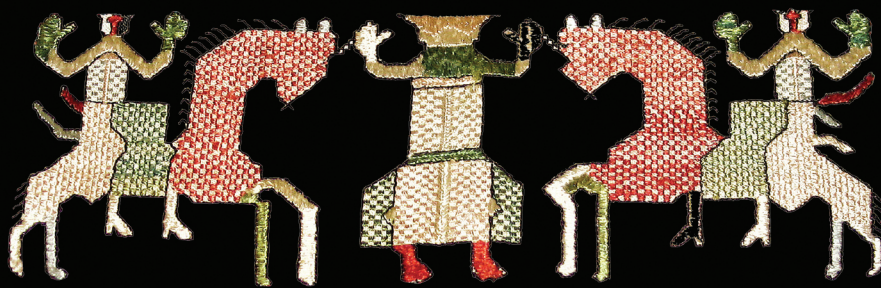


# НАРОДНА КУЛТУРА СРБА

## ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА



НАРОДНА КУЛТУРА СРБА  
ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES  
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
SPECIAL EDITIONS 127

# SERBIAN FOLK CULTURE BETWEEN EAST AND WEST

EDITED BY  
LJUBINKO RADENKOVIĆ

Editor-in-Chief  
DUŠAN T. BATAKOVIĆ  
Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE 2014

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 127

# СРПСКА НАРОДНА КУЛТУРА ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА

УРЕДНИК  
ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ

Одговорни уредник  
ДУШАН Т. БАТАКОВИЋ  
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД 2014

*Рецензији*  
Академик Никола Тасић  
Др Снежана Петровић

ISBN 978-86-7179-086-4

Зборник се објављује у оквиру рада на пројекту Балканолошког института САНУ „Народна култура Срба између Истока и Запада“, № 177022, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, као дисеминација резултата истраживања.

## САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ .....	7
<b>Љубинко Раденковић:</b> Јужнословенска народна демонологија између Истока и Запада .....	9
Ljubinko Radenković: South Slavic Folk Demonology Between East and West .....	41
<b>Милош Луковић:</b> Сточарска привреда као чинилац обликовања народне културе Срба .....	43
Miloš Luković: Livestock Husbandry as a Factor in the Shaping of Serb Folk Culture .....	68
<b>Дејан Ајдачић:</b> О концепту части као високе врлине у словенским језицима .....	69
Dejan Ajdačić: On the Concept of Honour as a High Virtue in Slavic Languages .....	76
<b>Људмила Поповић:</b> Стереотип странца у украјинском, руском и српском фолклору .....	77
Ljudmila Popović: The Foreigner Stereotype in Ukrainian, Russian and Serbian Folklore .....	112
<b>Жарко Требјешанин:</b> Стереотип детета у српском језику ..	113
Žarko Trebješanin: Child Stereotype in Serbian Language .....	129
<b>Бојан Јовановић:</b> Посмртна казна у традицији Срба .....	131
Bojan Jovanović: Postmortem Punishment in the Serb Tradition	138

<b>Гордана Благојевић</b> : Византијско појање и родни идентитет у Србији и Грчкој. Женски глас између божанске икономије и људске економије . . . . .	139
Gordana Blagojević: Byzantine Chanting and Gender Identity. Comparative Study of Contemporary Circumstances in Serbia and Greece: Female Voice between divine Oiconomia and human Economy . . . . .	156

### ПРИЛОГ

БИБЛИОГРАФИЈЕ НАУЧНИХ И СТРУЧНИХ РАДОВА САРАДНИКА НА ПРОЈЕКТУ „НАРОДНА КУЛТУРА СРБА ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА“ ЗА ПЕРИОД 2011–2014 . . . . .	157
<b>Љубинко Раденковић</b> . . . . .	159
<b>Милош Луковић</b> . . . . .	165
<b>Дејан Ајдачић</b> . . . . .	169
<b>Људмила Поповић</b> . . . . .	173
<b>Жарко Требјешанин</b> . . . . .	177
<b>Бојан Јовановић</b> . . . . .	181
<b>Гордана Благојевић</b> . . . . .	185

## УВОДНА РЕЧ

Овај зборник радова представља приказивање резултата истраживања на заједничком пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“, а након четири године рада на њему. Пројекат се остварује у Балканолошком институту САНУ у Београду, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. На њему је ангажовано 7 сарадника, од којих су: др Љубинко Раденковић, руководиоца пројекта, др Бојан Јовановић и др Милош Луковић из Балканолошког института САНУ, др Гордана Благојевић из Етнографског института САНУ, др Људмила Поповић с Филолошког факултета Универзитета у Београду, др Жарко Требјешанин с Факултета за специјалну едукацију и рехабилитацију Универзитета у Београду и др Дејан Ајдачић с Универзитета у Кијеву.

Досадашње четворогодишње истраживање народне културе на поменутом пројекту резултирало је објављивањем око 270 радова у разним научним и стручним публикацијама. Од тога, 70 радова, већине сарадника на пројекту, објављено је у иностраним публикацијама и на страним језицима (енглески, руски, украјински, пољски, словеначки, чешки, грчки, турски); појавило се и 15 посебних издања (монографија или сабраних радова) и приређено је 9 нових књига. Пошто се квалитет научног рада верификује и у оквиру учешћа у раду међународних научних скупова, већина сарадника на пројекту, за последње четири године, поднела је реферате на 40 научних скупова у земљама Европе и Азије (Аустрија, Белорусија, Грузија, Грчка, Јапан, Немачка, Пољска, Румунија, Русија, Словенија, Украјина и Чешка). Сви појединачни резултати, како у објављеним радовима, тако и у поднетим рефератима на научним скуповима приказани су у другом делу ове књиге. До краја 2015. године, када се завршава пројектни период, очекује се привођење крају још неколико већих радова.

У оквиру рада на пројекту, 2011. године у Србији је организован међународни научни симпозијум са темом „Заједничко у словенском фолклору“. Уз активно учешће свих сарадника на пројекту, на овом симпозијуму своје реферате је поднело и 18 истакнутих слависта из десетак европских земаља и Јапана. Зборник реферата с овог скупа објављен је у Балканолошком институту САНУ (Посебна издања 117, Београд 2012 – 435 страна).



Циљ овог зборника је да путем парцијалних истраживања укаже на значај неких области народне културе Срба и да покаже културне везе балканских и словенских народа. Зависно од научних преокупација сарадника зборника, овде је разматрано више питања: оријентални и западно-европски утицаји на народну демонологију Јужних Словена, утицај сточарске привреде на формирање културних појмова и институција, слика странца у фолклору неких словенских народа, част као вредност у словенским језицима, стереотип детета у српској култури, институција казне за преступе, која траје и после смрти кажњеника и женско певање у српским и грчким православним храмовима. Радови су разврстани по принципу од општег према посебном.

Свакако да једна мала група истраживача, различитих теоријско-методолошких усмерења, не може у оквиру једног зборника радова целовито приказати и протумачити српску народну културу у словенском и балканском контексту. За то је потребно организовати знатно већи колектив, с јасно подељеним областима истраживања, а које заједно дају једну целину. То је свакако неопходно узети у обзир у избору тема за будућа истраживања, јер народна култура, као и језик, чине основу идентитета једног народа.

*Уредник*

ISBN 978-86-7179-086-4, (2014), p. (9–42)

УДК: 398.41(=163)

2-169(=163)

Љубинко Раденковић

## ЈУЖНОСЛОВЕНСКА НАРОДНА ДЕМОНОЛОГИЈА ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА<sup>1</sup>

За разумевање сложене слике народне демонологије или „ниже митологије“ Јужних Словена, неопходно је узимати у обзир факта, како из култура њима сродних народа, тако и култура несловенских народа с којима су они били у дужем контакту. У овом раду ће бити речи о позајмљеницама из других језика и култура, које су постале саставни део народне демонологије јужнословенских народа.

Током петовековне владавине Турака над балканским Словенима, у њихов митолошки систем ушли су неки оријентални називи за митолошка бића, као што су: *аждаха/аждаја*, *дев/див*, *ѿери/ѿари*, *Арај*, *цин*, *ѿалас`м/ѿаласон*, *сајбија*, *караконѿула*, *шајѿан/шејѿан*, те неки локални називи вампира, вештице и приказа. Романски утицаји ишли су из два правца – из италијанских градова на Јадрану (*striga/štriga*, *lorko/orko*, *drakun*, *tintilin*, *macaruo*, *banadant*, *farca*, *linčeza*, *gigant*) и далеко мање од романизованог старобалканског становништва – Дачана и Арумуна (*ѿркуљши*, *морој*). Ране позајмице за митолошка бића, које се сматрају латинизмима у словенским језицима јесу *русалка* и *сѿрига* (хрв. слов. *štriga*, пољ. *strzyga*) „вештица“. Најстарија позајмица из грчког језика, која је ушла и у све европске језике јесте *демон*, гр. *δαίμων*. У македонско-бугарском фолклору среће се и змијолико чудовиште – *ламја*, гр. *λαμια*; код Македонаца још и *сѿиѿија*, гр. *στοιχειο*. Германских позајмица има највише код Словенаца, где су посведочени називи митолошких бића: *lintver* (змај), *berkmandeljc* (дух рудника), *coprnica* (вештица), *Pehtra* (зимски календарски демон), *Ajdje* (дивовски народ), *škrat* (горски дух, ђаво), итд. Позајмице из мађарског распрострањене су на северу Војводине и код Срба и Хрвата у Мађарској: *šarkanj* (змај), *taltoš/tatoš* (шаман, врач); *grabancijaš* (путујући одрпанац који наводи град), *bosorka* (вештица).

*Кључне речи:* митологија, народна демонологија, Јужни Словени, називи митолошких бића, позајмице

<sup>1</sup> Рад представља део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“ (177022), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Шири контекст за тумачење српских митолошких бића и мотива из демонолошких предања чине одговарајуће представе код других словенских народа, а за дубинску анализу могу се узети у обзир и чињенице из старих индоевропских култура. С друге стране, суседство или веза Срба с другим околним несловенским народима, као што су Грци, Румуни, Мађари, условило је преузимање и неких митолошких представа или назива од ових народа.

Када се говори о заједничким елементима између српске и других митологија они могу бити на различит начин исказани: могу се потпуно или делимично поклапати називи и садржаји; могу се појављивати исти називи али са различитим садржајима, и могу се појављивати исти садржаји под различитим називима.

Поклапање и назива и садржаја у кругу сродних народа упућује на древно, тј. заједничко порекло. Уколико се ради о примеру који се јавља код Срба и код неког суседног несловенског народа, а код тог народа је дуже посведочен и има шире распрострањење, најчешће се ради о позајмљеници.

Главни општесловенски назив за опасног духа, био је \**běsъ*. Са хришћанством Словени су из грчког преузели општепознате називе *дијавол* (*ђаво*), *саїана*, *демон*.

На основу неколико помена назива *вила* (женско митолошко биће у виду девојке са дугом расплетеном косом) у староруским писаним споменицима, и узевши да је тај назив присутан и данас у локалним веровањима свих јужнословенских народа, као и код Чеха и Словака, може се претпоставити да је он био опште познат у словенској прапостојбини. Код Пољака, он је замењен еуфемизмом *boginka* (*dziwożona*), код Источних Словена истиснули су га називи *русалка*, *навка*, *мавка*, код Бугара је преовладао назив *самодива*, код Македонаца – *самовила*. Сви Словени познају и митолошког заштитника дома у облику змије – тзв. *кућна змија*. Источни и Западни Словени, под утицајем веровања германских народа, имају персонификоване кућне духове (рус. *домовој*, *домовик*). Свим Словенима познат је и змијолики демон – *змај* (од \**zтъјъ*). Код Бугара, Македонаца и Срба он је митолошки заштитник усева од „предводника“ градоносних облака (*хале*, *ламје*). За разлику од Јужних Словена који познају демоне судбине (*суђенице*, *ориснице*, *сојенице*, *ројенице*), у фолклору Источних Словена они нису познати. У словенским средњовековним споменицима се јављају и називи *вљкодлакъ* (уп. Лома 2013: 1041–1079), за човека који се магијским путем претвара у вука и *оуїиръ*, покојник-повратник, срп. *вамїир*, чија

душа није отишла на онај свет па страши људе и чини им разне пакости. Из корена \**věd-* (\**věděti* „знати“) код словенских народа изведено је више назива, који се најчешће односе на жене које имају магијску вештину и баве се чарањем, уп. срп. *вѣшѣница*, пољ. *wieśczyca*, рус. *ведьма*, итд. Од назива *навѣ*, *навѣие*, који у средњовековним споменицима означавају покојнике, касније су изведени називи за демоне настале од умрле некрштене деце, срп. буг. мак. *нав*, *навје*, словен. *тоује* (шире о словенској народној демонологији уп. Раденковић 2013: 9–23).

### Културне зоне

Порекло појединих митолошких бића може се решити уочавањем ареала њиховог распрострањења. Тај ареал често не поштује националне границе.

У простору српске државе могу се уочити бар три културне зоне, које имају и своја карактеристична митолошка бића, не узимајући у обзир општепозната – *вилу*, *змаја*, *аждају*, *суђенице* (*наречнице*, *ориснице*), *ђаво*. Зону, која се може назвати „централно-балканском“, чинило би Поморавље, источна и јужна Србија, Косово и она би се даље простирала на Македонију и западну Бугарску. Неке особености те зоне могу се срести и преко Дунава и Саве. Карактеристична бића за ову зону су: *водени бик*, *хала*, *каракоњула*, *осења*, *нави* (*свирици*), *бабице*, *змајевии човек*, у јужним крајевима још и *ламја*, *џаласон* итд. Представе о вештицама (*мађеснице*) сведене су на њихово познавање и примену магијских поступака којим се може нанети штета људима. Друга зона обухвата западну Србију и даље се простире на Босну и Херцеговину, а на југо-западу обухвата Црну Гору. Карактеристично биће за ову област јесте *сѣуха* или *здухач* (*вједогоња*, *једогоња*), судбину може одређивати и мушко митолошко биће – *Усуд* и сл. Ту се јављају и нека мање позната бића као што је *дрекавац*, или приказе као што су: *авешѣеније*, *џрикојаса* итд. Такође, лутајући покојник се назива *вукодлак* и његов постанак се најчешће везује за улазак нечистог духа у мртво тело човека. Познате су и приче о женама-вештицама које излећу кроз димњаке кућа и окупљају се на својим „скупштинама“. Простор северно од Саве и Дунава има особености карпатске и средњоевропске културе. Карактеристична бића за ову зону су *џодорци* и *водењаци* али се срећу и нека друга, мање позната бића. Једно од њих је *џодмече* (дете нечисте силе које је она подметнула родитељима уместо њиховог детата). Веровања, називи и предања за ово биће срећу се код Словенаца (*џодменец*, *џодмено деѣе*, *џодвржено деѣе*), код Хрвата у околини Ђакова (*мали виши-*

*ијац*), подравских Хрвата у Мађарској (*иодврпше*), те код Источних и Западних Словена. У Србији јужније од Саве и Дунава оваква предања нису позната. На западу, записано је предање у Босни, близу Сарајева (Бреза), да дете треба посебно чувати 40 дана после рођења да га *виле* не би замениле. У Славонији (Грубишино поље) такође се веровало да *вила* може подметнути дете, у Словенији – *враг, шкойњак*, у Хрватској – *вештице*, код банатских Хера – *ђаво* (шире о томе: Radenković 2003: 143–154).

### Романски утицаји

Романски културни утицаји на Јужне Словене ишли су из два правца – са југозапада, из Апенинског полуострва и италијанских градова на обали Јадранског мора, и са истока, од румунског и арумунског становништва Румуније и неких других области. Свакако да је овај први правац утицаја далеко више присутан у култури јужнословенских народа. Од старих романских позајмица у области народне демонологије најпознатије су *сџрига/шџрига* и *русаља/русалка* (обично се ови називи јављају у множини).

СТРИГА/ШТРИГА је један од назива за вештицу. Познат је дуж јадранске обале и на острвима (Брач, Хвар, Крк), у Истри, Каставштини, такође и у Словенији и Црној Гори, као и на Косову и Метохији. У карпатској зони ареал *\*strig-* формиран је с почетним *\*str-* (*striga*, мађ. *sztriga*), које је још посведочено и у Црној Гори – *сџригна*, док у хрватским и словеначким дијалектима преовладавају форме с почетним *\*štr-* (*štrigna*) (Клепикова 1996: 116). Облик *шџригна* посведочен је и у Метохији (Букумирић 2012: 701–702). Назив је изведен из романског *striga* „вештица“, итал. *strega* „вештица“ (од лат. *strix* „ноћна птица, сова“).

