорф 1960 — Б. Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. М. 1960, вып. 1, 135-168.
- Успенский Б. 1973 — Б. А. Успенский. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту 1973, 137-145.
- Успенский Б. 1982 — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М. 1982.
- Филиповић 1939 — М. С. Филиповић. Обичаји и веровања у Скопској Котлини. Београд 1939 (СЕЗБ 54).
- Филиповић 1949 — М. С. Филиповић. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд 1949 (СЕЗБ 61).
- Филиповић 1950 — М. С. Филиповић. Трачки коњаник. Нови Сад 1950.
- Филиповић 1955 — М. С. Филиповић. Белешке о народном животу и обичајима на Гласинцу // ГЗМ 1955, књ. 10, 117-136.
- Филиповић 1967 — М. С. Филиповић. Различита етнолошка грађа. Београд 1967 (СЕЗБ 80).



- Филиповић 1972 — *М. С. Филиповић*. Таковци (етнолошка посматрања). Београд 1972 (СЕЗБ 84).
- Филиповић, Томић 1955 — *М. С. Филиповић, П. Томић*. Горња Пчиња. Београд 1955 (СЕЗБ 68).
- Фразеологический словарь 1967 — Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А. И. Молоткова. М. 1967.
- Франко 1898 — *И. Франко*. Людові віруваня на Підгірю // Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка. Львів 1898, т. 5, 160-218.
- Франко 1907, 1909 — *И. Франко*. Галицько-руські народні приповідки. Львів 1907, т. 2, вып. 1 (Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка, т. 24); 1909, т. 3, вып. 1 (Етнографічний збірник Наукового товариства ім. Шевченка, т. 27).
- Фрэзер 1931 — *Дж. Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., Л. 1931, вып. 1.
- Чернышев 1898 — *В. И. Чернышев*. Из боровского просторечья (словарь). Слова мешковского говора. 1898 / Словарная картотека ИРЯЗ РАН в СПб. Рукопись.
- Чистов 1983 — *К. В. Чистов*. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Международный съезд славистов. М. 1983, 143-169.
- Читая 1828 — *Г. С. Читая*. Этнографическая экспедиция в Агдулахский район // Вестник музея Грузии. Тбилиси 1928, т. 4.
- Чичеров 1957 — *В. И. Чичеров*. Зимний период русского земледельческого календаря XVI XIX веков. М. 1957.
- Чубинский 1872 — Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб 1872, т. 3: Народный дневник.
- Чурсин 1957 — *Г. Ф. Чурсин*. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми 1957.

- Цивьян 1977 — Т. В. Цивьян. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // СБб 1977, 305-317.
- Шайкевич 1960 — А. б. Шайкевич. Слова со значением «правый» и «левый». Опыт сопоставительного анализа // Ученые записки 1-ого Московского гос. пед. ин-та иностранных языков. М. 1960, т. 23, 55-74.
- Шапкарев 1968 — К. А. Шапкарев. Сборник от български народни умотворения. София 1968, т. 1: Обредни песни. Народни обичаи.
- Шаталава 1968 — Л. Ф. Шаталава. Назва «божай кароўки» (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // 3 жыцця роднага слова. Мінск 1968, 166-178.
- Шатэрнік 1929 — М. В. Шатэрнік. Краёвы слоўнік Чэрвеншчыны. Менск 1929.
- Шахматов 1916 — А. А. Шахматов. Введение в курс истории русского языка. Пг. 1916.
- Шейн архив — П. В. Шейн. Архивные материалы / Архив РАН. СПб., ф. 104, оп. 1, ед. хр. 344.
- Шейн 1 - 3 — П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб. 1887, 1890, т. 1, 2: Бытовая и семейная жизнь в обрядах и песнях; 1893, т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч.; 1902, т. 3: Описание жилища, одежды, пища, заклятий; препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д.
- Шейн 1898 - 1900 — П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб 1898, 1900, т. 1, вып. 2 [продолжающаяся пагинация и сквозная нумерация текстов в обоих выпусках].
- Широцкий 1908 — К. Широцкий. Надгробні хрести на Україні // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів 1908, т. 82, 10-29.