За дете које се роди у црној кошуљици, верује се, ако је женско да ће бити *шџрига*. Да не би чинило зла у животу треба га изнети на кућни праг и гласно објавити да се родила *вештица* (Брач; Царић 1897: 710; Воšković-Stulli 1959: 144). Из овог примера се види да се старији облик назива, из основе *ved-*, задржао у формулативним исказима. У Истри се вровало да се штрига рађа с малим репом, као у кокоши (Воšković-Stulli 1959: 144). Њена душа оставља ноћу тело и иде да чини зла људима – „оне се госте људским срцима и то пет или шест пута на годину“ (Брач; Царић 1897: 710; уп. и у Бару; Јововић 1896: 98–99). Претварају се у муву, миша, длаку и у таквом облику улазе у кућу онога кога муче (Брест у Истри; Микас 1934: 196). Пре узлетања

мажу се неком машћу. На ноћном састанку испод ораха штриге, као вид забаве комадају тело једне од учесница, а после тога га састављају. Скривени посматрач задржи једну кост (ребро) и оне, не нашавши је, уместо ње стављају „базгову“ (од дрвета зове). У приморском појасу за штриге се најчешће везује изазивање града, тј. оне су предводнице градоносних облака који уништавају људима летину. Штрига одузима туђој стоци млека: пребаци преко туђе краве опуту, уже од пређе, и музе у сито, а млеко из сита одлази у штригину кућу (Брест у Истри: Микас 1934: 199). Веселе се заједно с вукодлацима уочи Св. Ивана. Ко хоће то да види треба да оде на раскршће и обележи на путу штапом круг око себе. По том кругу треба да стави једногодишње лескове младице, да их полије благословеном водом од празника *Св. три краља* и да преврне наопако одећу на себи. Око 11 сати ноћу појавиће се штриге и штригони искићени као сватови, обично у колима које вуку волови. Ту се забављају, туку – на све стране лете њихове главе, руке и ноге (Брест у Истри; Микас 1934: 198–199). Забава у виду међусобног комадања и састављања тела позната је и у другим приморским местима (уп. Вошковић-Stulli 1997: 393–394). Демони у облику свадбене поворке познати су много шире. У Каставштину, штриге се изједначавају с вилама. Када ветар дува у ковитлац веровало се да су то штриге. Људи су пљували у правцу ветра и бацали камење, говорећи: „Štržini, potari jih sveti križ!“ Такође, се верује да оне једу из једне посуде и да ће човек настрадати ако нагази на место где се госте (Jardas 1957: 102). Познати су и начини препознавања штрига. Према веровању са Хвара штриге се могу препознати на коризму (ускршњи пост), тако што човек ујутру пре мисе, метне под црквени праг старински новац, који се назива *крижни бечац* – после мисе, верује се, оне не би могле изаћи из цркве (Царић 1897: 713).

Код Хрвата и Словенаца у Истри и суседним областима постоје и веровања о *штригону* (*štrigon/štrijun*), који се може изједначавати са вукодлаком (живим човеком, који се може преобраћати у поједине животиње и чинити зло људима).

РУСАЛКА је женско митолошко биће, најсличније јужнословенској вили. Према преовлађујућем етимолошком тумачењу, *русалка* води порекло од старословенског назива празника Тројице или Духови – *Роусалија*, за који се сматра да је позајмица из лат. *rosalia* или ср. гр. *ровсалиа*. Тај назив у новије време посведочен је у Паштровићима: „Тројичин дан се зове *Русаље*, а седмица пред њом Русана неђеља, а сви дани *русаним*“ (Вукмановић 1960: 292). У Србији се обично

Русалном недељом назива седмица од Тројица до Петрових поклада (Милићевић 1894: 126). У Русији (Вологодска губернија) *Русалком* се назива празник Семик, седми четвртак после Ускрса, који је посвећен покојницима. Празновање Семика и Тројица назива се *русалничатъ* (Даль 1882/IV; 114). На овај дан у многим словенским крајевима ишле су обредне поворке под маскама, или су биле у обичај друге игре у част покојника. У средњовековним црквеним поучним словима оне се називају „бесовским“ и тражи се њихова забрана. Тако, у руском рукописном споменику из XIV века „Слово Св. Нифонта о русалияхъ“, аутор Слова преклиње Св. Нифонта да се моли за људе како би се они одрекли „игрь бѣсовскихъ, от љсти дѣволя, наипаче же свое имѣние дають бѣсу лукавому, иже суть русалия, иніе же скоморохом“ (игара бесовских, обмане ђавола, јер тиме свој иметак дају бесу лукавом, који је у суштини русалија, други пак скамаросима) (Мансикка 2005: 170–171). Код Срба, до друге половине XIX века ишле су женске обредне поворке – *краљице*, које се у Тимочком крају називају *русалије* (Динић 1988: 249). Како сведочи М. Милићевић, на захтев Цркве, српска власт их је забранила, а у Војводини су их свештеници штаповима разгонили. У Македонији „русалијските игри“ приређиване су у зимском периоду, од Божића до Водица (Богојављења), и у њима су учествовали момци и млађи мушкарци (Шапкарев 1968/I: 713–725). Пољски летописац Јан Длугош (J. Długosz) из XV века, наводи да су Пољаци сваке године о Св. Тројици понављали игру под називом *stado* (Мансикка 2005: 118–119).

За учеснике „русалских“ игара важила су посебна правила понашања. Да би остварили улогу „гласника“ с оностраног света (пре свега о родности и плодности људи, њихове стоке и усева), они су се привремено издвајали из друштвене средине којој су припадали. То издвајање је водило и томе, да у случају смрти неког свог члана у време трајања обреда, он је сматран за „застрањеног“ покојника и сахрањиван ван гробља. Смрт је могла наступити и као последица сукоба две русалијске групе, о чему сведоче предања о „русалијским гробљима“ (Зечевић 1962: 235–243). Пошто тројичке игре, по правилу изводе девојке које нису прошле кроз свадбени обред и зато нису „отпуштене“ из свог рода, нити „приопштене“ новом роду, њихове душе остају на земљи и периодично се буде око празника Тројице. Те душе су осветољубиве зато што им је ускраћена свадба и породични живот, те уобичајени животни век на земљи и регуларни одлазак на онај свет. И управо од њих настају демонска бића, која се најчешће називају *русалке*. Круг ових демона у неким словенским крајевима проширен је и душама свих умрлих девојака

у Русалној недељи, као и свим душама настрадалих девојака (посебно утопљеница и самоубица), а код Украјинаца и душама умрле некрштене деце (шире о томе: Зеленин 1995: 141–293; Виноградова 2000: 141–229). По једном сведочанству из XVII века, у Русији, у четвртак после Тројица, Московљани, заједно са својим царем и патријархом одлазили су ван града ради давања милостиње и обављања службе помена свим покојницима, утопљеницима, погинулима, такође и умрлим странцима „с полной радостью и весельем“ (испуњени радошћу и веселјем) (Мансикка 2005: 274).

Према руским веровањима, русалкама је дозвољено да изађу из воде још на Ускрс, када се око цркве обноси плаштаница. Оне ипак излазе на Тројицу и онда бораве на дрвећу у шуми (Максимов 1903: 103–104). У круг русалки, по свој прилици ушли су и неки други женски водени демони, па се зато у разним словенским крајевима срећу разновродне представе о њима. Још је В. Даль указао на те разлике у границама тадашње Русије: у Орловској губернији она се назива *водјанаја*, *шуїтовка*, *лоб(ѿ)асїа*; на североистоку – *водјаница*, *берегиња*; на југу – *мавки*, *мајки* (настају од некрштене деце) (Даль 1882/4: 114). У Уљановском Присурју у Русији назив русалка тек у наше време је потиснуо друге називе за женска митолошка бића која бораве у близини вода, као што су: *шуїтовка*, *чиганашка*, *лешенка*, *шишига*. „Вот на речки вот шишиги бывала, называли. А тут уж (в настоящее время) начали их, грит 'русалки' (называть) – шишигов-ти“. (Ево на реци шишиге су биле, тако су их звали. А сада већ (у садашње време) почели су да их називају „русалке“ – те шишиге) (Сафранов 2012: 450). У Белорусији, у микро-рејонима западног (брестско-пинског) Полесја, русалке (овде се називају и *росавке*, *русавке*, изнимно *нимке* и *цицохе*), најчешће се замишљају као девојке са дугом распуштеном косом, али има и веровања да оне имају сплетену косу, да су обучене у дугим белим хаљинама, да су то ружне жене, да су то деца, или да имају облик великих риба. Овде се сматра да русалке настају од испрошених и након тога умрлих девојака, од свих девојака умрлих на русалну недељу, од умрлих породиља или од умрле некрштене деце. По неким веровањима русалке имају гвоздене груди (долина реке Жигуљанке), па човека кога сретну на путу натерају да сиса из њих, и након тога он умре или сам постане железан (Леванцэвіч 2003: 256; Клімчук 2003: 220; Ивлева 2004: 82; ТМКБ 2009: 557). И у Русији (Нижегородско Поволжје), постоје различите представе о изгледу русалки, од тога да су то врло лепе девојке, па до тога да су то ружне, огромне, длакаве црне жене, са грудима које им висе до пупка (Корепова и др.



2007: 90). Назив овог митолошког бића је познат у већини украјинских говора у облику *русавка*, мада се оне у западној Украјини називају *мавке*, или, пошто се замишљају као мала деца – *недолийке* (*недолийки*) (Гнатюк 1913: 191). Код Хуцула се сматра да русалка није део њихове традиције (Хобзей 2002: 163). У савременим веровањима закарпатске Верховине (торуњска села) нема русалки, већ се тамо појављује женско митолошко биће *лишавица* (*літавиця*) или *йовиїруља* (*йовітруля*), прелепа девојка с распуштеном косом, која се премешта у облику вихора (Плотникова 2001: 144). У источној Словачкој русалка је вид вила које су настале од душа утопљених девојака и невеста. Имају сиве очи и дугу косу. У народним веровањима Чеха су слабо заступљене и називају се *krivým, dzivým rannata* и *vílama* (Погроње), или *divoženkama*. Претпоставка је да назив *русалка* код Западних Словена представља позајмицу од Источних Словена.

Супротно мишљењу неких истакнутих бугарских етнографа, као што су М. Арнаудов и Х. Вакарелски, да изворна бугарска народна традиција не познаје митолошка бића под називом *русалке*, ипак су на терену посведочена нека народна веровања о њима (Добруца, Капанци, Разградски крај, Сакар). Међутим, у односу на Источне Словене, русалке се код Бугара појављују само у Русалној недељи, а затим нестају. Оне се схватају као врста *самодива* (вила) и веровања о њима углавном се срећу у североисточној Бугарској (Беновска-Събкова 1991: 3–14). Тако код Бугара Капанаца *русалии*, *русали*, *русалейшо*, схватају се као група људи, „цела гомила“, окићена звонима, која се појављује у Русалној недељи, почев од Тројица. Ова бића неодређеног пола, невидљива су за обичне људе, али су опасна, јер могу изазвати тешку болест – парализу (Тодоров 1985: 274). Слична веровања забележена су и код Бугара у Молдавији – човек на Тројице, враћајући се кући из поља, видео је поред бунара беле људе – *русалиије* (Манолова 2006: 15). Изнимно, веровања о русалкама посведочена су у јужнобугарској области Сакар (Доброселец), где се оне описују као веома зле самодиве – ноће по пепелиштима и људима задају болести. Изгледају као младе жене обучене у бело (Попов 2002: 250).

У североисточној Србији, превасходно код влашког становништва, такође постоји веровање да се током Русалне недеље појављују *русале*, које се најчешће изједначавају с вилама. У пределу Звижда, у селу Дубока, констатована је појава да на Тројичин дан, који село слави као своју заветину, поједине жене бивају „опседнуте“ русаљама и падају у транс, губећи свест. Из таквог стања изводи их обредна група

са свирачем, који само у овој прилици свира „коло за русаљу“ (Гојковић 1994–1995: 138; Ђокић 2001: 213). У овом крају такође се веровало да током Русалне недеље треба пазити на децу да не заспу с отвореним устима, да не би у њих ушле русаље; или да људи морају поштовати забрану да не раде у ово време, у противном ће им се одузети руке или ноге, искривити уста, или ће добити падавицу (Dragić 1991: 73).

Код Словенаца, у Прекмурју, према једном недовољно поузданом податку, тројичка недеља се назива *rusalska*, и тада се појављују *rusalke*, у виду девојака са зеленом косом, обучене у зелено (Крогеј 2008: 247).

Може се констатовати да назив *русалка* код словенских народа није дубоко укорењен. Тамо где се највише среће – у Русији и Белорусији, он у књижевним споменицима није посведочен пре XVII века. Као романска позајмица назив се не среће у простору непосредних и дугих контаката између словенског и романског становништва, као што су јадранска острва и јадранско приобаље. Такође одсуствује у прикарпатској области, где такође постоје контакти између словенског и романског становништва. Нема га ни у Македонији, као и јужној Бугарској (осим изузетака), где постоје дуги контакти Словена и Грка. По свој прилици да је код Источних Словена реч о иновацији, која представља општи назив за све „нечисте покојнике“ који су сахрањивани у русалној недељи, али и замена старих назива *вила* и *берегиња*, касније и више других локалних назива женских митолошких бића. Назив се распростирио књишким путем.

ОРКО/ЛОРКО је ноћна приказа, лутајући покојник. Веровања и предања о орку распрострањена су у јадранском приобаљу, од Истре до Црногорског приморја, као и у италијанским покрајинама Фурланија, Венето и Тирол. Назив је романског порекла (итал. *orco*, *l'orco*, одакле је изведен и назив *лорко*, који се среће око Дубровника). Сматра се да је у вези с римским божанством смрти Оркусом (*Orcus*), по коме се називао и онострани свет. Постоје и други називи за ово биће: *орбо* (Врхогорац), *оркул* (Раб), *орхо марин*, *маринорко* (Брач), *мањиморго*, *сметшињак*, *џосметшињак* (Пољице у Далмацији), итд.

У веровањима и предањима орко се најчешће описује као ноћна приказа у облику магарца, који се може повећавати и достићи висину дрвета или неке грађевине. Понекад се могао приказати и у облику других животиња – зеца, коња, мазге, јарца, пса, црне овце, миша, или у облику човека, храста, чемпреса, такође и као мешина (која се котрља, па када се распрсне, из ње се створи нешто друго). За собом је чујно испуштао смрдљиве гасове. Ако се прикаже у људском облику, он је

без главе или без лица, или је обрастао густом длаком. На Хвару се веровало да би умро свако ко би прошао између његових ногу. У околини Дубровника се изједначује с вампиром, или има атрибуте *некршћенца*, као што је црвена капица или црвене гаће (Lozica 1995: 11–63). Назив *orbo*, за означавање истог бића (Врхогорац у Далмацији; Bošković-Stulli 1975: 145); долази из итал. *orbo* “слеп”. Приказује се у облику магарца, кога не може свако видети. Може бити мали као мачка и велик као брег. Када човек узјаше орба у виду магарца, он брзо порасте па он не може да сиђе, или га однесе с једног на друго, далеко место и ту остави.

ТИНТИЛИН, МАЦАРУО. Међу неколико десетина словенских назива за демоне настале од умрле некрштене деце (Раденкович 2004: 203–221) налазе се и романизми *тинтилилин* и *мацаруо*.

Називи *тинтилилин*, *тинтилилинић*, *тишилин*, *тинтио*, *тенијаџија*, посведочени су у околини Дубровника, у Боки Которској, на Пелјешцу, на острвру Мљету. Верује се да је у виду детета са црвеном капицом (понекад црном или зеленом). Може се примамити прженим уштипцима, за које је спремно да донесе домаћину пуно злата (Bošković-Stulli 1997: 415–416). Или, ако му човек одузме капицу, сваке ноћи да доноси злато како би је откупио (Вулетић Вукасовић 1934: 175). Упоредо с овим, постоји и веровање да човек може извести такво биће ако тајно, под пазухом држи одређени број дана јаје које је снео петао (Вулетић Вукасовић 1934: 175–176; Bošković-Stulli 1975: 146). Из овога следи, да је поступак човека да под одређеним условима изведе из јајета «услужног» демона везано за «хватање» лутајуће душе умрлог некрштеног детета. Вероватно је назив изведен из итал. *tentellino* „домаћи дух“ (RJAZU XVIII, 334), или из итал. *tentennino*, један од назива за ђавола.

У Боки Которској слична веровања везана су за демоне који се називају *мацарул*, *мацаруо*, *маџуо* (Вукова грађа 1934: 33; RJAZU VI: 344). Назив вероватно потиче од неких италијанских назива за митолошка бића, као што су: *mazzamauro*, *mazzariol*, *mazzemarielle*, *massariol* (Bošković-Stulli 1959: 207; Bošković-Stulli 1975: 144).

У Рјечнику ЈАЗУ наводи се више назива демона романског порекла, као што су: *bestia* (лат. *bestia* „животиња, опака звер“), *dragun/drokun* (лат. *draco* „змај“, италијанизам *dragun*), *žigant* (лат. *gigas* „див“, итал. *gigante*), *lucifer/luciper/lučifer* (итал. *lucifer* „који се сјаји“, пали анђео, који је постао ђаво), *nanić* (лат. *nanus* „патуљак“, итал. *nano*), *perikoloz* (итал. *pericoloso* „опасан“), *poganac* („ђаво“, од *џоган* „опак, нечист“, из лат. *paganus*, од *pagus* „село“; у бугарском се помињу сезонски демони *буганџи*), *spirit* (лат. *spiritus* „дух“). Ови називи се највише срећу у дели-

ма приморских писаца XVII–XVIII века. Занимљиво је да је у околини Призрена посведочен назив за змајевито дете *дрангун* (вероватно исто што и *драгун*). Тамо се веровало да се дете може родити с крилима и када грми оно излеће из колевке и лети у сусрет облацима. Када се такво дете роди мајка изађе из куће и викне три пута: „Родио ми се дрангун! Родио ми се дрангун!“ (према архивској грађи: Раденковић 2010: 217). Код Словенаца (на Ветренику при Козјем) се помиње змај *drak*, који односи козе неком човеку (Kelemina 1997: 199), а у рум. *drac* је једна од ознака за ђавола.

Код Словенаца се помињу још нека митолошка бића, чији су називи романског порекла, као што су: *balabanti/ benandanti/ malabanti* (Бенешки Словенци), *linčeza* (Резија), *kosobrin* (Савска долина).

ПРКУЉИШ. Један од румунских назива митолошког бића, који је познат код Срба у Банату јесте *џркуљиш* (*џркулиш*, *џркулић*, *џрекуљић*, *џрекуљиш*) (Филиповић 1958: 284), али и код Хрвата у мађарској Подравини – *prikulič* (Eperjessy 1998: 43), од рум. *pricolici* „вукодлак, вампир“. Без обзира што су то по називу истоветна бића, представе о њима су различите. У хрватско-мађарском селу оно се замишља као кућни пагуљак из подрума, са црвеним језиком који букти, што је иначе карактеристика немачких кућних духова. Да је он заиста преузет од Немаца указује и други његов назив – *hanzi*. Код Срба у Банату, пак, пркуљиш је вукодлак или вештац, људско биће, мушко или женско, које се рађа с репом и има способност да се претвара у неку животињу или мало дете, које ноћу чини зла људима. *Приколичи* код Румуна могу бити умрла некрштена деца, самоубице итд.

ТАРТОР је старешина ђавола, кога у североисточној Србији еуфемистички називају *онај сџари*. Замишљају га у виду длакавог и рогатог човечуљка дугог носа, с брадом до појаса, с козјим ногама и козјим ушима, као и са купастом капом на глави. Пошто, према веровању, обитава под водом, С. Зечевић је сматрао да је то водени демон, налик источнословенском водењаку (Зечевић 1981: 23). Међутим, не улазећи у могући прототип овом демону, овде је реч о ђаволу. Његов назив изведен је из гр. *tartaros* „пакао“, стрп. *џарьџарь*, и среће се код Бугара – *tartor* „ђаволски поглавар“, као и код Румуна и Арумуна – *tartar*, одакле је и преузет (уп. БЕР 2010/VII: 827). Иначе, у српским подунавским селима у Румунији ђаво се замишља као водени зао дух у виду рогатог човечуљка црвене или зелене боје, с козјом брадом и папцима на ногама (Крстић 1987: 186). И у другим словенским крајевима вода је главно станиште ђавола, уп. руску пословицу из околине Вороњежа: „Чорт без

балота, а балота баш чорта не бувайить“ (Ђаво без мочваре, и мочвара без ђавола нема) (ВЭС 1891: 251).

### Оријентални утицаји

Крајем XIV и почетком XV века сви балкански народи нашли су се под турском влашћу, која се продужила све до половине XIX века. У току тих пет векова, они су претрпели значајан турски утицај. Он се огледа у сферама друштвеног живота, материјалне и духовне културе, као и на плану језика. У том времену један део хришћанског живља на Балкану прешао је у ислам, па је и након ослобођења од Турака сачувао духовни везу с њима. Треба имати у виду да су Турци на Балкан донели оријенталну културу, у чијој основи су арапска, персијска и грчка култура. И када се говори о присуству турцизама у језицима балканских народа, па и турцизама у називима митолошких бића о чему ће овде бити речи, подразумева се да су они по пореклу разнородни (најчешће су то иранизми и арабизми), али су усвојени посредством турског језика.

У Црној Гори је забележен назив *милеј*, као ознака за сва опасна митолошка бића у људском облику, из тур. *millet* „народ, лоши људи“: *У ђређашњи вакајѝ ѝо нашијем крајевима живјела је свакојака милеј: ѝиѝѝѝѝници, здувачи, виле* (Ђупић 1997: 21). У источној Србији, у клетвама, нечиста сила се назива *кајѝраница* (*Кајѝраница ѝе црна узела!*) (Динић 1988: 118), из тур. *katran* „катран“; у Бугарској (С’чанли, Ђумјурджинско) – *каража* „ноћни нечисти дух“, тур. *karaca* „таман, мрачан“ (БЕР 1979/II: 231). У јужној Србији (околина Лесковца) ради заштите од невидљиве нечисте силе, која се назива *ѝурки* (из тур. *cüret* „дрскост“), човеку се препоручује да пије одвар неких трава (Ђорђевић Д. 1985: 69). Код Бошњака у Босни и Херцеговини постоји веровање (заједничко за муслимане), да после сахране, чим се људи удаље на 40 корака од гроба покојника – *кабура* (од тур. *kabir*), њему долазе анђели *сувалѝѝи* и *сурудѝѝи* (тур. *sürücü*) и постављају му питања о вери (Hangi 1990: 210).

Од турских назива за митолошка бића код Јужних Словена издвајају се: *аждаха/аждаја, див, ѝин, ѝери, арај, шајѝан/шејѝан*. Среће се и низ турских назива за вештицу, вампира, ђавола, приказу, итд.

АЖДАХА/АЖДАЈА је змијолико многоглаво чудовиште које, према веровању, живи у језерима и дубоким водама, одакле излази и прождире људе и животиње; може бити синоним за *халу, ламју, змаја* (дракона). Приче и веровања о аждаји срећу се код свих Јужних Словена – од Црног мора у Бугарској до Алпа у Словенији (северо-западна

граница распрострањења овог назива налази се код подравских Хрвата у Мађарској, југо-западна у Далмацији и Белој Крајини).

Код Јужних Словена постоји низ варијаната овог назива: у Србији, Босни, Црној Гори – *аждаа*, *аждава*, *аждај*, *аждаха*, *аждер*, *аждаха*; у народној песми из Босне – *аждер*, код Буњеваца у Бачкој – *аждаја*; у Бугарској – *аждарха*, у Родопима – *аждеро*, *аждраја*, *аждраја*; код македонаца – *ажда*, *аждаја*, *аждеј*, *аждер*, *аждра*; код Хрвата у Мађарској – *aždaja*, *haždaja*, у Далмацији – *aždajkinja*, у Белој Крајини у Словенији – *aždaj* итд.

У народној демонологији турскојезичких народа Мале и Средње Азије, Казахстана, Северног Кавказа, Поволожја и Западног Сибира такође се срећу слични називи и одговарајуће представе о многоглавом дракону. Турци га називају *аждер*, *аждерха*, Узбеци – *аждархо*, Туркмени – *аждарха*, Киргизи – *ажидаар*, казански Татари, Азербејџанци, Казахи, Таџици и Башкири – *аждаха*. Код Јермена такав дракон се назива *аждахак* (ср. МС 1990: 28; Стеблева 2002: 22). Сматра се да је назив *аждарха/аждаха*, ушао у народну демонологију турских народа из иранске културе – авест. *ažiš dahako*, нперс. *Aždaho* „змија Дахака“.

Заједничко за турскојезичке и јужнословенске народе јесте прича о пореклу аждаје од змије која одживи много година (најчешће 100 или 40) (Филиповић 1949: 213). Заједничка је и широко позната легенда о ослобођењу извора (вода) од дракона – аждаје, коју убија Св. Георгије (Милошевић-Ђорђевић 1971: 134–162; Стеблева 2002: 22), као и приче по којима аждаја чува скривено благо (Филиповић 1967: 205; МС 1990: 28).

ДИВ/ДЕВ припада иранској митологији и фолклору, па је посредством Турака доспео у фолклор Јужних Словена. Он иде без одеће (као и дивљи човек), а жена – *дивкиња*, своје груди пребацује преко рамена. То обележје среће се и код других женских митолошких бића – *богинке*, *виле*, *јуде*, *албасије* итд. Дивови храну прибављају ловом и живе по пећинама. У турским бајкама, као и у српским, они су за јунака више потенцијална, него права опасност, и он се њих не боји (уп. Стеблева 2002: 11).

Див је иначе представљен као великан-људождер, који се према људима најчешће непријатељски односи, али је глуп, и лако га је преварити. У народним причама, човек стеже грудву сира и каже диву да он у руци држи камен и да има тако снажан стисак да из камена потече вода. Или човек, досетивши се да ће га див преко ноћи убити, на место где спава покрива седло или сноп сламе, које див ноћу прободе. Онда му

човек каже да он не може умрети јер је прекаљен у кипућој смоли. Тако обмане дива да и он скочи у казан са кипућом смолом и погине (Ardalić 1905: 130–132). Представе о глупом диву касније су пренете на ђавола, кога човек увек побеђује, захваљујући свом лукавству.

У руском средњовековном спеву „Слово о Игоровом походу“, два пута се помиње загонетни лик *див*: „дивъ кличетъ врѣху дрѣва“ (див виче изнад дрвета); „уже врѣжеса дивъ на землю“ (већ баци се див на земљу). Постоји преко двадесет различитих тумачења овог назива – да се ради о ноћној птици, о паганском богу, шумском духу, позајмици из иранске митологије итд. (уп. ЭСОПИ 1995/2: 110–114). Рекло би се да је овде најприхватљивије изједначити дива са шумским духом (рус. *леший*), који се често приказује људима у висини дрвећа у шуми, а својим криком може најављивати несреће широких размера (као што је рат), које ће погодити људе.

ПЕРИ /ПАРИ – митолошко биће, познато у народним веровањима и фолклору индо-иранских, турскојезичких, дардо-језичких, а такође неких других народа Мале и Средње Азије, Казахстана, Северног Кавказа. У „Авести“ *йери* (*pairika*, *parika*) је зло биће женског пола (МНМ 1982/2: 286). В средње-персидском оно се назива *parik*, пер. *pari*; в мунџанском језику Хиндукуша – *parizoda* (Грюнберг 1972: 339). Дошавши на Балкан, Турци су у оквиру свог културног утицаја пренели и веровања о *йери* оном делу словенског становништва Бугарске и Македоније, које је прихватило ислам и с којим су се они нашли у ближем и дужем контакту. У Бугарској су се веровања о *йери* сачувала до наших дана код муслиманског живља у Родопима, а такође и код Гагауза у североисточној Бугарској.

Пери је дух (у буг. мн. *йерилор* и *йериш*), који се најчешће замишља у лику прелепе девојке, одевене у бело (у источним Родопима – у црно). Може се појављивати у облику невесте с марамом на глави и накитом, ретко као мушкарац, или у виду страшне жене са огрлицом од дуката (Троева-Григорова 2003: 120); такође се може показати и у лику неких животиња: змије, мачке, пса, козе. Осим назива *йери* у Родопима се још назива *пейра*, *перия*, *перлия*, *пьерия*. У Желтуши (Ардинско) *пьерия* је исто што и *орисница* (девојка која одређује судбину новорођеног детета – суђеница), у Ахрјану (Смољанско) *перийе* је дух убијеног човека, у Жировници (Реканско) *йерна* означава вампира. Реч *перия* у Родопима означава и јак ветар, вихор, који може подићи са земље у ваздух предмете и људе (уп. Раденкович 2011: 318).

Сагласно родопским веровањима, пери се може видети у шуми, поред воде (извора), поред старог дрвета, у забаченим воденицама, на мостовима и раскршћима. Она је посебно опасна за породиље и њихову децу, коју може заменити, и уместо правог, ставити демонско дете. Турци у Охриду су говорили, да пери ноћу сплиће коњима гриву, и ако се она рашчешља, она се поново сама заплете (Ђорђевић 1953: 109). Мотив да митолошко биће заплиће коњима гриву, воловима репове, или женама косу, је широко познат. Код Јужних Словена то најчешће чини вила, а код Источних – кућни дух.

Сличност пери и виле видљива је и по спољнем облику (и виле су најчешће вечно младе и лепе девојке обучене у бело), по месту боравка, по преображавању у поједине животиње и по њиховој делатности.

Пери се може заљубити у сеоског момка и са њим имати сексуалне односе (Литвинский 1981: 93; Сухарева 1975: 13; Стеблева 2002: 15). Према неким веровањима, ако јој момак не буде веран, или открије тајну да се она с њим виђа, она га у гневу убије или заувек оставља. Одговарајућа веровања постоје и о вилама. Сагласно веровањима, распрострањеним код многих народа, пери/пари може се удати за обичног момка. Мотив „женидба вилом (самодивом, самовилом)“ широко је распрострањен у балканском фолклору.

Према спољашњим особинама и делатности, *йери* је слична с неким словенским женским митолошким бићима, осим са српско-хрватско-словеначком *вилом*, буг. *самодивом*, мак. *самовилом*, још и са источнословенском *русалком*, пољском *богинком*, словеначким *дивјим женама* итд. По свој прилици, да та сличност није настала путем контаката ових народа, већ да води порекло од евро-азијског прототипа о два вида женских митолошких бића, која су се касније међусобно преплетала. Једна воде порекло од душа девојака и младих жена умрлих пре времена, а друга, од душа предака – прамајки. Прве су каприциозне, осветољубиве, жељне сексуалних контаката са мушкарцима, али у неким случајевима могу бити и од помоћи човеку (нпр. ако се побратими са њима). Друге се брину о својим живим потомцима, плодности и родности у породици и њиховој стоци, оне могу да обдаре, али и да кажњавају људе, који не поштују утврђена правила друштвеног понашања. По свему судећи, од ових других води порекло и митолошко биће *албасџи* (*алвасти*, *алмасты*), познато на широкој територији од Кинеског зида у Азији, па до обала Средоземног мора (Басилов 1994: 49) и које има неке заједничке функције с пери и вилом. Код Руса је по-



знато женско митолошко биће *албасџа*, *лобасџа*, *лоџасџа*, вид русалке, чији назив представља позајмицу из турских језика.

КАДЪНИ је један од еуфемистичких назива самодива у Бугарској (Капанци; Тодоров 1985: 272), а долази из тур. *kadin* „жена, дама“. Могуће да је назив формиран према грчком моделу, где су широко распрострањени еуфемистички називи *нереида* са значењем „госпођа“: *Κυραδες* (Ливадија), *Κυρατσοες* (Кефалинија), *Αρχοντισσοες* (Кефалонија, Хиос), итд. (Климова 2004: 166–167).

АРАПИН је у јужнословенским епским песмама црнокожи противник главном јунаку (срп. *црни Араџин*, *Арај њрекоморац*, *џроглави Араџин*); у српским и турским бајкама он је дух – *џин*, који познаје чаробна средства и може помоћи јунаку.

Спољашњи изглед Арапина може бити застрашујући. Он може бити приказан као огроман, змајолик, крилат. У опису његове спољашњости среће се формула, заједничка за традиције више народа: „једна усна на земљи, друга – на небу“ (ср. ННР I/1896: 586; Стеблева 2002: 13). Код Грка „једна усна на једној планини, друга – на другој“, „једна усна на земљи, друга – на небу“ (Пономарченко 2003: 128). У јужномакедонској приповеци *сџрашен Араџин*, стојећи на путу спреман је да прогута свога противника: „толко беше отворена устата му, штото единиот додак му беше на земјата и другиот на небото“ (Верковић 1985/IV: 379). Управо на тај начин описује се и Баба–Јага у варијантама руских приповедака са сижеем „Бој на Калиновом мосту“ (СУС, № 300А). Овде је Баба–Јага мајка три змаја и она има три невесте. Јунак се бори са змајевима и убија их. Тада Баба–Јага излази на пут, и отвара своју чељуст – „одна губа на земље, другая в поднебесје“ (једна усна је на земљи а друга – до неба) (Чистов 1997: 56). У једној српској приповеци, Бог и Дабог, по договору, заједно управљају светом – Бог на небу прихвата праведне душе, а Дабог је господар над грешним душама. Пошто је Дабог почео да прождире много душа Бог се сажалио и решио да раскине договор. Дабог је био моћан као и он, и Бог му није могао то право одузети, већ је само могао да га пренесе на свог сина. Када је Дабог сазнао да је Бог добио сина, и да је син већ затражио право да влада земним животом, он је у јарости отворио своју чељуст „да му се једна виличетина вукла по земљи, а другом у небо додирао, не би ли и сина Божјег прождро“ (Чајкановић 1929: 321–322).

Срдити Арапин цичи као љута гуја. У грчком фолклору Арапин, као и неки друга митолошка бића (код Словенаца то чини *шкрајџ*), лопатом проветрава своје златнике и суши их на сунцу.

Арапин, као и цин, ушао је у турски фолклор из арапске културе.

ЦИН (обично у мн. *цини*) – у културама муслиманских народа то су духови, који могу човеку нанети штету, али којима се, у одређеним ситуацијама, људи могу и обраћати за помоћ. Према турским веровањима, у забаченим местима се окупљају цини, који су ниског раста, али имају дуге браде (Стеблева 2002: 47). Према предању Татара са Крима, у давна времена, када алах још није био створио прародитеља свих људи – Адама, на свету су живели неки стари, ни људи ни духови, који су се називали *цинџајфаси*, и који су међусобно ратовали (Усеинов 1936: 340). У Бугарској (Родопи), спомињу се патуљци *циневизи*, који су, према предању, некада живели у тврђави Перперикон (Троева-Григорева 2003: 112).

Према веровању муслиманског становништва Босне и Херцеговине, Македоније и Црне Горе, поједине хоце, тзв. *цинџије* или *цин-хоце* (из тур. *cinhoca, cincî hoca*), знали су да сазову цине и да разговарају с њима (Филиповић 1939: 517). Такво окупљање цина назива се *даура*, из тур. *da'ire* „круг“ (Гагчевић 1942: 24). Тако, према причи из Херцеговине (Опузен), после поноћи може се чути звук прапораца и кораци војника. То је *цинска војска*, коју чине домаће животиње и живина, а које је проклео човек – коњ, во, кокошка, патка, гуска – и све друге осим оваца. Према другој причи из истог места, неки човек је чуо како мачак из једне куће, по имену *Асан*, „разговара“ с мачком из друге куће. Он је одмах наредио свом пастиру да закоље овцу и да њену целу цигерицу даде мачку Асану. Затим, када се тај човек једном враћао касно ноћу из воденице, непознати коњаник га је срео на путу и наредио му да се заједно са колима склони с пута зато што иде *цинска војска*. Када је војска прошла, незнанац му је рекао: „Ајде кући мирно, не бој се никога. Да ме ниси најиа цигерице, не би никад кући доша“. Тај мачак Асан био је командант цинске војске (Воšković-Stulli 1997: 403; 405–406).

ТАЛАСЪМ/ТАЛАСОН је дух, који по веровању Бугара, Македонаца и Срба из југоисточне Србије, борави у некој грађевини (кућа, тврђава, мост), води (извор, бунар), или на месту где је закопано благо, и има функцију „домаћина“, заштитника одређеног места. Постоји низ његових регионалних назива, као што су: *џаласъм* (источна Србија – Пирот; Македонија – Скопље, Ђевђелија; Бугарска– Ломски крај, Странца итд.), *џолосум* (Скопска котлина), *џалосум* (Порече у Македонији), код Бугара и Македонаца такође *џгљгъм*, *џаласъммин*, *сенкя*, *сенице*, *сџо-џан*, *домашар*, *домакин*, *сајбија*, *намесџник*, у околини Пирота – *џаласъм*, *џенџи*, *ваџир*, *соџона*.