- Шкарић 1939 — М. Ф. Шкарић. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором. Београд 1939 (СЕЗб књ. 54, 1-275).
- Шневајс 1929 — Е. Шневајс. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Скопље 1929, књ. 5, 263-282.
- Шпет 1927 — Г. Г. Шпет. Внутренняя форма слова. М. 1927.
- Шпет 1989 — Г. Г. Шпет. Сочинення. М. 1989.
- Шрадер 1913 — О. Шрадер. Индоевропейцы. СПб. 1913.
- Щапов Я. 1978 — Я. Н. Щапов. Свадебная сцена на крыше сундука XVII в. // Древняя Русь и славяне. М. 1978.
- Юдахин 1965 — К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М. 1965.
- Юрчанка 1972 — Г. Ф. Юрчанка. I коціца і валіцца. Мінск 1972.
- Юрчанка 1974 — Г. Ф. Юрчанка. I сячэ і паліць. Мінск 1974.
- Юрчанка 1977 — Г. Ф. Юрчанка. Слова за слова. Мінск 1977.
- Якушкин 1896 — Е. Якушкин. Материалы для словаря народного языка в Ярославской губернии. Ярославль 1896.
- Янкоўскі 1959 — Ф. Янкоўскі. Дialeктны слоўнік. Мінск 1959, вып. 1.
- Янкоўскі 1962 — Ф. Янкоўскі. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеологізмы. Мінск 1962.
- Bartmiński 1988 — J. Bartmiński. Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji // Konotacja / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin 1988, 169-183.
- Basanavičius 1970 — J. Basanavičius. Rinkiniai raštai. Vilnius 1970.
- Benedict 1939 — R. Benedict. Obituary of Edward Sapir // American Anthropologist 1939, v. 41, 465-477.
- Benveniste 1954 — E. Benveniste. Problèmes sémantiques de la reconstruction // Word 1954, vol. 10, i 2/3, 251-264.
- Bešlagić 1971 — S. Bešlagić. Stećci: kataloško-topografski pregled. Sarajevo 1971.
- Biegeleisen 1927 — H. Biegeleisen. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów 1927.

- Bošković-Stulli 1973 — *M. Bošković-Stulli*. O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima // Umjetnost riječi. Zagreb 1973, god. 17, br. 3/4.
- Bratanić 1939 — *B. Bratanić*. Oraće sprave u Hrvata. Oblici, nazivlje, raširenje. Zagreb 1939.
- Bratanić 1951 — *B. Bratanić*. Uz problem doseljenja Južnih Slavena // Zbornik radova Filološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb 1951, 221-250.
- Bulat 1932 — *P. Bulat*. Pogled u slovensku botaničku mitologiju. Zagreb 1932.
- Chevalier 1973 — *J. Chevalier, A. Cheerbrant*. Dictionnaire des symboles. 9 éd. Paris 1973.
- Cienkowski 1972 — *W. Cienkowski*. Teoria etymologii ludowej. Warszawa 1972.
- Čerbuliėnas и др. 1970 — *K. Čerbuliėnas, F. Bielinskis, K. Šešelgis*. Lietuvių liaudies menas. Mažoji architektura. Vilnius 1970, kn. 1.
- Čulinović-Konstantinović 1963 — *V. Čulinović-Konstantinović*. Dodole i prporuše. Narodni običaji za prizivanje kiše // NU 1963, knj.2, 73-95.
- Daničić 1872 — *Đ. Daničić*. Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskog iz Jerusalima u Studenicu igumanu Spiridonu // Starine. Zagreb 1872, knj. 4, 230-231.
- Daukantas 1976 — *S. Daukantas*. Raštai / Teksta paruošė B. Vanagienė. Vilnius 1976, t. 1.
- Dragičević 1907 — *T. Dragičević*. Narodne praznovjerice // ГЗМ 1907, књ. 19, 311-333, 489-497.
- Dundulienė 1972 — *P. Dundulienė*. Lietuvių pavasario šventės // LTSR Aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija. XII. Vilnius 1972.
- Etnološki atlas — Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s komentarima. Zagreb 1989, sv. 1.
- Federowski 1897, 1935 — *M. Federowski*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków 1897, t. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Warszawa 1935, t. 4: Przysłowia.
- Filipović 1969 — *M. S. Filipović*. Majeвица s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba. Sarajevo 1969 (Djela ANU BiH, knj. 34, Odjel. društ. nauka, knj. 19).