Таласъм настаје од душе човека који је зазидан у темељу неке грађевине, или је заклан приликом закопавања блага. Сматра се, ако задари измере сенку човека (помоћу штапа или нити) и ту меру положи и зазидају у темељу грађевине, тај човек ће ускоро умрети а његова душа постаће стражар те грађевине (чуваће је од рушења, а ноћу од случајних пролазника). Она се показује у лику човека или жене обучених у бело, или у лику неке животиње – овна, вука, пса, змије, миша. Ноћу хода око грађевине и ћути или, супротно од тога – виче, плаче, пева. Према веровању украјинских Бугара, ако човек стане на место где је проливена вода којом је купан покојник, он ће се разболети и за 40 дана ће умрети, а његова душа ће се претворити у *тылысым* (Киссе 2006: 83).

Етимологија назива *тџаласъм/тџаласон* тумачи се као балкански турцизам, из тур. *tilisim, tilsim* „талисман, магија, привиђење» (Skok 1973/III: 470).

САЈБИЈА – дух, заштитник дома (Бугарска, Македонија, јужна Србија); може се појављивати у виду кућне змије (у јужној Србији таква змија назива се *сајбика*): «Кад видив змију у кући, неки гу фрљив подалеко од авлију, не гу утепујев јер је сајбика» (Златановић 1998: 353); у Бугарској, у Ловечком крају – *сајбийка* (Попов 1999: 285). У Скопској котлини у Македонији забележено је веровање, да сваки дом мора имати *сајбију* или *тџолосума* у виду змије (Филиповић 1939: 500). Овај назив води порекло из тур. *sahib* „домаћин, владалац“.

КАРАКОНЦУЛА. Посредством турског језика у митолошки речник Бугара, Срба и Македонаца ушао је грчки назив сезонског демона – *караконцул(а)*; тур. *karakoncolos/karakoncilo*, грч. *καλικαντζαρος*, који је, према веровању, активан око Божића, тј. у време *некршћених дана* (уп. Długosz 2011/1: 383–393).

ШАЈТАН/ШЕЈТАН, НАЛЕТНИК, ТОПАЛ БАША, АНЂАМА, БЕЛАЈ, МЕЛУН, ЂАДАР, ГУРБЕТАШ, ВИРАУН, ЦУЦА-БУЦА, ЈУРДУН. Шејтан је један од назива за ђавола, који је код балканских Словена највише распрострањен код муслиманског становништва. У Србији почетком XIX века забележена је изрека: *Цин башка, шејџан башка* (Једно је *цин*, а друго је *шејџан*) (Крацић 1987/IX: 311); из тур. *s'eytan*, араб. *šāyṭan* (иначе сродно са библијским називом *сајтана*). Код Срба, који су дуго живели у турској области Галипоље, назив има форму *шејџанин* (Ивић 1957: 182), у Хрватској – *шајџан* (RjJAZU XVII: 501); у Херцеговини *шаиџан* (Врчевић 1868: 104) и *шејџан* (Филиповић 1967, 273), у Црној Гори – *шесџански* (овде се назив тумачи као «онај,

који има шест рогова») (Влаховић 1929: 15–16), или *шестѿански ђаво* (Станић 1992/II: 506).

Осим основног назива *шајѿан/шејѿан*, у јужнословенским језицима за означавање овог митолошког бића постоји и низ других позајмица из турског, као што су: *налејѿи*, *налејѿник*: у проклињању – *Иди налејѿе један!* (Караѿић 1986/XI–1: 549); *Nalet – đavla – nalet šejtana* (Škaljić 1979: 485); *naletnik* (RjJAZU VII: 415), *naletnjak* (RjJAZU VII: 415; Филиповић 1949: 214); из тур. *nalet* „проклетник, ђаво“, које долази из *lanet*, арап. *la 'nā* „проклет од бога“; *Тојѿал баѿа* (БВ 1900/XV/7–8: 106–107), је лично име ђаволског старешине; из тур. *topal* „хром“, *baša* „старешина“, „начелник“. У турској митологији спомиње се *topal melaike* „хроми анђеол“ (Стеблева 2002: 90); *анђама* (Србија) (Бушетић 1925: 400), из тур. *hengame* „невоља, напаст“; *белај* (РСАНУ I: 431), из тур. *bela* „несрећа, мучење“; *мелун* (RjJAZU VI: 598, РСАНУ XII: 354), из тур. *melun*, „проклет“; *ђадар* (РСАНУ V: 74), из тур. *cadi*, „вештица, вампир“; *гурбеѿаѿи* (Брсечине, Дубровник; Вулетић-Вукасовић 1901: 4), из *гурбеѿар*, „онај каји иде у печалбу ван свог места живљења, скитница“; из тур. *gurbet*; *вираун* (RjJAZU XX: 926, РСАНУ II: 643): „Zakloni i sačuvaj Bože svakoga živa, i zla i dobra, od toga strašnoga ršuma, kad u koga viganuni ulegnu“ (Zovko 1901: 307); из тур. *firavun* „фараон“; *Цуѿа Буѿа* – према причи из јужне Србије (Пчиња), тамо је живео ђаво са таквим именом (Златановић 1998: 471), из тур. *cüce* „патуљак“ и *cübb* „јама, пећина“; *Муса* (код муслимана у Рожају у Црној Гори) (URLI 1987: 72), што је иначе често турско лично име. Међутим, треба указати да су донски Калмици веровали да су *мусе* човеколика, многоглава чудовишта обрасла длаком која живе у мочварама обраслим трском и шеваром одакле излазе и нападају на људе (Попов 1938: 33). Код Бугара, *Муса* је име кози (БЕР 1995/IV: 337), коју је, према народном предању, створио ђаво. *Јурдун* је један од назива за ђавола, беса у Босни: „Како постаје, јурдун (бијес) га знао“ (РСАНУ IX: 3). Вероватно је назив у вези са глаголом *јурдисаѿи* „насрнути, наваливати“, из тур. *yürümek*, па би онда имао значење „насртник“.

АЗГ’Н, МЕРОК, МЕКРЈУХ – називи су за „лутајуће“ покојнике. Међу називима за вампира у Бугарској (Родопи), које наводи Троева-Григорова (2003: 37) има и неколико позајмљеница из турског језика: *азгѿн*, тур. *azgin* „бесан, јаросни“; *мерок*, тур. *meret* „непријатан, заједљив“; *мекрох*, тур. *tekrüh* „непријатан, одвратан“ (В. Трново), (БЕР 1986/III: 723). Иначе, у говорима западне Србије (околина Ивањице) и у Бос-

ни, до данас се одржао турски назив за покојника *мејуи*, из. тур. *meуuit*, арап. *mäуuit* „мртав“.

Једно од тумачења етимологије *уџыр/вамџир*, овај назив сматра позајмицом из турских језика – османско-турски, кримско-татарски *обур* „незаситан, вештица, зао дух“; казанско-татарски *убыр* „митолошко биће“ итд. (ближе о називима вампира уп. Раденкович 2014).

**КАРАПАНЦА, СИРБАЗИЦА, ЦЕДИЈА, ЦЕЛИЈА, ЧЕНКАРИЦА.** Вештица у локалним говорима балканских Словена има на десетине назива, међу којима су и они са турским пореклом: *карапанца* (јужна Србија, Лесковац) (Митровић 1984: 143), из тур. *karapançe* „вештица“, тј. „она која има црне канџе“; *баба сирбазица* (Бошњаци у Херцеговини) – „врачара“ (Skok 1973/III: 230); *си(х)ирбасица/си(х)ирбашица*, југоисточна Босна – старија жена која може враџбинама ненети штету туђој стоци, вештица (Плотникова 2013: 8); из тур. *sihir* „врачарије, чини“; *цедија (дждедия)* (Бугарска, Тетевен) (БЕР 1971/I: 353) „стара вештица“; из тур. *cadi* „стара, страшна жена, вештица“; *джелија, желија* (Бугарска, К’рцалијско, Хасковско) (Бонева 1994: 30), могуће од личног имена – тур. *Züleyha*, арап. *Zäliha*, жена египатског чиновника Потифара, која је покушала да саблазни Јосифа; или синоним назива *еджелија* „приказа“, из тур. *ecel* „смрт, судбина“; *ченкарица* (Бугарска, Пирински крај) (Георгиева 1980: 469) – вероватно да назив потиче из буг. *ченгија* „кафанска играчица“, из тур. *çengi* „играчица“ (често су у бугарским кафанама игричице биле Циганке, које су се бавиле гатањем и врачањем).

**ТОКМАК-БАБЕ, КЕВРЕ.** У Херцеговини се помињу *џокмак-бабе*, снажне бабе с великим дрвеним маљевима, које нико осим њих није могао да подигне. Оне ништа друго не раде, већ се окупљају на средини света и на том месту ударају маљевима (Zovko 1901: 148); из тур. *tokmak* „маљ“. У истом извору се наводи и веровање о старим женама, које ходају сагнуте до земље у виду српа, и називају се *кевре*. Ако сретну човека на пустом месту могу га погрбити, да и он изгледа као оне (Zovko 1901: 140); из тур. *kerçe, kefçe* „штап савијен у горњем делу, кукаља“. Изнимно у Бугарској (Родопи), констатован је назив демона *јумисибџан (јумисибџан)*, који се јавља у виду страшне жене са више од 70 груди, која је опасна за новорђену децу. Сличан демон, под називом *умм-уссабиџан* среће се у Азији, код Киргиза (Троева-Григорова 2003: 116).

**НУР, КУДРЕТФЕНЕРИ, ЕЦЕЛИЈЕ, ПЕЈДАХ, КАРАБАСИЛО.** Неки од многобројних назива за приказе код балканских Словена имају турско порекло. Код многих народа познато је веровање, да се неке

душе (покојника, вештица) ноћу могу видети у облику *луџајућег свейла*, односно ватре. Код босанских муслимана таква појава се назива *нур*, из тур. *nur* „светлост“ (Цазин, Тузла – према рукописној грађи Д. Ножинића), или у Бањалуци – *кудрејџфенери* (Ivandić 1965: 62), из тур. *kudret* „сила, сила Бога“, и тур. *fener* „светило“.

Према веровању из југозападне Бугарске ноћу, на путу, човек може срести *еџелије* (буг. *еджелии*), ноћна бића која се појављују у облику свадбе (Узенева 2001: 149), из тур. *ecel* „смрт, судбински тренутак“. Осим ових, турског порекла су и следећи називи приказа: *џејдах* (Царицино, Крумовоградско), тур. *peuda* „очевидан“ (БЕР 1999/V: 129); *карабасило* (Црна Гора, Бањани) (Копривица 2006: 82), из тур. *kara* „црн“, *basti* „наступити, појавити се“.

ТАРАЈАНКА. Међу називима митолошких бића за плашење деце такође има позајмица из турског. Тако у јужној Србији (Доње Жапско) децу су плашили *џарајинком* (Златановић 1998: 397) (у буг. *таръл* „одевен у стару, поцепану одећу“, тур. *tiril* „го, сиромашак“).

Без обзира на то, што су преко турског у речнички састав језика балканских Словена, ушли многи називи митолошких бића оријенталног порекла, то није довело до битне промене њиховог митолошког система, нити митолошког погледа на свет. Неки оријентални називи дубље су се укоренили, па су и данас шире познати, нпр. *аждаја*, *шејџан*, *џин*, док су други познати само у неким регионима (нпр. *џери*, *сајбија*, *џиаласон*, *сихробазица*).

### Позајмљенице из немачког

Неки називи митолошких бића код словенских народа представљају позајмице из немачког. Код оних Словена који су имали дуже контакте с Немцима број таквих позајмица је већи. То су Словенци, Чеси, Словаци и Пољаци, делом Хрвати. Најшире су заступљене немачке позајмице за означавање рударских духова (скоро код свих Словена), затим неких горских духова, као и за означавање вештице.

БЕРКМАН је општепознати назив за рударског, или земног духа, господара подземног рудног блага и покровитеља рудара, који се најчешће замишља као патуљак, понекад као обичан човек (рудар, надзорник, инжењер); врло ретко има зооморфна обележја. Назив долази од немачког *Bergmann* „горски човек“, „дивљи човек“ и његове варијанте се срећу код Срба у источној Србији – *беркман*, *џеркман* (Тимочка крајина); подравских Хрвата у Мађарској – *bergmandli* (Печуј, Сопрон); Словенаца – *berkmandeljic*, *birkmandeljic* (Долењска), *perko-*

*mandelj* (Идрија, Нотрањска); код Хрвата у Хрватском Загорју – *perhmanec*; Срба и Бошњака у Босни и Херцеговини – *йеркман* (Горње Подриње, Жупча код Брезе); Чеха – *permonik* (шире о томе: Раденкович 2007: 258–265).

ЦОПРНИЦА (*coprnica*), назив за жену-вештицу, која се бави „допријама“ (чарањем), највише је распрострањен у Словенији, а среће се и у континенталном делу Хрватске, како код Хрвата, тако и код Срба. Тако је забележен обичај код Срба у Горњој Крајини (пре Дугог светског рата), да жена на Бадњи дан узме просо из недара па посипа по кравама и говори: „Кад *цојрница* ово просо покупила и пребројила, онда и од мојих крава млијеко узела!“ (Ђурић 1934: 198). Мушкарац који се бави „допријама“ код Хрвата се назива *coprnjak* (мађарска Подравина), или *seprnjak* (Пригорје), код Словенаца (Прекмурје) – *comprnjek*. Назив представља стари германизам, нем. *zauber*, срвнем. *zouber* „чаролија“.

ШКРАТ/ШКРАТЕК (*škrat/škratek*) је код Словенаца горски дух, различито представљан – од несташног демона у лику човечуљка који прави мале пакости пастирима, па до злобног демона, ђавола, који искушава и кажњава људе. Назив је изведен из ствнем. *Scrato* „шумски дух“, у деминутиву – нвнем. *Schrattel*; код Немаца се још помиње и *Bergschrat* „горски дух“ (Kretzenbacher 1941: 29). Шкрати, који чувају злато у Камнишким планинама имају дечју висину, седу браду, зелене панталоне, тамноплаве капутиће и црвене капице на глави (Kelemina 1997: 143–144).

ШКРАТЕЉ/ШКРАТЕЉЦ/ШКРАТЕЦ (*škratelj/škrateljč/škratec*), код Словенаца „услужни“ дух, који се увече појављује у облику црног мачка (по функцији сличан је горе поменутом хрватском духу *йинийлину*). Свом домаћину доноси жито, новац и друго богатство. Док је носио жито за њим се вукао плави пламичак. За узврат домаћица му је остављала штрукље (врста кнедли) (Kelemina 1997: 154–155). Назива се још и *hišni škrat* „кућни дух“.

ШКОПЊАК (*škopnjak*), демон, који по веровању Словенаца, напада породиљу и њено дете. Ноћу се приказује као *свећлећу сной* (одакле је и изведен његов назив: слов. *škora* „сноп сламе“ чиме је некада покривана кућа, а долази од ствнем. *Scour*. У Корушкој се веровало да седи на крову куће и ако мајка пре спавања није закрстила своје дете, онда улази у дом кроз димњак, да га сише и дави, а могао га је и однећи и уместо њега оставити *йодвржено дејше* (демонско дете – *йодмече*) (Zablatnik 1982: 22–23).

ШЕНТ/ШЕНТАЈ (*šent/šentaj*), један је од назива за ђавола код Словенаца, изведен из срвнем. *sente* (од лат. *sanctus*). Веровало се да највећу штету може учинити на Бадње вече и током дванаест ноћи после Божића (Рајек 1884: 226). Најчешће се помиње у устаљеним изразима: „Да те šent!“ (Да те ђаво носи!); „Gre ko vsi šenti“ (Јури као да га ђаволи гоне!); „Živ je ko sam šent“ (Несташан је ко сам ђаво); „Ne vem, kakšnega šenta sem jim storil“ (Не знам каквог сам им ђавола увалио); „Šentaj!“ (Носи се!) итд.

ПЕРХТА (*Perhta*), најчешће баба *Перхѿа* или баба *Пехѿра*; код Словенаца маскирни лик у календарским обредима; биће за које се, у неким веровањима, везује појава *дивје јаге* (дивљи ноћни лов), тј. нарочита активност демонске силе у току некрштених дана. Позната је у Корушкој, у насељима на обронцима Караванки до Похорја, у Резији, као и код суседних народа – Немаца, Чеха итд. Помиње се и под називима: *Pehrtna*, *Pjerhta*, *Perta*, *Pirto*, *Pehtra Marjeta*, *Perto Šmarjeto* итд. (Zablatnik 1984: 61, 64).

Према народном веровању, Перхта је страшно биће – космата, ружна и опака баба. У једној руци је држала брукље да њима боде, а у другој – дунђерску секирицу, да је забоде човеку у леђа, ако јој се нађе на путу. Кретала се у ноћно време уочи Св. три краља, на завршетку некрштених дана, по свој прилици, скупљајући и терајући испред себе „стадо“ душа, што се називало *дивја* или *ноћна јага*. Да дивја јага представља скупљање и терање душа, повезано с одређеним периодом у години, говори и податак из предања, да човек који се огласи из куће и опонаша ловачке узвике, бива „награђен“ за „помагање у лову“ крвавим људским бутом, који му баце кроз димњак, и којег се после тешко ослобађа. Е. Шневајс, назив Перхта изводи из старонемачког *giperahtha naht* „сјајно осветљена ноћ“, а одатле *Perchennach*, и даље *Perchta*.

Активност Перхте и дивје јаге у периоду *некршћених дана* (словен. *dvanajsterodnevje* или *dvanajsteronočje*), засновано је на општем веровању о опасном времену које спаја и раздваја годишњи круг времена, и када је у покрету нечиста сила.

ЈЕГЕР (*jeger*), код Хравата кајкаваца дивљи ловац, страшан човек, којим су у околини Загреба плашили децу (из нем. *Jäger* „ловац“). Представљали су га као човека у зеленом капуту, који је на оба рамена носио по један храстов лист. Ишао је у гвозденом оклопу, док су пред њим падала стабла дрвећа (Zečević D. 1976/13: 125, 136).



ЛИНТВЕР (*lintver*), код Словенаца страشان змај, који повремено излази из језера, пустоши поља и граби људе и стоку (Kelemina 1997: 197–198). Назив потиче из срвнем. *Lintwurm*.

АЈД (*Ajd*), према предању Словенаца припадник народа Ајди – огромних људи, великана, дивова, који су по веровању живели у Межишкој долини. Имали су снажан глас. Било је довољно да изађу на врхове планина и онда би се међусобно чули; ако је неко од њих хтео да позајми ствар од другог овај му је то бацао с друге планине. Били су врло снажни – дрвеће су чупали с корењем из земље, али нису знали за оруђа. Касније су научили да праве дрвене секире и ваде ватру трењем два дрвета. Имали су велике олтане на планини. Пошто су се клањали идолима (одакле и долази њихово име, нем. *der Heide* „незнабожац“), Бог се расрдио и послао на њих велико невреме с кишом. Река Драва је нарасла и поплавила целу долину и они су се сви подавили у води. Олуја је разрушила њиве олтане (Kelemina 1987: 194–195).

Овим нису исцрпљени сви називи митолошких бића код Словенаца који имају германско порекло, већ су наведени они више познати.

### Позајмљенице из мађарског

ШАРКАЊ, ст. срп. *шарџань*, буг. *шаркан'*, хрв. *šarkanj* – исто што и змај; спомиње се у документу Херцег Стјепана у Дубровнику, 1466. године (Даничић 1864/III:486). Назив је познат у говорима подравских Хрвата у Мађарској, код банатских Бугара, код Словака. У украјинским Карпатима *шаркань* је демон женског рода. Према веровању подравских Хрвата шаркањ постаје од старог сома; може се појавити у селу у лику просјака који тражи млеко и ако му не даду уништи градом атар села, или да падне из облака у облику дебеле змије. Онда јој жене носе кисело млеко и када се напије одлети у облак: „Змај, па то је шаркањ. (...) Он има седам глава“ (Franković 1990: 129–149). Сматра се да је назив мађарског порекла – *sárkány* „дракон“, који се проширио на простор Паноније и прикарпатских области.

ГРАБАНЦИЈАШ је изазивач и предводник градоносних облака, облачар. Према веровању Хрвата у мађарској Подравини, рађа се са једним зубом, касније добија дупле зубе, јаше на змају, проси по кућама кисело млеко и ко му не да, он доведе градоносни облак на атар села (Franković 1990: 114). Пошто је обилазио насеља у лику брадатог просјака, називали су га *Космаиша* и *Дугобради* (Eregjessy 1999: 42–47). У северним крајевима Хрватске сматрало се да је грабанцијаш свештеник који је после дванаест богословских школа „научио“ и тринаесту – „ви-

линску“, те може заповедати враговима, јахати на змају и водити облаке. Према Вуковом запису (Рјечник из 1852, одредница *врзино коло*), када неки ђаци изуче дванаест школа, отиде њих 12 на врзино коло и тамо, док читају неку особиту књигу нестане једног између њих дванаест, а они не могу познати кога је нестало. Њега однесу ђаволи или виле. Такви ђаци се после називају *грабанцијаш* и воде облаке у време олује и града. Они су сви издрпани, па отуда изрека „Какав је издрпан као грабанцијаш“. Назив *garabonciászás* посведочен је у мађарском 1519. године.

ТАТОШ је по својој функцији сличан грабанцијашу. То је човек који познаје магијске вештине и може да наведе градоносне облаке да униште летину у неком атару. Назив је познат у Срему, Бачкој, Барањи, као и код Срба и Хрвата у Мађарској, делом и у Словенији (Влајић-Поповић 1996: 192 – 195). Дете од којег ће постати татош рађа се са одређеним знамењима (са шест прстију, у кошуљици). У мађарским предањима татош, у облику бика, бори се против другог татоша у истом облику, како би сачувао принос у свом атару. Назив се изводи из мађ. *tátos/tátos*. Вероватно да је истог порекла и назив *tatvina*, који се среће код корушких Словенаца: „*Tatvina vzeme njivi rodovitost*“ (Pajek 1884: 233–234).

БОСОРКА је један од назива за вештицу, познат у Панонији и прикарпатским областима (РСАНУ II: 76), као и код Мађара. Сматра се да потиче из мађ. *boszorka*.

### Позајмљенице из грчког

ЛАМЈА/ЛАМЊА је вишеглаво прождрљиво чудовиште које односи род с њива и винограда, изазива олујне непогоде а може да прождире људе и њихове коње. Веровања, приповетке и песме у којима се јавља ово митолошко биће распрострањени су делом у јужној Србији, а више у Македонији, источној и југозападној Бугарској. Северније од ове границе скоро истоветно биће с ламјом јесте хала. У неким местима паралелно с називима *ламја* или *хала*, или упоредо с њима јавља се назив *аждаја*, нарочито код муслиманског становништва у Бугарској, Србији, Босни и у Македонији (Скопска Црна Гора). У усменој књижевности у Бугарској ламја се још назива *кучка-ламја*, *софра-ламја*, *сура ламја*, *ламља гушћерица*. У неким крајевима може да има и друге називе, који се схватају као женска лична имена.

Јужнословенски назив *ламја* представља позајмицу из византијског грчког, од речи *λαμια* „дракон, олујни ветар“. У старогрчком овим назив-

вом означавао је «чудовиште, страшило». Назив *ламја* среће се и код Арумуна (*lame*) и Албанаца (*lamjë*). Преко латинског пренета је и неким другим европским народима, нпр. у ст.чешком *lamie*, *lamia*, итд., где може да означава биће слично вампиру или вештици.

СТИЈА. У Македонији су посведочена веровања о женском воденом демону с називом *сџија* (од грч. *στοιχεια* „демон места“). У Бугарској (Странца) један од назива за покровитеља села јесте *сџиво-џио*, *сџихоџио* и он се ноћу јавља у облику патке, козе, или као ђаво. У околини Скопља стије су замишљане као страшне жене које својим косама заплету човека који уђе у реку Вардар и удаве га (Филиповић 1939: 518–519), а у Маријову као четвороножна чудовишта с дванаест глава, дугим косама и коњским очима (Радовановић 1932: 105). Код Грка *στοιχειο/στοιχι* је превасходно дух-заштитник одређеног места. Нпр. на острву Родосу *сџихо* је кућна змија (Пономарченко 2001: 196).

ДРОКУС, буг. „ђаво“, из гр. *δρακος* „змај“ (БЕР I: 431).

ПИЛИДРУМ, у буг. „ђаво, ветар“, из нгр. *περίδρομος* „обешењак, враголан“, арум. *piridrum* „ђаво“ (БЕР V: 238).

ПРОТУДРАК, мак. „први међу ђаволима“, из сргр. *πρωτοδρακος* „први дракон“ (БЕР V: 792).

### Закључне напомене

У језике јужнословенских народа, као и у њихов митолошки систем, у последњих неколико векова ушло је више десетина страних назива демонских бића. Реч је о позајмљеницама из језика и култура суседних, несловенских народа. Оне су двојаке. Једнима је само проширен лексички инвентар, делом и семантика за већ постојећа митолошка бића. Тако је уз стари назив *хала*, код Срба, Македонаца и Бугара за исто биће уведени турцизам (иранизам) *аждаја* и грецизам – *ламја*. Али семантика ових назива није у потпуности подударна. Док су хала и ламја скоро синоними (уз разна локална диференцијална обележја, нпр. ламја се може показати у виду магле а хала не), које су блиско везане за ветар и олују, али и за човека (*халовиј човек*), аждаја се више схвата као тромо, змијолико, прождрљиво чудовиште, које живи у дубоким водама и опасно је за житеље у ближој околини. Уз словенске називе *вила*, *самовила*, *самодива*, у Бугарској је за исто биће уведен турцизам (иранизам) *џери*. Уз низ заједничких значењских елеманта између старих и позајмљеног назива, овај последњи је донео и неке друкчије и нове, нпр. да пери могу бити и мушка бића, или да могу бити и у виду старих жена. Позајмљеница из грчког језика *сџија* (*στοιχειο/στοιχι*), која код

Грка представља ознаку за неодређеног духа (типа приказе), заштитника неког места – зграде, извора, реке, код Македонаца има и такво значење, али и друкчије. Тако, у околини Битоља се верује да свака кућа има духа заштитника – *сџихја*, који је у облику змије (Георгиева 1993: 227), док у околини Скопља биће *сџија*, по свом изгледу је блиско самовили, нпр. према једном казивању, стије су украле неком чобанину козу, и он их је затекао поред неке стене како је музу (Филиповић 1939: 518–519). Или, када је реч о *шаркању*, веровање код подравских Хрвата да он може настати од веома старе рибе, шире је познато и оно се везује за постанак змаја. Међутим, представа да се шаркањ може појавити у виду скитнице која по кућама тражи кисело млеко, или да грабанцијаш јаше на шаркању водећи градоносне облаке, може се сматрати мађаризмом.

Друге позајмљенице, пак, представљају увођење у јужнословенски митолошки систем нових и назива и представа. По свој прилици да су Стари Словени замишљали духове у људском (као душе покојника), или у зооморфном облику (водени бик, водени коњ, вук, змија, жаба, птице), али не и као патуљке. Представе о духовима-патуљцима дошле су на Балкан са истока као *џини* (џинска војска), а код Словенаца су преузете од Немаца (*шкрајџи*, *коболџи*, *беркман/џеркман*, *шкoјџак* и други). Док су оријентални патуљци по правилу невидљиви духови којим могу управљати само поједини људи (хоће), германски духови су конкретније представљени (они имају своју одећу, могу да једу, па и да пију алкохол). Такође код европских народа, па и код Словена, широко су позната веровања о демонима насталим од умрле (најчешће уморене) некрштене деце (*нави*, *некршџенци*, *свиџци*). Међутим, могућност да се лутајућа душа некрштенца магијским путем „изведе“ из петловог јајета и претвори у послушног духа (*џинџилин*, *шкрајџељ*, *маџић* итд.), такође не припада словенској традицији.

Овде је било речи о страном номинационом систему у јужнословенској народној демонологији. Међутим, и нека бића са словенским називима, као што је *водењак* или *лесник*, изворно не припадају јужнословенској народној традицији.

## ЛИТЕРАТУРА

- Басилов 1994 – Басилов В. Н. Албасты // *Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти С. А. Токарева*, Москва 1994.  
 БВ 1900 – *Босанска вила*, т. XV. № 7–8, Сарајево 1900, 106–107.  
 Беновска-Събкова 1991– Беновска-Събкова М. За русалките в българския фолклор // *Български фолклор* XVIII/1, София 1991, 3–14.  
 БЕР 1971 – *Български етимологичен речник* I–, БАН, София 1971–.

- Бонева 1994 – Бонева Т. Народен светоглед // *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*, София 1994, 7–50.
- Букумирић 2012 – Букумирић М. *Речник говора северне Мейхохије*, Београд 2012.
- Бушетић 1925 – Бушетић Т. М. Веровања о ђаволу // СЕЗБ XXXII, Београд, 1925, 400–405.
- Верковић 1985 – Верковић С. И. Јужномакедонски народни приказни // *Македонски народни умотворби*, т. IV, Скопје 1985.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л. Н. *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000.
- Влајић-Поповић 1996 – Влајић-Поповић Ј. Сх. *џајшош* „митско биће које наводи градоносне облаке“ // *О лексичким џозајмицама*, Суботица–Београд 1996, 192–195.
- Влаховић 1929 – Влаховић В. Ђаво у народном вјеровању // *Зайиси. Часопис за науку и књижевност*, т. IV, №1–6, Цетиње 1929, 15–18.
- Вукмановић 1960 – Вукмановић Ј. *Пашировићи. Антрополошко-географско-етнолошка истраживања*, Цетиње 1960.
- Вукова грађа 1934 – Вукова грађа // СЕЗБ L, Београд 1934.
- Вулетић-Вукасовић 1934 – Вулетић-Вукасовић В. Призријевање // СЕЗБ L, Београд 1934.
- ВЭС 1891 – Пословицы, поговорки, приметы и поверья Воронежской губернии // Воронежский этнографический сборник, Воронеж 1891.
- Георгиева 1980 – Георгиева И. Народен мироглед // *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања*, София 1980, 457–477.
- Георгиева 1993 – Георгиева И. *Българска народна митология*, София 1993.
- Гнатюк 1912 – Гнатюк В. Знадоби до украјинској демонологији, т. II, вип. I // *Етнографичний збірник*, т. XXXIII, Львов 1912.
- Гојковић 1994–1995 – Гојковић А. Музичка компонента дубочких русаља // *Гласник Етнографског музеја* 58–59, Београд 1994–1995, 137–145.
- Грюнберг 1972 – Грюнберг А. Л. *Языки Восточного Гиндукуша: мунджанский язык*, Ленинград 1972.
- Даль 1882 – Даль В. *Толковый словарь живаго великорускаго языка*, т. IV, Санкт-Петербург – Москва 1882 (репринт, Москва 1980).
- Даничић 1864 – Даничић Ђ. *Рјечник из књижевних сјатина српских I–III*. Фото-типско издање из 1863–1864. године, Београд 1975.
- Динић 1988 – Динић Ј. *Речник џимочког говора* // СДЗБ XXXIV, Београд 1988.
- Ђокић 2001 – Ђокић Д. Лечење болести које изазивају демонска бића у Звизду // *За здравље. Из историје народне медицине и здравствене културе*, VII научни скуп, Зајечар 2001.
- Ђорђевић Д. 1985 – Ђорђевић Д. М. *Животи и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985.
- Ђорђевић 1953 – Ђорђевић Т. Р. Вештица и вила // СЕЗБ LXVI, Београд 1953, 57–119.
- Ђурић 1934 – Ђурић С. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ L, Београд 1934, 197–206.
- Зеленин 1995 – Зеленин Д. К. Русалки // *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*, Москва 1995, 141–296.

- Зечевић 1962 – Зечевић С. Предања о русалијским гробљима у источној Србији // *Народно сиваралашићво. Folklor* 3–4, Београд 1962, 235–243.
- Зечевић 1981 – Зечевић С. *Мийска бића српских њредања*, Београд 1981.
- Златановић 1998 – Златановић М. *Речник говора јужне Србије*, Врање 1998.
- Ивић 1957 – Ивић П. О говору Галипољских Срба // *Српски дијалектолошки зборник* XII, Београд 1957.
- Ивлева 2004 – Ивлева Л. М. *Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней*, Санкт-Петербург 2004.
- Караџић 1986 – Караџић В. С. Српски рјечник (1852) / Сабрана дела Вука Караџића, т. XI/1–2, Београд 1986.
- Караџић 1987 – Караџић В. С. Српске народне пословице / Сабрана дела Вука Караџића, т. IX, Београд 1987.
- Киссе 2006 – Киссе А. И. *Возрождение болгар Украины*, Одесса 2006.
- Клепикова 1996 – Клепикова Г. П. Семантика карпато-балканского \*strig- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей („компонент движение“ // *Концепт движения в языке и культуре*, Москва 1996, 114–126.
- Климова 2004 – Климова К. А. Нереиды в традиционной культуре современной Греции // *Доклады российских ученых. IX Конгресс по изучению стран юго-восточной Европы (Тирана, 30. 08 – 03. 09. 2004)*, Санкт-Петербург 2004, 164–182.
- Клімчук 2003 – Клімчук Ф. Д. Заходнепалескія русалкі // *Праблемы ўсходне-славянскай этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай навуковай канферэнцыі* (Мінск, 25–26 красавіка, 2003 года). Мінск, 2003, 217–221.
- Копривица 2006 – Копривица Ј. К. *Речник говора Бањана, Грахова и Ојуџиних Рудина*. Приредіо Б. А. Копривица, Подгорица 2006. Посебна издања ЦАНУ, кн. 47.
- Корепова 2007 – Корепова К. Е. Храмова Н. Б. Шеваренкова Јо. М. *Мифологические рассказы и поверья нижегородского Поволжья*, Санкт-Петербург 2007.
- Крстић 1987 – Крстић Б. Ђ. *Код Белог Брешка и око њега*, Букурешт 1987.
- Леванцџвч 2003 – Леванцџвч А. Віхор і русалка ва ујаўленнях жыхароў Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці // *Полісся: мова, культура, історія. Матэрыялы міжнародной канферэнцыі*. Київ, 1996, 255–258.
- Литвинский 1981 – Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье*, Москва 1981, с. 90–121.
- Лома 2013 – Лома А. Свети Сава и облакогонци // *Зборник радова Византолошког института* L, Београд 2013, 1041–1079.
- Максимов 1903 – Максимов С. В. *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Санкт-Петербург 1903.
- Манолова 2006 – Манолова Г. Источники воды в жизни болгарской диаспоры в Молдове // *Живая старина* 3(51), Москва 2006.
- Мансикка 2005 – Мансикка В. Й. *Религия восточных славян*, Москва 2005.
- Милићевић 1894 – Милићевић М. Ђ. Живот Срба селјака // *СЕЗБ I*, Београд 1894.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 – Милошевић-Ђорђевић Н. *Заједничка њемајско-сижејна основа српскохрвајских неисторијских ејских њесама и њрозне њрадиције*, Београд 1971, Филолошки факултет, кн. XLI.