- Filipović 1969a — *M. S. Filipović*. Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo 1969 (ANU BiH. Građa, knj. 16. Odjel. društ. nauka, knj. 12).
- Filipović 1969b — *M. S. Filipović*. Narodna pesma i narodni život // EPr, 1969, br. 8/9, 37-49.
- Fischer 1921 — *A. Fischer*. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów 1921.
- Freudenreich 1958 — *A. Freudenreich*. Narod gradi. Razlikovanja umjetnog od narodnog graditeljstva // Рад конгреса фолклориста Југославије у Зајечару и Неготину 1958. Београд 1960, 281-286.
- Gavazzi 1951 — *M. Gavazzi*. Pogrebne saonice // Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951. Београд 1951, 238-243.
- Gavazzi 1975 — *M. Gavazzi*. Pisanice u Jugoslaviji. Zagreb 1975.
- Gavazzi 1978 — *M. Gavazzi*. Areali tradicijske kulture Jugoistočne Evrope // *M. Gavazzi*. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude. Etnološke studije i prilozi. Zagreb 1978, 184-194.
- Hećimović 1985. — *M. Hećimović-Seselja*. Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa. Zagreb 1985.
- Kajmaković 1961 — *R. Kajmaković*. Maskirani ophodi // GZM 1961, knj. 15/16, 229-231.
- Karwicka 1982 — *T. Karwicka, J. Cherek*. Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej. Toruń 1982.
- Kolberg 19, 31, 32, 42, 49 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań 1961-1985, t. 1-60 [t. 19: Kieleckie, cz. 2, 1963; t. 31: Pokucie, cz. 3, 1963; t. 32: Obrazy etnograficzne. Pokucie, cz. 4, 1962; t. 42: Mazowsze, cz. 7, 1970; t. 49: Sanockie - Krośnierskie, cz. 1, 1974].
- Kosyłowic 1980 — *J. η Cz. Kosyłowic*. Kukułka // Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny. Wrocław 1980, 145-158.
- Kowalska 1985 — *A. Kowalska-Lewicka*. Wierzenia i zwyczaje związane ze śmiercią // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1985, 53-90.

- Krawczyk 1989 — *A. Krawczyk*. Język źródłem widzy o człowieku // *Etnolingwistyka*, pod red. J. Bartmińskiego. Lublin 1989, t. 2, 29-38.
- Krstić 1984 — *B. Krstić*. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd 1984.
- Krzyżanowski 1958-1960 — *J. Krzyżanowski*. Mądrzej głowie dość dwie słowie. Warszawa 1958, t. 1; 1960, t. 2.
- Lovretić 1897-1902 — *J. Lovretić*. Otok. Narodni život i običaji // *ZNŽO* 1897, knj. 2: 91-459; 1902, knj. 7, sv. 1, 57-206.
- Machek 1968 — *V. Machek*. Etymologický slovník jazyka českého. 2. dopln. vyd. Praha 1968.
- Mansikka 1922; 1967 — *V. J. Mansikka*. Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsinki 1922; 2. Aufl. 1967.
- Marković 1940 — *T. Marković*. Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // *Etnografska istraživanja i građa*. Zagreb 1940, knj. 2, 5-86.
- Martel 1938 — *A. Martel*. La langue polonaise dans les pays ruthénes. Ukraine et Russie Blanche 1569-1667. Lille 1938.
- Mazurkiewicz 1988 — *M. Mazurkiewicz*. Kamieci piorunowy w polszyźnie i kulturze ludowej // *Język a kultura*. Wrocław 1988, 251-262.
- Miklosich 1862-1865 — *Fr. Miklosich*. Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae 1862-1865.
- Miličević 1967-1968 — *J. Miličević*. Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj Krajini // *NU*, 1967/1968, knj. 5/6, 433-511.
- Moszyński 1-3 — *K. Moszyński*. Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków 1934-1936, zes. 1-3.
- Möderndorfer 1948, 1946 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Celje 1946, t. 5: Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha; 1948, t. 2: Prazniki.
- Nodilo 1981 — *N. Nodilo*. Stara vjera Srba i Hrvata. Split 1981.
- Novaković 1884 — *S. Novaković*. Apokrifi iz štampanili zbornika Božidara Vukovića // *Starine*. Zagreb 1884, knj. 16, 57-66.
- Otwinowska 1974 — *B. Otwinowska*. Język - naród - kultura. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1974.