- Митровић 1984 – Митровић Б. *Речник лесковачког говора*, Лесковац 1984.
- МНМ 1980–1982 – *Мифы народов мира. Энциклопедия*, т. 1–2, Москва 1980–1982.
- МС 1990 – *Мифологический словарь*. Главный редактор Е. М. Мелетинский, Москва 1990.
- Плотникова 2011 – Плотникова А. А. Народная мифология в закарпатской Верховине // *Славянский и балканский фольклор. Виноградье*, Москва 2011, 141–148.
- Плотникова 2013 – Плотникова А. А. Архаические верования боснийского села Умољани // *Живая старина* 2 (78), Москва 2013, 7–10.
- Пономарченко 2001 – Пономарченко К. А. Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция) // *Исследования по славянской диалектологии* 7, Москва 2001.
- Пономарченко 2003 – Пономарченко К. А. Восточные мотивы в новогреческой мифологии // *В поисках «ориентального» на Балканах, Балканские чтения* 7. Москва 2003, 127–130.
- Попов 1938 – Попов И. И. *Сказки донских калмыков*, Ростов на Дону 1938.
- Попов 1999 – Попов Р. Народен светоглед // *Ловешки край*, София 1999, 268–292.
- Попов, Мицева 2002 – Попов Р. Мицева Е. Народен светоглед // *Сакар. Етнографско, фолклорно о езиково изследване*, София 2002, 231–254.
- Раденковић 2010 – Раденковић Љ. Називи митолошких бића код Срба на Косову и Метохији // *Косово и Мејхохија у цивилизацијским ѿковима: међународни ѿемајски зборник*, књ. 1: Језик и народна традиција, Косовска Митровица 2010, 217–228.
- Раденковић 2013 – Раденковић Љ. Словенска народна демонологија на синхронном и дијахронном плану // *Зборник Мајице српске за славистику* 83, Нови Сад 2013, 9–23.
- Раденкович 2004 – Названия демонов, ведущие происхождение от детей, умерших до крещения у славян // *Balkanica XXXIV*, Belgrade 2004, 203–221.
- Раденкович 2007 – Раденкович Л. “Беркман” и другие духи – властители земных недр у славян // *Восток и запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова*, РАН, Институт славяноведения, Москва 2007, 258–265.
- Раденкович 2011 – Раденкович Л. Об одном иранизме на Балканах: пери „фея“ // *Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию А. Ф. Журавлева*, Институт славяноведения РАН, „Индрик“, Москва 2011, 318–325.
- Раденкович 2014 – Раденкович Л. „Ходячий“ покойник в духовной культуре славян // *Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования*, Вена 2014 (у штампи).
- Радовановић 1932 – Радовановић В. С. *Маријовци у ѿсми, ѿричи и шали*, Скопље 1932.
- РСАНУ – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* 1–, САНУ, Београд 1957–.
- Сафранов 2012 – Сафранов Е. В. Русалка // *Традиционална култура Уљановског Присурья. Етнодиалектний словарь*, т. 2, Москва 2012, 450–457.
- Станић 1992 – Станић М. *Ускочки речник* II, Београд 1992.
- Стеблева 2002 – Стеблева И. В. *Очерки турецкой мифологии*, Москва 2002.

- СУС 1979 – *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Составители: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков, Ленинград 1979.
- Сухарева 1975 – Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*, Москва 1975, 5–93.
- ТМКБ 2009 – *Традиційная мастацкая культура беларусаў*, т. 4. Брэсцкае Палессе, кн. 2, Мінск 2009.
- Тодоров 1985 – Тодоров Д. Народен мироглед // *Капанци. Бит и култура на старото българско население в североизточна България. Етнографски и езикови проучвания*, София 1985, 259–278.
- Троева-Григорова 2003 – Троева-Григорова Е. *Демоните на Родопите*, БАН, София 2003.
- Ћупић 1997 – Ћупић М. *Огњени њријесѿо. Приче и легенде II*, Подгорица 1997.
- Узенева 2001 – Узенева Е.С. Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии // *Исследования по славянской диалектологии 7*, Москва 2001.
- Усеинов 1936 – Усеинов К.У. *Сказки и легенды татар Крыма*, Симферополь 1936.
- Филиповић 1939 – Филиповић М. С. Обичаји и веровања у Скопској котлини // СЕЗБ LIV, Београд 1939.
- Филиповић 1949 – Филиповић М. С. Живот и обичаји народни у Височкој нахији // СЕЗБ LXI, Београд 1949.
- Филиповић 1958 – Филиповић М. С. Вера и црква у животу банатских Хера // *Банатске Хере*, Нови Сад 1958, 274–283.
- Филиповић 1967 – Филиповић М. С. Различита етнографска грађа с Косова и Метохије // СЕЗБ LXXX, Београд 1967.
- Хобзей 2002 – Н. Хобзей. *Гуцулска мифологија. Етнолингвистичниј словник*, Львів 2002.
- Царић 1897 – Царић А. И. Рудица, кћер Поганице, Народна вјеровања на отоцима Хвара и Брача // ГЗМ IX, Сарајево 1897.
- Чажкановић 1929 – Чажкановић В. *Српске народне њријовейке*, Београд 1929.
- Чистов 1997 – Чистов К. В. Баба–Јага // *Живая старина* 2(14), Москва 1997, 55–57.
- Шапкарев 1968 – Шапкарев К. *Сборник от български народни умотворения*, т. I, София 1968.
- ЭСОПИ 1995 – *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*, т. 2, Санкт-Петербург 1995.
- Ardalić 1905 – Ardalić V. Narodne pripovijetke (Djevrске u Dalmaciji) // *ZNŽO X*, Zagreb 1905, 130–143.
- Bošković-Stulli 1959 – Bošković-Stulli M. *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959.
- Bošković-Stulli 1975 – Bošković-Stulli M. Folklor otoka Brača // *Narodna umjetnost* 11–12, Zagreb 1975.
- Bošković-Stulli 1997 – Bošković-Stulli M. *Usmene pripovijetke i predaje*, Zagreb 1997.
- Długosz 2011 – Długosz N. Językowo-kulturowy obraz demona *karakondźoł* w bułgarskiej tradycji ludowej // *Balkański folklor jako kod interkulturowy* I. Red. J. Ręnkas, Poznań 2011, 383–393.
- Dragić 1991 – Dragić M. Rusalje. Etnomedicina // *Etnoantropološki problemi*, knj. 16, sv. 1, Beograd 1991, 71–76.



- Eperjessy 1998 – Eperjessy E. Ispitivanje međusobnih utjecaja u pučkom praznovjerju jednog mađarsko-hrvatskog naselja // *Etnografija Hrvata u Mađarskoj* 5, Budimpešta 1998.
- Franković 1990 – Franković Đ. Mitska bića podravnih Hrvata // *Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj* 9, Budimpešta 1990.
- Garčević 1942 – Garčević M. *Zapisi i hamajlije* I, Banja Luka 1942.
- Hangi 1990 – Hangi A. *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1990.
- HNP 1896 – *Hrvatske narodne pjesme* I, Zagreb 1896.
- Ivandić 1965 – Lj. A. Ivandić, *Pučko praznovjerje*, Madrid 1965
- Jardas 1957 – Jardas I. Kastavština. Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru // *ZNŽO* 39, Zagreb 1957.
- Jovović 1896 – Jovović M. M. Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji // *ZNŽO* I, Zagreb 1896, 88–106.
- Kelemina 1997 – Kelemina J. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Bilje 1997.
- Kretzenbacher 1941– Kretzenbacher L. *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen*, Graz 1941.
- Kropej 2008 – Kropej M. *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*, Celovec 2008.
- Lozica 1995 – Lozica I. Dva demona: orko i macić // *Narodna umjetnost* 32/2, Zagreb 1995, 11–63.
- Mikac 1934 – Mikac J. Vjerovanja (Brest u Istri) // *ZNŽO* XXIX/2, Zagreb 1934, 195–200.
- Pajek 1884 – Pajek J. *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884.
- Radenković 2003 – Slav Beliefs on Changelings // *Balkanica* XXXII–XXXIII, Belgrade 2003, 143–154.
- RJAZU – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* JAZU I–XXIII, Zagreb.
- Skok 1973 – P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–IV, Zagreb 1971–1974.
- Škaljić 1979 – A. Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo 1979.
- URLI 1987 – *U riječima lijeka ima. Zbornik zapisa*, Rožaje 1987.
- Zablatnik 1984 – P. Zablatnik, *Čar letnih časov v ljudskih šegah. Stare vere in navade na Koroškem*, Celovec 1984.
- Zečević D. 1976 – *Zečević D. Svakodnevno pripovijedanje i usmena književna tradicija u prigradskom selu Šestinski Kraljevec* // *Narodna umjetnost* 13. Zagreb 1976.
- Zovko 1901 – Zovko I. Vjerovanja iz Herceg-Bosne // *ZNŽO* VI, Zagreb 1901, 115–160, 292–311.

## СКРАЋЕНИЦЕ

ГЗМ – *Гласник Земаљског музеја*, Сарајево

СЕЗБ – *Српски етнографски зборник*, СКА/САНУ, Београд.

ZNŽO – *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, JAZU/HAZU, Zagreb.

Ljubinko Radenković

**South Slavic Folk Demonology Between East and West**

## Summary

In order to understand the complex image of folk demonology, or “lower mythology”, of the South Slavs it is necessary to take into account the facts on the cultures of related peoples, as well as the cultures of non-Slavic peoples that they were in contact with for longer periods of time.

The general Pan-Slavic name for a bad, dangerous spirit was \**běsъ*. With Christianity the Slavs adopted the names *dijavol*, *satana*, *demon*. The creation of new words for the devil, most often euphemisms, continued even later, and in Slavic vernacular speeches dozens of synonyms can be listed for this being (one of the oldest is *vrag*, Proto-Slavic \**vorgъ*).

Based on several mentions of the name *vila* (female mythical being in the form of a young woman with long hair worn down) in Old Russian written monuments and taking into account that this name is present today in local beliefs of all South Slavic peoples, as well as among the Czechs and Slovaks, one can assume that it was a common name in the Proto-Slavic homeland. Among the Poles it has been replaced with the euphemism *boginka* (*dziwożona*), among the East Slavs the names *rusalka*, *navka*, and *mavka* have survived, among the Bulgarians the dominant name is *samodiva*, while among the Macedonians it is *samovila*. All the Slavic peoples recognize the mythological protector of the home in the form of a snake, the so-called *kućna zmija*. East and West Slavs, influenced by the beliefs of Germanic peoples, have personified house spirits (Russian *domovoj*, *domovik*). All the Slavs are familiar with the snakelike demon *zmaj* (from \**zmъjъ*). Among the Bulgarians, Macedonians and Serbs it is the mythological protector of the crops from the “leaders” of hailstorm clouds (*hala*, *lamja*). Unlike the South Slavs, who had demons of fate (*sudjenice*, *orisnice*, *sojenice*, *rojenice*), they have not been identified in the folklore of the East Slavs. Slavic medieval monuments also mention the names *vľkodlakъ*, for a person who magically transforms into a wolf, and *oupirъ*, deceased-returnee (Serbian *vampir*) whose soul did not cross over to the other side, and he threatens people and is malicious. The root \**věd-* (\**věděti*, to know) is used to derive several names, which are most commonly related to women who have magical skills and are involved in spells (Serbian *veštica*, Polish *wieszczycza*, Russian *vedьma*, etc.). The words *navъ*, *navьie*, which in medieval monuments designate the deceased, yielded the names for demons created from deceased children that were not baptized (Serbian, Bulgarian, Macedonian *nav*, *navje*, Slovenian *movje*).

During the five centuries of Ottoman rule over the Balkan Slavs, certain Oriental names of mythical beings entered their mythological systems, such as *aždaha/aždaja*, *dev/div*, *peri/pari*, *Arap*, *džin*, *talas* /*m/talason*, *sajbija*, *karakondžula*, *šajtan/šejtan*, and some local names for vampires, witches and apparitions. Roman influences on the culture of the South Slavs went in two directions – from Italian cities in the Adriatic (*striga/štriga*, *loroko/orko*, *drakun*, *tintilin*, *macaruo*, *banadant*, *farca*, *linčeza*, *gigant*) and far less from the Romanized original Balkan population – the Dacians and Aromanians (*prkuljiš*, from Romanian *pricolici*, vampire). Early adoptions of terms for mythological beings, which are considered Latinisms in Slavic languages, are *rusalka* and *striga* (Croatian, Slovenian *štriga*, Polish *strzyga*, witch). The oldest adoption is from Greek, the word *demon* (Greek *δαίμων*), which also entered all European languages. Macedonian-Serbian-Bulgarian folklore also includes a snakelike monster - *lamja*, gr. *λαμια*; among the Macedonians there is also the *stija*, *stihjo* (a house spirit, apparition), Greek *στοιχειο*. Slovenians had the most adoptions from German, with the confirmed names of mythological beings: *lintver* (dragon, from

German *Lintwurm*); *berkmandeljč* (mine spirit, from German *Berkmann*); *coprnica* (witch, German *Zauber*, magic), *jebek žene* (fairies, from German *ewig*, eternal); *Pehtra* (dangerous old lady, winter calendar demon, from Old German *giperahta nacht*, bright night, and from there *Perchten-nach*, and *Perchta*); *Ajdje* (giant people, from German *der Heide*, heathen); *škrat* (forest spirit, devil, from Old High German *Scrat*, forest spirit); etc. Adoptions from Hungarian are common in northern Vojvodina and among Serbs and Croats in Hungary: *šarkanj* (dragon, from Hungarian *sárkány*); *taltoš/tatoš* (shaman, witchdoctor, who directs hail to crops); *grabancijaš* (travelling raggedy person who directs hail, from Hungarian *garabonciáscás*); *bosorka* (witch, from Hungarian *boszorkány*).

*Keywords:* mythology, folk demonology, South Slavs, names of mythological beings, adoptions

Милош Луковић

## СТОЧАРСКА ПРИВРЕДА КАО ЧИНИЛАЦ ОБЛИКОВАЊА НАРОДНЕ КУЛТУРЕ СРБА

У раду се указује на потребу да се разматрању односа сточарске привреде и народне култура Срба приступа на интердисциплинаран начин. Сточарска делатност се анализира у дугој историјској перспективи као саставни део материјалне и социјално-нормативне културе Срба. Посебно се даје осврт на: основне типове сточарства код Јужних Словена у средњем веку; географске и комуникацијске карактеристике Западне и Централне области Балкана, где се и обликовао српски етнички простор; различите природне, друштвене и политичке детерминанте претапања професионалних сточара у земљораднике. На крају се даје преглед развоја сазнања о традиционалном сточарству на Балкану и његовом утицају на културне и језичке зоне код Срба.

*Кључне речи:* трансхумантно сточарство, Балкан, Срби, народна култура, културне и језичке зоне.

### Сточарско друштво и народна култура Срба

Широко конципирана истраживања у оквиру пројекта Балканолошког института САНУ *Народна култура Срба између Истјека и Зајда* (2011–2015) обухватају, између осталог, и истраживања утицаја културно-историјских прилика на формирање и распоред културних и језичких зона код Срба. При том се полази од становишта да су Срби, као словенски народ, сачували кроз свој језик, обредну праксу, веровања и фолклор многе представе о свету из старе постојбине, као и од чињенице да су Срби, у исто време, и балкански народ, који вековима живи заједно или у додиру са другим балканским, несловенским

---

\* Овај рад је настао у реализацији пројекта *Народна култура Срба између Истјека и Зајда* (2011–2015) Балканолошког института САНУ, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

народима.<sup>1</sup> У таквом сплету културно-историјских токова одвијао се дуготрајни процес обликовања народне културе Срба „између Истока и Запада“.<sup>2</sup> Стога се само по себи разуме да изучавање народне културе Срба захтева свестран, мултидисциплинарни приступ. Уз то, појам *народна култура* веома је слојевит и вишезначан, а његово дефинисање и употреба имају за собом прилично дуг историјат.

Одавно је утврђено да предмет изучавања етнографије (етнологије) чини *еџнос*, тј. сви народи, независно од степена развоја и бројности. Данаас преовладава становиште да *еџнос* не представља произвољну суму разних елемената већ *целовитиј систем*, комплекс две врсте компонента: 1) специфичних, које га издвајају од других етноса; 2) заједничких с другим етносима. Њима се обезбеђује унутаретничка интеграција, с једне стране, и међуетничка диференцијација, с друге стране. Потреба да се свестрано осветле све те компоненте етноса изазвала је појаву серије граничних дисциплина. Тако су у додиру етнографије са сродним наукама настале: етничка географија, етничка антропологија, правна етнологија, етносоциологија, етнолингвистика итд.<sup>3</sup>

А „једро предметне области етнографије“<sup>4</sup> и сродних научних дисциплина чини онај слој културе једне етничке заједнице који је изграђен кроз векове од анонимних, неизвесних или мало извесних народних твораца ради задовољавања битних и широких потреба људи из те етничке заједнице, а који означавамо термином *народна култура*.<sup>5</sup> Тај вид

<sup>1</sup> Видети о томе на званичном сајту Балканолошког института САНУ: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com). О свим актуелним пројектима Института, његовом часопису и посебним издањима детаљно смо говорили, у оквиру ширег представљања балканологије у Србији током периода 1991–2013. године, у: *Luković 2014/1*.

<sup>2</sup> Овом пројекту претходио је у народу 2006–2010. године пројекат Балканолошког института САНУ под насловом: *Народна култура Срба у словенском и балканском контексту*. Све пројекте Института у том периоду и предузета теренска истраживања сарадника Института представили смо у: *Luković 2011/2*.

<sup>3</sup> О настанку нових граничних дисциплина у додиру етнографије са сродним наукама говори се подробије у: *Бромлеј/Кашуба 1992*. Као и неке друге научне дисциплине, и фолклористика се развијала у процесу еманципације од етнографије (етнологије), приближила се филологији и поступно се конституисала као самостална научна дисциплина. Ипак, и даље се воде расправе о појмовима *фолклор* и *фолклористика* и о њиховом односу према сродним појмовима и научним дисциплинама. О тим питањима свестрано је расправљано у прилозима аутора из свих словенских земаља на научним скуповима посвећеним словенском фолклору и фолклористици, на основу којих су настали зборници радова: *Словенски фолклор и фолклористика 2008* и *Заједничко у словенском фолклору 2012*.

<sup>4</sup> *Бромлеј/Кашуба 1992*: 69.

<sup>5</sup> *БНК 1981*: 5–6.

културе преноси се с поколења на поколење преко механизма традиције и зато се такође назива *традиционална народна култура* или краће: *традицијска култура*.<sup>6</sup>

Термин *народна култура* и данас је веома распрострањен, како у свакодневној употреби<sup>7</sup> тако и у језику науке у многим земљама, па и у свим словенским језима.<sup>8</sup> Иако је у живој употреби, тај се термин различито разумева и тумачи. Заправо, веома је сложен и у науци дискутабилан проблем теоријског дефинисања оквира и структуре народне културе јер је она подложна сталним изменама услед континуираних промена у социјално-економској структури становништва.<sup>9</sup> Стога се у етнологији јавила потреба да се истраживањима обухвате појаве у ширим слојевима друштва, а не само у оним који су у ранијем периоду били носиоци традицијске културе, а то је пре свега било сеоско (аграрно) становништво.<sup>10</sup> У тежњи да одреди теоријски именитељ за тако раширени предмет својих истраживања – етнологија у Европи све

<sup>6</sup> Проблем традиционалног и савременог у народној култури често је предмет теоретских расправа; уп. *Horvatová 1991*.

<sup>7</sup> У Етнографском музеју у Београду од 2001. године постоји стална изложба *Народна култура Срба у XIX и XX веку*, с експонатима првенствено из сфере материјалне народне културе Срба, и то из све три етнографске зоне: Централнобалканске, Динарске и Панонске.

<sup>8</sup> У свим источнословенским и јужнословенским језицима, осим у словеначком, термин *народни* обухвата два значења: 1) „национални“/„етнички“; 2) „пучки“/„људски“, али се термин *народна култура* везује за ово друго значење; уп.: *EJ 1965, БСЕ 1974, БНК 1981, НКЕМ 1992, Булашев 1992, Пуџилов 1994, Крук 2000*. На другој страни, западнословенски језици и словеначки језик користе за два наведена значења два засебна термина, а са значењем о коме овде говоримо у употреби су термини: *kultura ludowa* (пољски), *lidová kultura* (чешки), *ľudova kultura* (словачки), *ljudska kultura* (словеначки); уп.: *Moszyński 1967, Lidová kultura 2007, Slovensko 2000, Novak 1960, Slovenski etnološki leksikon 2004*.

<sup>9</sup> Чешки етнолог Мирослав Валка у својој скорашњој студији посвећеној социокултурним променама села у Моравској области Чешке Републике на прагу трећег миленијума (*Válka 2013*) истражује колико су се промењени друштвени услови одразили на свакодневни живот и културне активности на сеоском подручју у Моравској области у другој половини XX века, посебно током радикалних промена друштвеног поретка 90-их година минулог и на почетку овог столећа. С тим у вези аутор преиспитује да ли је дошло до обнове прекинутих традиција или је тражен нов идентитет заснован на новим узорима.

<sup>10</sup> О актуелним питањима етнолошке науке у време наглих друштвених и политичких промена у земљама источне и југоисточне Европе почетком последње деценије XX века – расправљано је, уз учешће домаћих и иностраних представника сродних научних дисциплина (етнологија, фолкористика, антропологија, географија, историја уметности, психологија, историја религије), на научном скупу *Етнологија пред новим изазовима*, а радови са скупа објављени су у *Гласнику Етнографског института САНУ*;

више оперише појмом *начин живљења*. На пример, у руској етнологији тај концепт се огледа у употреби речи *быт* као термина техникуса, у немачкој етнологији слично значење има термин *Lebenweise*, у пољској етнологији се у том значењу користи термин *sposób życia*, слично као у чешкој и словачкој (*sposub života*, *sposob života*), а у словеначкој етнологији термини *način življenja* и *ljudsko življenje*.<sup>11</sup> Начин живљења кроз столећа детерминише у конкретној етничкој заједници елементе традиционалне народне културе.<sup>12</sup>

Теоретичари истичу, пак, да традиционална народна култура представља нераскидиво јединство материјалних елемената (артефакти) и духовних елемената (ментифакти), којима се придружују: социјална организација, норме понашања, морал и сл.<sup>13</sup> Стога се разликују три целине унутар народне културе, које се означавају терминима: 1) *материјална култура*; 2) *духовна култура*; 3) *социјално-нормативна култура*. По схватању бугарских етнографа, на пример, ове целине имају следећу структуру:<sup>14</sup>

а) материјална култура: 1) насељена места, обитавалишта и народно градитељство; 2) земљорадња; 3) сточарство;

б) духовна култура: 1) народна веровања („мироглед“); 2) обичајни и празнични систем; 3) народна поезија; 4) народна проза; 5) музика и инструменти; 6) плесови/игре; 7) игре и представе; 8) примењено стваралаштво („приложно творчество“): керамика, дуборез, камена пластика, златарство итд.;

в) социјално-нормативна култура има две компоненте: 1) прва компонента обухвата социјалне форме човековог егзистирања: породицу, род, родовске групе и односе у њима; родбинске односе; сеоске и градске

вид.: *Етнологија пред новим изазовима 1992*. У овом раду цитирамо нека од излагања на том скупу: *Бромлей/Кашуба 1992*, *Пушилов 1992*.

<sup>11</sup> *Влаховић 1992*: 175; *SEL 2004*: 294.

<sup>12</sup> Словачки етнолог Петер Славковски у својој скорашњој студији посвећеној начину живота словачких сељака (*Slavkovský 2013*) проблематику традиционалне аграрне културе у Словачкој анализира двојако: као економску делатност и као начин живот, при чему истиче да је задатак аграрне етнологије да осветли и све етничке, социјалне и културне аспекте аграрне делатности (земљорадње и сточарства).

<sup>13</sup> *Пушилов 1992*: 79, 81. Уједно се истиче и захтев да се фолклор не сме посматрати само са гледишта „уметности речи“ већ пре свега као органски део традиционалне културе, те да се морају изучавати закони његовог настајања и механизми постојања, што подразумева потребу да етнографија и фолклористика имају јединствен приступ, заснован на заједничким теоретским поставкама и методама.

<sup>14</sup> *БНК 1981*: 8–10.

општине; друштвене организације (црквене, еснафске, просветне) и др.; 2) друга компонента обухвата моралне и обичајноправне норме.

Поред наведених елеманата појам *народна култура* обухвата и народни језик (предстандардни, супстандардни, нестандардни, некњижевни).<sup>15</sup> Језик сваког народа (етноса) развијао се у дугом историјском раздобљу које је претходило писмености, а и током епохе писмености и стандардизације језика, под утицајем разних чинилаца из сфере народне културе (материјалне, духовне и социјално-нормативне). На тај начин мењала се сама структура (граматичка и лексичка) језика сваког народа, али су се истовремено мењале, раслојавале и обогаћивале функције језика, који представља најсавршеније људско средство за преношење порука и стварање представа о свету („језичка слика света“).<sup>16</sup>

У Европи аграрна друштва имају дугу историју, а у источној и југоисточној Европи изразито аграрна друштва трајала су до средине ХХ века. Земљорадња и сточарска делатност били су столећима основна занимања и начин живота огромне већине становништва, од којих је непосредно зависила егзистенција људи. На темељима земљорадње и сточарске делатности поникли су многи елементи социјално-нормативне културе аграрног становништва, који су генерисали и одређену духовну културу становништва. У неким областима Европе, па и на неким подручјима Балкана где живе Срби, сточарство је дуго било претежна привредна делатност једног дела становништва. Тако су се у тим областима, у дуготрајном историјском процесу, образовала специфична друштва која се могу означити као сточарска. Она су касније доживела темељну трансформацију.

Међутим, сазнања о традиционалном сточарству на Балкану, о његовим историјским коренима и вековним трансформацијама, стицана су постепено, уз допринос мноштва различитих истраживача, и зато се морају опрезно користити. А тако широкој и разубуђеној проблематици не може се приступити само са становишта једне научне

<sup>15</sup> О народном и књижевном језику Срба, у оквирима историје српске културе, језгровито је писао Павле Ивић у: *Ивић 1994*, а о словенским језицима и дијалектима у: *Ивић 1991*.

<sup>16</sup> Семиотици, као научној дисциплини, припада заслуга за дефиницију текста као поруке која се преноси првенствено вербалним путем (говор), али се може преносити и другим знаковним системима (на пример устаљеним облицима ритуалног понашања). Етнолингвистика је касније учинила корак даље усредсређујући се на узајамне релације језика и културе, односно на питање како се појављује култура у језику, чиме преузима задатак реконструкције језичке слике света; о томе више у: *СД 1995–2012, Bartmiński 2006, Словенски фолклор и фолклористика 2008*.



дисциплине. Напротив, неопходан је интердисциплинарни приступ, уз коришћење резултата истраживања етнолога, географа, антропогеографа, историчара (посебно медијевиста и правних историчара), османиста, византолога, балканолога, карпатолога, филолога, фолклориста и других истраживача који су се бавили историјом, културама и језицима на подручју Балканског полуострва и у суседним областима. На тај начин ствара се ближа и целовитија представа о карактеристикама народне културе Срба, која – симболички речено – има своје место „између Истока и Запада“.

Учествујући у реализацији пројекта *Народна култура Срба између Истока и Запада*, Милош Луковић је за централни предмет својих истраживања имао проблематику традиционалног сточарства на Балкану и у карпатској области. У својим радовима, које је објављивао првенствено у иностраним публикацијама (на енглеском, чешком и турском језику), осветљавао је различита питања из ове широкe и разубеђене проблематике, и то у дугој историјској перспективи.<sup>17</sup> У тим компаративистички усмереним прилозима цитирана је опсежна домаћа и инострана литература,<sup>18</sup> а нека од новијих дела иностраних и домаћих аутора из ове проблематике М. Луковић је приказао у домаћим часописима (*Balkanica*, *Гласник Етнографског института САНУ*, *Историјски часопис*).

На основу до сада објављених радова, М. Луковић у овом прилогу пружа пресек својих погледа на традиционално сточарство као саставног дела материјалне и социјално-нормативне културе Срба и у кратким цртама даје осврт на основне одреднице утицаја сточарске привреде на обликовање културних и језичких зона код Срба. Тиме указује на непрекидну актуелност истраживања различитих слојева народне културе Срба, међу којима и проблематика традиционалног сточарства заузима важно место.

<sup>17</sup> Ти радови М. Луковића наведени су у приложеном списку литературе. Они се у овом прилогу цитирају и у потребној мери коментаришу у напоменама пре свега зато да би се указало на смер и карактер истраживања М. Луковића у реализацији пројекта *Народна култура Срба између Истока и Запада*, а не зато што се тим радовима даје предност у односу на друге бројне радове из проблематике традиционалног сточарства на Балкану и у карпатској области.

<sup>18</sup> У овом раду ограниченог обима цитиран је само мањи број релевантних дела домаћих и иностраних аутора, али се у њима, као и у цитираним радовима М. Луковића, може видети опсежна домаћа и инострана литература о различитим питањима из проблематике традиционалног сточарства на Балкану и у карпатској области.

## Сточарство као саставни део материјалне и социјално-нормативне културе Срба

### 1. Основни типови сточарства код Јужних Словена

Кад је реч о Јужним Словенима, увек се поставља питање како је изледало аграрно друштво у њиховој старој закарпатској постојбини и шта је од тога преживело у новој домовини на Балкану. О укупној пољопривреди старих Словена данас постоје свестране студије, које се ослањају и на археолошке налазе.<sup>19</sup> Стари Словени су живели у равничарским или благо заталасаним шумско-степским, шумовитим или мочварним пределима северно и североисточно од Карпата. Поред земљорадње бавили су се додатно и сточарством тзв. појатског типа, али тај тип сточарства није обухватао сезонско коришћење високих планинских пашњака на Карпатима. Зато су највише гајена говеда, потом коњи (који су служили и за исхрану) и свиње, а тек на трећем месту биле су овце и козе. Међу Словене су пре Велике сеобе продрли Хуни и Авари из средње Азије, који су са собом донели номадско сточарство степског типа. Касније, после сеобе Словена у Панонију, Влашку низију и на Балкан, то су учинили и Протобугари, Мађари, Кумани, Татари и Монголи, такође пореклом из средњоазијских и монголских степа.

Историографија је данас много више посвећена економским аспектима историје старог и средњег века, па и пољопривреди тога раздобља, тако да настају бројна дела из аграрне историје.<sup>20</sup> Разјашњена је непосредна зависност типа земљорадње и сточарске делатности од рељефа и других географских особина тла.<sup>21</sup> Тако се дошло до сазнања да су у средњем веку на Балканском полуострву постојала два типа сточарства. Један тип сточарства био је аутохтон, упражњаван од староседелачког становништва (и пре досељавања Словена), као њихова искључива професионална делатност. Основну карактеристику тог типа сточарства чинила су сезонска кретања сточара са ситном рога-

<sup>19</sup> О пољоприведи старих Словена писала је подробно чешка аграрна историчарка Магдалена Беранова (*Beranová 1980*).

<sup>20</sup> Земљорадњи у средњовековној Србији посвећена је студија Милоша Благојевића (*Благојевић 1973*), а сточарству у средњовековној Србији посвећена је студија Реље Катића (*Катић 1978*).

<sup>21</sup> О аграрним приликама у Средоземљу, па и о сезонским кретањима сточара у средоземним афричким, азијским и европским земљама, подробно је писао француски историчар Фернан Бродел. Он расправља и о терминима којима се означава овај тип сточарства и указује на афирмацију термина *трансхуманца* од краја XVIII века (*Brodel 2001: 97–99*) Медиевиста Јелена Мргић дала је нова запажања о односу земље и људи у средњем веку, односно о историји животне средине западног Балкана (*Mrgić 2013*).

том стоком између летњих испаша у планинама и зимских испаша у топлим низијским и приморским крајевима. С обзиром на географске карактеристике рељефа Балканског полуострва, тај тип сточарства био је највише заступљен на Балкану и временом је све више упражњаван. Други тип сточарства је био појатски (који су Словени користили и у старој постојбини), којим се земљорадничко становништво бавило као споредним занимањем узгајајући претежно говеда. Степско номадско сточарство брзо је ишчезло на Балкану, заједно с народима који су га донели из средње Азије (а није било ни географских услова да би преживело). Положај сточара и земљорадника у феудалном систему балканских средњовековних држава оштро се разликовао. Како је положај сточара увек био повољнији, постојала је стална тенденција преласка земљорадника у статус сточара, о чему сведоче и оснивачке повеље српских средњовековних манастира.

## 2. Географске карактеристике великих природних области на Балкану

Јован Цвијић је подробно истражио географске карактеристике великих природних области на Балканском полуострву, које су у прошлости непосредно утицале и на укупан режим живота становништва на Балкану. Држећи да је Балканско полуострво с истока, југа и запада ограничено морима, а са севера реком Дунавом, Савом и Сочом, Цвијић је сматрао да се простор Балканског полуострва може поделити на четири велике природне области према њиховим морфолошким, етнографским и историјским карактеристикама.<sup>22</sup> То су: Егејска област, која – као медитеранска – чини засебну целину (заправо јужну област Балкана), и три области које чине „континентални блок“: 1) Источна област (већи део територије данашње Бугарске и цео басен реке Марице); 2) Моравско-вардарска или Централна област; 3) Пиндско-динарска или Западна област Балкана. Основном линијом географске поделе на Балканском полуострву Цвијић је сматрао границу између Егејске области и „континенталног блока“, а она се протеже „дијагоналном“ од Солунског зали-

<sup>22</sup> Вид. о томе подробније у: Цвијић 1966: 6, 37–87. У свом капиталном делу *Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије* Цвијић је свестрано анализирао: утицаје географске средине на материјалне услове живота и психичке особине људи; везе између историјских догађаја и рељефа; културне зоне и метанастачичка кретања на Балкану; географски распоред балканских народа, њихова занимања и укупан начин живота; положај и типове насеља итд. Својим проучавањем комплексних односа природне средине и човека у њој Цвијић је омогућио праћење динамичних процеса историјског, етничког и културног развоја балканских народа (*Свијанчевих* 1978: 39).

ва Егејског мора до Артанског залива Јонског мора. По тој Цвијићевој подели област Епир и цело подручје северозападне Грчке припадали би „континенталном блоку“. Управо због крупних географских разлика – начин живота у „континенталном блоку“ знатно се разликовао у прошлости у односу на Егејску област Балканског полуострва. Сезонска кретања сточара била су карактеристична за планинске области „континенталног блока“, а неупоредиво мање за Егејску област, чија је клима веома сушна, а њена привреда увек је била више окренута мору.

Српска средњовековна држава настала је и развијала се у Западној и Централној области Балкана, тако да се ту и обликовао српски етнички простор. Делећи политичку судбину тог простора у средњем веку и касније, Срби су били у сталном контакту с другим народима и државама Балкана. У дужим раздобљима били су под влашћу или под непосредним утицајем моћних држава (Византија, Угарска, Османско царство, Млетачка република), које су се простирале и изван подручја Балкана.

Данас постоји преврело сазнање о томе да су географске карактеристике Западне и Централне области Балкана утицале на аграрне услове живота српског народа у ближој и даљој прошлости, а тиме и на обликовање његове народне културе. Стога је у анализама историјских детерминанти народне културе Срба неопходно имати у виду географске карактеристике Западне и Централне области Балкана. Без тога се не могу разумети ни чиниоци развоја традиционалног сточарства у тим областима Балкана.