- Pavlica 1960 — *J. Pavlica*. Frazeološki slovar v petih jezikih. Ljubljana 1960.
- Popowska-Taborska 1986 — *H. Popowska-Taborska*. Problematyka centrum i periferii obszaru etnicznego w świetle archaizmów i innowacji dialektalnych (na podstawie analizy obszaru polskiego)—// *Acta Univ. Lodz. Folia ling.* 1986, vol. 12, 171-180.
- Povijest 1978 — *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb 1978, t. 1: Usmena i pučka književnost.
- Rajković 1973 — *Z. Rajković*. Narodni običaji okolice Donje Stubice // *NU* 1973, knj. 10, 153-216
- Skok 1957 — *P. Skok*. O etimologijskom rječniku hrvatskoga ili srpskoga jezika // *Filologija*. Zagreb 1957, knj. 1, 7-12.
- Sobotka 1879 — *P. Sobotka*. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrah slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha 1879.
- Stojković 1934 — *M. Stojković*. Pojas // *ZNŽO* 1934, knj. 29, sv. 2.
- Sychta 1-7 — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk 1967-1976, t. 1-7.
- Szydłowska-Ceglowa 1963 — *B. Szydłowska-Ceglowa*. Materialna kultura ludowa drewian połabskich w świetle poszukiwań słownikowych // *Lud* 1963, t. 48, 19-256.
- Tomeš 1979 — *J. Tomeš*. České a slovenské masopustní običaje a jejich mezinárodní obmeny // *Masopustní tradice*. Brno 1979, 37-51.
- Vlahović 1972 — *P. Vlahović*. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd 1972.
- Vukanović 1986 — *T. Vukanović*. Srbi na Kosovu. Vranje 1986, t. 2.
- Wenzel 1965 — *M. Wenzel*. Ukrasni motivi na stećcima. Sarajevo 1965.
- Zaorálek 1963 — *J. Zaorálek*. Lidová rčení. Praha 1963.
- Zečević 1973 — *S. Zečević*. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica 1973.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé hvěle v životě lidu českého. Praha 1950.

## Погледи Никите И. Толстоја на словенску народну культуру

*Све научно стваралаштво Н. И. Толстоја прожето је вером у Реч - не ону која, налазећи се у "тесним границама бића", умире, слично пчелама у опустелој кошници, него у живу реч, која ствара чуда и која јесте највећа вредност.*

Владимир Н. Топоров<sup>1</sup>

Никита И. Толстој један је од водећих слависта у свету. Иза њега стоји богато научно искуство и препознатљиво методолошко усмерење које следе многи млађи истраживачи. Написао је и објавио преко 300 научних радова. Члан је више националних академија наука (укључујући и САНУ), док у хијерархији Руске академије наука заузима високо место (члан је њеног председништва, председник је Научног савета за фолклор итд.). Уредник је часописа "Вопросы языкознания", једног од најугледнијих лингвистичких часописа, затим серије зборника под називом "Славянский и балканский фольклор"; покретач је и руководилац израде капиталног дела словенске културе у више томова, под називом "Этнолингвистический словарь славянских древностей".<sup>2</sup> Његовом заслугом обновљен

---

<sup>1</sup> В. Топоров. К семидесятилетию Н. И. Толстого // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого, Москва 1993, стр. 6.

<sup>2</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого, т. 1, "Международные отношения", Москва 1995.



је познати руски часопис "Живая старина", чији је он сада главни уредник. Дуги низ година ради и као професор Московског државног универзитета (МГУ) и као руководица научних пројеката у Институту славистике и балканистике у Москви. Године 1993. Руска академија наука издала је јубиларни зборник у његову част - *Philologia slavica*,<sup>3</sup> у коме су објављени пригодни радови више десетина слависта света. Исте године објављена је као посебна књига и његова био-библиографија.<sup>4</sup>

Поред научних, "славистичких" веза са српском културом Н. И. Толстој је везан за Србију и по месту рођења. Наиме, он је рођен у Вршцу (1923. године) у породици руског грофа, тада емигранта, Иље И. Толстоја, унука великог руског писца Лава Толстоја. Те године проведене у Србији (до 1944.) и те како су значајне за његову каснију научну делатност. Скоро да нема његовог значајнијег рада а да он није базиран и на подацима српске културе или писмености. У области славистике и културологије у новије време нико није у тој мери афирмисао српску народну културу у Русији, као академик Толстој. Поред тога, као професор усмерио је више десетина млађих истраживача према српској култури и језику, па ће такав утицај далеко надмашити његов век.

Основна научна интересовања Н. И. Толстоја у првом периоду његовог рада била су: а) језик старе словенске писмености и б) словенска дијалектологија. Касније се његова занимања проширују на истраживање језичког контекста, односно културе у којој језичке чињенице добијају своје значење. Он долази до сазнања да се без етнографије не могу ваљано проучавати значења језика, јер се она ослањају на древне народне представе до којих се може доћи једино познавањем

---

<sup>3</sup> *Philologia slavica*. К 70-летији академика Н. И. Толстого, РАН, Отделение литературы и языка. Отделение истории, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1993.

<sup>4</sup> Никита Ильич Толстой. РАН. Материалы к библиографии ученых, Серия литературы и языка, вып. 23, Составитель Л. В. Шутько, Москва 1993.

етнографских чињеница. Запажања из дијалектологије - да свака лексема има територијално распрострањење и да се зависно од тога њено значење проширује или сужава, он преноси и на област митологије, залажући се за стварање "дијалектологије" словенске митологије, као неопходног корака ка њеној свеобухватној реконструкцији. Значи, пре него што се расправља о прасловенском и индоевропском стању неких митолошких чињеница оне прво треба да буду сагледане у локалном контексту, и то на основу детаљно анализираних етнографских грађа. У том смислу он је представник *ретроспективног* истраживања словенске митологије и по тој оријентацији близак му је Борис А. Успенски, као и група млађих руских истраживача. Нешто друкчије усмерење је код В. В. Иванова и В. Н. Топорова, који углавном реконструишу моделе културе полазећи од старијег стања ка новом. То своје усмерење Толстој је исказао теренским истраживањем једне области на западу Белорусије и Украјине (Пољесје), где је годинама са својим студентима и сарадницима детаљно скупљао етнографско-лингвистичку грађу.<sup>5</sup> Многе примере из те области он је касније упоређивао са српским и другим словенским примерима.

Истраживачки поступак који примењује Н. И. Толстој има више фаза. Најчешће полази од неког занимљивог примера који на најбољи начин илуструје проблем који ће бити предмет његовог истраживања. По правилу то мора бити језичка или ритуална јединица која се може дефинисати као *текст*, или бар као минимум текста (што је случај код фразеологизама), а никако једна лексема без јасног фолклорно-етнографског контекста. После следи стрпљиво прикупљање варијантних

---

<sup>5</sup> О високим дometима тих истраживања најбоље сведоче два зборника, припремљена на грађи из ове области: Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Ответственный редактор Н. И. Толстой, Москва 1983; Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Ответственный редактор Н. И. Толстой, Москва 1986.

облика тог текста по концентричним круговима, држећи се принципа језичке сродности. За сваки такав пример дато је географско одређење. Поређењем низа примера долази се до инваријантних облика у којима он уочава синтагматске и парадигматске везе. Оваква схема истраживања примењена је у његовим радовима као што су: "Архаични ритуал дијалог",<sup>6</sup> "Опход и опасивање цркве"<sup>7</sup> итд. У првом поменутом раду скупљено је око 180 примера језичке формуле дијалогског типа у различитим обредним контекстима. Они су тематски разврстани у десет група, од којих се бар за пет може рећи да имају општесловенско распрострањење (скривање иза обредног хлеба, претња воћкама да роде, задржавање живине да носи јаја кући, магијско лечење, истеривање инсеката). Запажена је и инваријантна структура овог магијског текста, коју чине три елемента: а) питање, б) одговор, в) закључак (исказивање жеље). Постојан елеменат обреда јесте и присуство неке *преграде* која дели учеснике дијалога. Најстарија посведочена преграда јесте обредни *хлеб*, што је описано у једној хроници о балтијским Словенима из XII века. И у овом раду српска традиција има привилегован положај. Скоро половина свих примера потиче са српског простора. На крају овог рада дате су неке несловенске паралеле, чиме је указано да овај прасловенски текст потиче још из времена индоевропске заједнице народа. После неколико година Н. И. Толстој поново се вратио овој теми, јер се у његовом "архиву" накупило још око 80 варијаната поменутог обредног текста-дијалога.<sup>8</sup> Навођење већег броја варијаната значајно је због могућности откривања "бочних" веза са другим обредним радњама, као и правила

<sup>6</sup> Н. И. Толстој. Фрагмент славјанског језичества: архаический ритуал-диалог, Славјанский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели, Москва 1984, стр. 5 - 72.

<sup>7</sup> Рад је заступљен у овој књизи.

<sup>8</sup> Н. И. Толстој. Еще раз о славјанском ритуальном диалоге // Славјанское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. Москва 1993, стр. 82 - 110.

њихових трансформација. Он се иначе, после неког времена, враћао и другим темама о којима је раније писао. То говори да он своја истраживања на неки начин сматра отвореним и да се она могу допуњавати по ширини (навођењем других варијантних облика), и по дубини (проналажењем парадигматских веза за поједине елементе анализираниог текста). Тако је 1981. године објавио опширан текст о заштити од града у Драгачеву и другим српским зонама (заједно са Светланом Толстој), да би се 1994. године поново вратио на то питање, али сада у ужем облику - он само разматра везу "облаци - говеда" и "киша - млеко".<sup>9</sup> Да би боље сагледао семантичку везу између говеда и облака, он разматра низ позиција у другим обредним и фолклорним текстовима где се јављају говеда, да би затим реконструисану представу о њима поново вратио у анализирани текст. Своју значајну допуну има и његова студија "Животни магијски круг", која је први пут објављена 1992, а са допуном 1994. године.<sup>10</sup> Основу овог истраживања представља структура и значење широко распрострањеног словенског обредног текста о "мучењу" конопље или лана.

Реконструкција древне словенске културе путем повезивања етнографских и језичких чињеница и указивање на њихов однос и просторно распрострањење путем картографирања може се према Н. И. Толстоју сместити и у оквир лингвистике, и то њеног посебног правца *етнолингвистике*. Њен предмет би била "жива старина". Она би изучавала савремену грађу, али би увек уочавала историјски след факата. Није необично његово залагање да се култура, посебно митологија, изучава филолошким и лингвистичким методама. Најзначајније резултате у изучавању поменутих области у Ру-

<sup>9</sup> Н. И. Толстој. Еще раз о теме "тучи - говяда, дождь - молоко" // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. Москва 1994, стр. 3 - 16.

<sup>10</sup> Н. И. Толстој. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. Москва 1994, стр. 139 - 168.

сији, и шире постигли су научници с филолошким образовањем. Они су имали поузданије методе, боље су уочили природу фолклорне чињенице, разрадили методологију истраживања семантике текста и, што је врло важно, у великој мери су били поштеђени превеликог утицаја идеолошког фактора. Док су неке друге науке нудиле дескриптивизам и историцизам као једини свој истраживачки домет, руским филололозима су то били само спољни и нужни оквири да се неко истраживање спроведе. Занимљиво је у неколико реченица приказати и програмски текст Н. И. Толстоја "Проблеми реконструкције старословенске духовне културе", чије методолошке поставке заслужују пажњу. Још на почетку овога текста аутор се залаже да се питање реконструкције словенске културе повеже са питањем етногенезе Словена, инсистирајући да се у тим истраживањима уз археологију и лингвистику уведу и етнографија и фолклор. Он разликује *унутрашњу* реконструкцију од *спољашње* - прва се обавља у границама породице словенских народа и њихових култура, ослањањем на типолошку анализу. Друга излази ван тих граница, али остаје у оквиру чињеница сродних култура - балтијске, германске, иранске итд. Подстакнут поступцима неких етнографа који су вршили компарације с несродним и врло удаљеним културама, он се јасно оградајује од тога, назвавши такве приступе неправилним и недопустивим. Предност археолошке грађе у односу на лингвистичку и фолклорно-етнографску јесте у томе што она у неизмењеном облику долази из много ранијег периода људске историје. Мада је језичка грађа касно забележена и била је подложна сталним променама, она је задржала *системски* карактер, који омогућује поуздану дубинску реконструкцију путем типолошке анализе дијахронијски усмерене. Неопходност компаративног приступа потиче из природе развојног значења језичких чињеница, пошто је у неким крајевима боље сачувано старије стање, а у другим је дошло до иновација. Да би се сагледала њихова дијахронијска слика, треба применити археолошки приступ у њиховом скупљању и регионалном картографирању, те издвајању разликовних карактеристика по културним зонама. Тако би на путу свеопште реконструкције словенске културе прво била

створена "дијалектологија" духовне културе (фолклора, митологије). Ареално истраживање, које се може спровести и паралелним посматрањем различитих изолинија - *изоглоса* (које приказују језичку грађу), *изопрагма* (које се односе на материјалну културу), *изодокса* (које се односе на духовну културу) може открити историјску повезаност појединих културних зона и дати значајне резултате по питању етногенезе Словена.

Није сва етнографско-фолклорна грађа од истог значаја за реконструкцију народних представа, истиче Н. И. Толстој. Примарни значај имају веровања која регулишу религијско-митолошко понашање човека, док је усмено народно стваралаштво секундарни извор. У том смислу он се слаже с нашим етнологом Миленком Филиповићем, који је оценио да су већи успех постигли истраживачи који су елементе усменог стваралаштва објашњавали на основу етнографске грађе, а много мањи они који су полазили од народних песама као доказа за познавање народног живота.

У својим истраживањима Н. И. Толстој ослања се и на теоријско-методолошка достигнућа Гартуско-московске семиотичке школе, у чији се рад он нешто касније укључио. У том погледу он разрађује опис *обрета* као *текста*, уочавајући у невербалном понашању синтагматске везе и комбинације, које по симболичком значењу одговарају вербално посведоченом тексту. Са таквим су усмерењем следећи његови радови: *О "граматици" словенских обрета; Обилажење и опасивање цркава, Превртање предмета у словенском погребном обреду, "Плакање на Цвети"* итд. У овим и другим радовима Толстој уочава повезаност значења која могу бити реализована на различитим кодовима - предметном, акционалном и вербалном.

У овом зборнику заступљени су радови који су значајни за српског читаоца. Са жаљењем констатујемо да због ограниченог обима књиге нису могли ући значајни радови академика Толстоја, као што су: *Заштита од града* у

Драгачеву,<sup>11</sup> Још једном о теми "облаци - говеда, киша - млеко", Магијски обреди и веровања везани с јужнословенским "једномесечићима" и "једноданцима",<sup>12</sup> те његове анализе фразеологизама *Здрав као риба*, *Пијан као земља*<sup>13</sup> итд.<sup>14</sup>

Неопходно је поменути да је изванредни сарадник Никити Толстоју његова супруга Светлана М. Толстој, иначе руководилац сектора духовне културе у Институту славистике и балканистике РАН у Москви. Она је с њим и коаутор радова: *Заштита од града у Драгачеву*, *Изазивање кише у Пољесју*, *О задацима етнолингвистичког изучавања Пољесја*. Самостално је објавила више значајних радова, као што су: *Народни календар Пољесја*, *Варијативност формалне структуре обреда - Купала и Марена*, *Терминологија обреда и веровања као извор реконструкције древне духовне културе*, *Рачунање и вредновање дана недеље*.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Овај рад је писан заједно са Светланом Толстој и један његов део је преведен и објављен у часопису "Повеља": *Никита и Светлана Толстој*. Забелешке из словенског паганства. Заштита од града у Драгачеву и другим српским зонама, "Повеља", бр. 1, Краљево 1985, стр. 6-17; бр. 2-3, стр. 3-12.

<sup>12</sup> Н. И. Толстој. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими "одномесечниками" и "однодневниками" // *Малые формы фольклора*. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. Москва 1995, стр. 144 - 165.

<sup>13</sup> Н. И. Толстој. *Здрав као риба; Пјан, как земля, Язык и народная культура*. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике, "Индрик", Москва 1995, стр. 405 - 417.

<sup>14</sup> Два рада Н. И. Толстоја у преводу на српски језик, која нису у овој књизи, објављена су у часопису "Расковник": *Никита И. Толстој*. Неколико напомена о словенској демонологији. 1. Откуда разни ђаволи // "Расковник", IХ, Београд 1982, бр. 31, стр. 103-108; Митолошко у словенској народној поезији: између два бора (јела) // "Расковник", XX, 1994, бр. 75-76, стр. 57-66.

<sup>15</sup> Овај рад је преведен и објављен и код нас: *Светлана Толстој*. О међусобном односу хришћанског и народног календара код Словена:

Објављивањем књиге Н. И. Толстоја српска култура добија поуздано дело које тумачи и њене најдубље корене. У исто време ова ће књига подстицајно деловати, на будуће истраживаче митске прошлости и усмеравати их на сигурнији пут.

\* \* \*

У време превођења одабраних студија Н. И. Толстоја на српски језик објављен је у Москви зборник његових изабраних радова из области словенске митологије и етнолингвистике, под насловом: *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, "Индрик", Москва 1995. Пошто је аутор вршио измене у неким својим радовима за то издање, преводи за ову књигу упоређени су са тим издањем, док је редослед текстова остао различит.

У овој књизи радови су груписани у две целине - прва има теоријско-методолошко усмерење и названа је *Језик и култура*, док се у другој преваходно анализирају обреди као текстовне целине и она је названа *Језик обреда*.

Др Љубинко Раденковић



# Садржај

## I. Језик и култура

Проблеми реконструкције старе словенске духовне културе.....	7
Етнолингвистика у кругу хуманистичких дисциплина.....	31
Језик и култура .....	47
Етнолингвистички аспекти словенске фразеологије.....	63
О реконструкцији прасловенске фразеологије .....	75
Бинарне опозиције типа <i>десни - леви, мушки - женски</i> .....	101

## II. Обредни језик

Из «граматике» словенских обреда.....	123
Секундарна функција обредног симбола .....	141
Опход и опасивање цркве .....	161
Изазивање кише .....	189
Антропоморфни надгробни споменици .....	205

---

Елементи народног театра у јужнословенским божићним обредима.....	213
Балканословенски обреди: структура и географија.....	225
Мрежа .....	253
Очи и вид покојника .....	265
Превртање предмета у словенском погребном обреду.....	289
Живота магијски круг.....	301
Скривени плач за покојником .....	315
<i>Списак скраћеница.....</i>	<i>321</i>
<i>Библиографија.....</i>	<i>325</i>
<i>Љ. Раденковић: Погледи Никите И. Толстоја на сло венску народну културу.....</i>	<i>357</i>

*Никита Иљич Толстој*  
**ЈЕЗИК СЛОВЕНСКЕ КУЛТУРЕ**

Прво издање 1995.

Избор и поговор др Љубинко Раденковић

За издавача Божидар Марковић, директор

Редакција

др Веселин Илић, Добривоје Јевтић, Тихомир Нешић

Уредник др Веселин Илић

Преводилац Људмила Јоксимовић

Рецензенти

др Веселин Илић, др Љубинко Раденковић

Лектор Славољуб Ивановић

Компјутерска обрада

Вања Станишић

Штампа Просвета, Ниш

Тираж 1000 примерака

ISBN 86-7455-232-3

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

930.85 (=81)

**ТОЛСТОЈ, Никита Илич**

Језик словенске културе / Никита Илич  
Толстој ; [избор и поговор Љубинко  
Раденковић ; преводаца Јљудмила  
Јоксимовић], — [1. изд.]. — Ниш : Просвета,  
1995 (Ниш : Просвета). — 356 стр. ; 24 см. —  
(Библиотека Словенски свет)

Тираж 1000. — Погледи Никите И. Толстоја  
на словенску народну културу: стр. 357—365.  
— Библиографија: стр. 325—356.

ISBN 86—7455—232—3

39 (=81) 929:801 Толстој Н. И. 016:39 (=81)  
016:930.85 (=81)

а) Толстој, Никита Илич (1923—) —  
Етнографија б) Етнографија — Словени ц)  
Култура — Словени д) Етнографија —  
Словени — Библиографије е) Култура —  
Словени — Библиографије  
ИД = 40937996

200-



ISBN 86-7455-232-3