У саставу Западне (Пиндско-динарске) области Балкана издвајају се две уже географске области: Пиндска и Динарска. Обе те уже области чине карактеристичним дуги низови планинских венаца, који се протежу мање или више удаљено од мора. Пространија је Динарска област: она обухвата простор између Јадранског мора и река Саве, Западне Мораве и Ибра, одакле се даље на истоку простире Централна област Балкана. У Динарској области има неколико венаца планина, који се протежу паралелно с Јадранским морем, у правцу северозапад–југоисток, а планине су све ниже у правцу наведених река. Велики лук планинског венца Проклетија повезује Динарску с Пиндском облашћу.

Иако нешто ужа од Динарске области, Пиндска област је такође доста пространа и сегментирана. Њену окосницу чине венци Шарско-пиндских планина, који се простиру паралелно с Јадранским и Јонским морем у смеру север–југ. Између Пиндске и Динарске области постоје неке географске разлике, које су биле од значаја за традиционално сто-

чарство. Највише планине Динарске области налазе се углавном близу обала Јадранског мора, што спречава продор медитеранске климе у унутрашњост. Осим уске морске обале у подножју ових планина, само на неколико места уз море има већих ниских површина с топлотом климом: полуострво Истра, побрђе северне Далмације, побрђе око доњег тока Неретве (Хумина), Конавле, Грбаљ, Паштровићи, басен Скадарског језера. Иза гребена првих високих Динарских планина почиње зона оштрије климе, али је она умеренија у неким котлинама и речним долинама. На другој страни, највише Шарско-пиндске планине знатно су удаљеније од Јадранског и Јонског мора, а између се налазе веће равничарске површине, преко којих продира топла медитеранска клима. На источној страни Шарско-пиндске планине окренуте су према Централној области, тј. топлим котлинама у сливу реке Вардар, низији око Солунског залива и другим топлим низијама у близини Егејског мора (Тесалија и др.), али је раздаљина до њих већа него до Јадранског и Јонског приморја.

Централна (Моравско-вардарска) област ограничена је на истоку северозападним гребеном Старе планине (на граници данашње Србије и Бугарске) и Родопским масивом на истоку, док се даље на истоку простире Источна област Балканског полуострва. На ободима и унутар Централне области има више високих планина, али се међу њима налази такође више речних долина и котлина с измењеном медитеранском климом (Повардарје, Струма, Овче Поље, Метохија) или умереном континенталном климом (Поморавље, Тимочка Крајина). Око залива Егејског мора где се уливају реке Вардар и Струма (Солунски и Орфански залив) налазе се простране низије, а отуда медитеранска клима продира дубоко у унутрашњост Централне области.

### *3. Комуникацијске карактеристике Западне и Централне области Балкана у прошлости*

Поред географских карактеристика, неопходно је имати у виду и комуникацијске карактеристике Западне и Централне области Балкана какве су постојале у прошлости. У средњем веку развила се широка мрежа караванских путева како у Динарској тако и Централној области, тако да су ти путеви избијали на обале Јадранског и Егејског мора.<sup>23</sup> Таква комуникацијска повезаност Динарске и Централне области олак-

<sup>23</sup> О трасама средњовековних путева на дурмиторском подручју писали смо у: Луковић 2010/2, а о саобраћајним и привредним везама Ибарског Колашина са суседним областима у прошлости у: Луковић 2009/2.

шавала је током векова не само трговачке везе Јадранског и Егејског приморја и континенталног залеђа него и шире миграције и мешање становништва, па и сезонска кретања сточара.

Захваљујући дубоком мору уз стрму обалу и већем броју мањих залива, у Јадранском приморју – од Трста до Скадра – никао је читав низ приморских градова, од којих су неки прерасли у важна пристаништа (луке) и трговачке центре. Уз то, постојало је више солана, које су биле од виталног значаја, између осталог, и за сточарску привреду. За разлику од Динарске области, Пиндска област има уз Јадранско море (на територији данашње Албаније) углавном низијску обалу. Због тога је оваквој обали у прошлости био отежан приступ с мора, а једино су се Драч и Валона на том делу Јадранског приморја развили у луке, а у Драчу је постојала и солана. Долине река које се уливају у Јадранско и Јонско море (на територији данашње Албаније и Грчке) залазе дубоко у Шарско-пиндске планине, али имају углавном попречан правац, а између се налазе високи планински гребени, што је у прошлости отежавало комуникацију становништва планинских предела између овако положених дубоких речних долина. На источној страни Пиндска област је релативно удаљена од важне комуникације која је ишла долином Мораве и Вардара и повезивала Подунавље и Егејско приморје. Због свега тога је Пиндска област у античком, средњевековном и османском раздобљу имала изразито периферијски карактер, са знатном изолованостију становништва. То је утицало на очување архаичних форми привредног и друштвеног живота становништва ове области, па и на дуго одржавање сезонских кретања сточара.

#### 4. *Сезонска кретања сточара у Централној и Западној области Балкана у средњем веку и османском раздобљу*

Сезонска кретања сточара у Централној и Западној области Балкана у средњем веку и османском раздобљу одвијала су се по устаљеном режиму. Велика стада ситне рогате стоке (претежно оваца, мање коза) боравила су током летњег периода на пашњацима у вишим планинама (*лејишија*), а зими у топлим приморским низијама или у топлим речним долинама и котлинама (*зимшија*, *зимовишија*), с тим што су летња и зимска боравишта била устаљена, као и трасе (руте) кретања сточара између њих. Оваква кретања сточара раније су била квалификована као *номадизам* или *йолуномадизам*, а данас се све више означавају

као *ѓрансхуманца*.<sup>24</sup> Током векова у овим областима Балкана искристалисало се неколико варијетета и зона трансхуманце. Сезонска кретања сточара постоје и данас у веома редукованој форми, а заправо су остатак примарног типа – *ѓрансхуманце*.<sup>25</sup> Средњовековни сточари су били

<sup>24</sup> Сезонска кретања сточара на Балкану између летњих пашњака у високим планинама и зимских боравишта у топлим приморским низијама и котлинама доста дуго су била квалификована од балканских историчара, географа, етнологa и путописаца као *номадизам*. Ипак, правила се разлика у томе да ли за стоком излази на летњу испашу цела сточарска породица са својим покретним становима/шаторима (како су то чинили неки арумунски сточари све до почетка XX века) или један део сточарске породице остаје у зимском боравишту, где наставља да се бави додатним занимањима – земљорадњом, воћарством, занатством и сл. (како су то чинили арбанашки, македонски, црногорски, херцеговачки и други динарски сточари). Тако се правила разлика између *правог номадизма* и *полуномадизма*. После Првог светског рата румунски истраживачи (Капидан [Capidan] и др.) користе два различита термина за два наведена типа сезонских кретања сточара на Балканском полуострву: први тип је означаваан као *номадизам*, а други тип је означаваан као *ѓрансхуманца*. Захваљујући приказима романисте и етимолога Петра Скока наведена дела румунских аутора постала су позната у ондашњој југословенској научној литератури, па је тако и термин *ѓрансхуманца* постао шире доступан и у југословенској средини. Иначе, термин *ѓрансхуманца* преузет је из традиционалне пастирске терминологије сезонских сточара у Италији и Шпанији, први пут је записан 1780. године (*Brodel 2001: 99*), а потом је устаљен и у Француској (српски антрополог Јефто Дедијер у свом раду на француском језику из 1916. године у коме говори о сезонским кретањим сточара у Динарској области такође је користио термин *ѓрансхуманца*). Касније је термин *ѓрансхуманца* ушао у редовну употребу код немачких и других аутора из Средње Европе. Савремени румунски правни историчар Ливију Марку (*Liviu Marcu*) најјасније је указао на разлику између правог номадизма и сезонских кретања сточара на Балкану (*Marcu 1976: 81–82*). Он истиче чињеницу да су балкански сточари у својим сезонским кретањима имали устаљена летња и зимска боравишта, а између њих су се кретали устаљеним трасама (рутама), што важи и данас иако су та сезонска кретања драстично редукована и трансформисана. На другој страни, сточарска кретања правих номада (на пример у степама Централне Азије) немају устаљена одређишта нити одређен правац. Стога Марку одбацује као неадекватан термин *номадизам* за означавање сезонских кретања сточара на Балкану у даљој и ближој прошлости. Овакво појмовно разграничење било је практично прихваћено у југословенској и српској средини последњих деценија. У Србији се за употребу термина *ѓрансхуманца* највише залагао медијевиста Богумил Храбак, који је проблематици средњовековних сточара посветио више студија, а посебно трансхуманци у Херцеговини (*Храбак 2003: 39–43*). Термин *ѓрансхуманѓно сѓочарсѓиво* користе и етнологи Никола Павковић и Слободан Наумовић (*Павковић 2014: 146*). У овом раду и у другим нашим радовима ми се опредељујемо за термине *ѓрансхуманца* / *ѓрансхуманѓина креѓања* / *ѓрансхуманѓно сѓочарсѓиво* за означавање разних типова сезонских кретања сточара на Балкану, која су вековима трајала, а у редукованој форми постоје и данас. Као што је речено, ти термини већ су се одомаћили у нашој научној литератури, а прецизнији су од термина *номадизам* / *номадска креѓања* / *номадско сѓочарсѓиво*. О овим терминолошким питањима писали смо подробно у: *Luković 2012/2: 156–157*.

<sup>25</sup> Данас су у Западној и Централној области Балкана највише заступљена сезонска кретања сточара на релативно краћим трасама, с модалитетима у организацији

и одгајивачи коња, који су им служили за потребе њихове делатности, али и за каравански транспорт робе (првенствено соли) на дужим релацијама („поносници“) и испуњавање природних и војних обавеза према феудалним господарима. На основу свега тога уживали су *влашко љраво* („закон влахом“), тј. имали су *влашки сџајџус*, који је био знатно повољнији од статуса земљорадника, услед чега је и постојала стална тенденција преласка земљорадника у сточаре.<sup>26</sup>

У режиму сезонских кретања средњовековни сточари дуго нису имали сталних насеља, али су временом, у разним историјским околностима (најпре у оквирима манастирских поседа), зимска бора-вишта сточара постајала њихова стална насеља – села. На тај начин сточари су *засељавали (седенџирали, постајали сесилни)* и, уз сточарство и каравански транспорт, све су се више бавили и земљорадњом, воћарством, занатима, трговином и другим услужним делатностима, а често су били ангажовани и као војници и ратници. Тако је долазило до мешања с првобитним земљорадничким становништвом, које је временом и само прихватало сточарство трансхумантног типа као своје примарно занимање. Заправо, на тај начин одвијао се поступно процес свестраног међусобног утицаја првобитних сточара и земљорадника, како у начину живљења и привређивања, тако и језичком и етничком погледу, што се одражавало и на њихову духовну културу.<sup>27</sup>

У време војног успона и експанзије Османског царства трансхуматно сточарство на Балкану је напредовало, а опадало је у раздобљу слабљења и сужавања граница Царства. После продора у средњу Европу у првој половини XVI века Османлије настоје да укину сточарима дотадашњи повлашћени влашки статус и статусно их изједначене са земљорадницима (*раја*), што је код сточара изазивало незадовољство и поспешивало њихов отпор према османској власти. Поред тога, у доба османске владавине биле су честе колонизације и миграције сточарског становништва у ниже пределе, где није било услова за режим сезонских кретања, што је условљавало промене у начину живота досељених сточара, па и трансформацију њихових социјалних

---

(*кајџунско сџочарсџво, бачијање, сџџона/сџџаша, кесим* и сл.). Вид. о томе више у: Павковић 2014: 165–172.

<sup>26</sup> О влашком праву на Балкану у компарацији с „валашким правом“ сточарског становништва у Западним Карпатима писали смо у: *Luković 2014/2*.

<sup>27</sup> О географским, историјским и организационим аспектима трансхумантних кретања сточара у Западној и Централној области Балкана (у оквиру шире теме: традиционална аграрна култура у контексту друштвеног развоја средње Европе и Балкана) писали смо у: *Luković 2012/2*.



форми живљења и неких политичких институција. Великим покретима сточарског становништва доприносили су и чести ратови и буне, у којима је оно такође било ангажовано на разним зарађеним странама. Тако је текао дуги историјски процес претапања професионалних сточара у земљораднике, при чему је сточарство попримало карактер секундарне делатности. Тај процес имао је разне етапне модификације и вишеструке импликације, а тиме је стваран унеколико нов социјални миље духовне културе српског народа.

##### 5. *Сумарни осврт̄ на њриродне, друшћивене и ѡлиитћичке дейтерминантје ѡрећтања ѡрофесионалних стћочара у земљораднике*

Из свега изложеног следи закључак да се историјски процес претапања професионалних сточара у земљораднике (тако да сточарство постаје секундарна делатност) не може целовито разумети и објаснити ако се не узму у обзир сви чиниоци који су детерминисали тај процес. Ти су чиниоци били разноврсни, а заједнички су утицали на начин живота Срба на њиховом етничком простору, па тако и на обликовање њихове народне културе. Овде ћемо их сумарно навести, а о неким од њих већ је било више речи: географске карактеристике великих природних области на Балкану; комуникацијске карактеристике Западне и Централне области Балкана у прошлости; сезонска (трансхумантна) кретања сточара у Западној и Централној области Балкана; корпоративна организација средњовековних трансхумантних сточара, облици самоуправе и начин интегрисања трансхумантних сточара у феудални поредак средњовековне државе;<sup>28</sup> регулисање и испуњавање феудалних

<sup>28</sup> Трансхумантни тип сточарства захтева увек адекватну организацију рада, с јасно разграниченим улогама свих учесника, а форме те организације мењале су се кроз векове. У средњовековним друштвеним условима само је стабилна организација могла обезбедити остваривање режима наизменичних сезонских кретања сточара од летишта до зимишта, практичну ефикасност сточарске привреде и испуњавање свих обавеза сточарског становништва према феудалним господарима. Историјски извори показују да је делатност трансхумантних сточара у централним и западним подручјима Балкана у средњем веку увек била обележена *каћуном*. Међутим, за истраживаче (етнологе, историчаре и др.) *средњовековни каћун* дуго је био мутан појам, а мешао се са савременим значењем термина *каћун*, као летњег пасишта и станишта сезонских сточара. После доста лутања истраживача у XIX и у првој половини XX века, дошло се у другој половини XX века до сазнања (највише заслугом медиевиста и османиста) да је *каћун* у средњем веку био *корпоративна организација* социјалног и економског живота трансхумантних сточара. То је била основна ћелија сточарског друштва, пореклом из родовске формације, а састављена од неколико десетина домаћинстава, у којима је понекад било и сродника по женској линији (сестрићи, зетови). Уједно је била и пореска јединица унутар феудалног поретка. Она се после дужег времена могла делити

обавеза сточарског становништва током средњег века; промене граница средњовековних држава на Балкану, с променама феудалних господара зависног становништва; мешање сточарског становништва са земљорадничким током средњег века, уз међусобне професионалне, језичке и етничке утицаје; ратови и пустошења у средњем веку; османска експанзија на Балкану, успостављање спахијско-тимарског система (османског типа феудализма) и интегрисање сточарског становништва у поредак османске државе;<sup>29</sup> положај сточарског становништва у раздобљу успона османске владавине на Балкану и напредак трансхумантног сточарства у том раздобљу; облици социјалне аутономије трансхумантног сточарског становништва под османском влашћу, колонизације и спонтане миграције трансхумантних сточара у равничарске пределе, где није било услова за режим сезонских кретања;<sup>30</sup> ратови, пустошења и сужавање граница Османског царства

и разграђивати у нове организације истог типа (*филација кайуна*). На челу катуна биле су старешине (главари), који су бирани самоуправним путем, а по њима су катуни дуго били и означавани пре дефинитивног седентирања трансхумантног становништва (на пример: „катуна Вукца Радичевића“). У западним областима Балкана старешине катуна најчешће су називани *кайунари*. Под утицајем византијског феудализма у српској средњовековној држави, и то у централним подручјима Балкана (ближим Византији), у току XIV века постоји тенденција да власт поставља катунаре, који се називају *џримићури/џремићури* (од латинског назива *primicerius*), али та пракса није доследно проширена у западним областима Балкана. Међутим, и у централним и у западним областима Балкана власт је постављала *кнезове* (под тим именом од почетка XIII века) за старешине скупина од по неколико катуна, а то је увек био неки од постојећих старешина катуна. Институције катунара и кнеза обезбеђивале су самоуправу сточара, с тим што је кнез био спона између такве самоуправе и државне власти. Кнез је обављао и судску функцију међу члановима свих катуна чији је био старешина. Власт је постављала и *војводе* већим скупинама сточара, такође из редова катунара, који су били одговорни за регрутацију (мобилизацију) војника у тим скупинама, а уједно су и предводили ратнике у време ратних похода. Тако профилисана организација сточара утемељена на катуна (*кайунска организација*) обезбеђивала је *социјалну аутономију* сточарског становништва у оквиру феудалног система хришћанских држава на Балкану, па и средњовековне српске државе. Позивајући се на опсежну литературу, о свим тим питањима писали смо подробно у: *Luković 2013/4*.

<sup>29</sup> О првим турским пописима и почетној организацији турске власти на подручју Косова и Метохије писали смо у: *Луковић 2010/1*.

<sup>30</sup> Као што је раније речено, средњовековни трансхумантни сточари дуго нису имали сталних насеља, али су временом, у разним историјским околностима (најпре у оквирима манастирских поседа), њихова зимска боравишта постајала њихова стална насеља – села. Тиме започиње дуготрајни процес везивања сточарских катуна за одређену територију (процес је назван *џериторијализација кайуна*), уз мешање сточарског становништва с постојећим земљорадничким становништвом. Стабилизовањем османске власти у XV веку процес територијализације катуна ушао је у завршну фазу.

у Европи, уз промену аграрних односа и опадање трансумантног сточарства;<sup>31</sup> успостављање и ширење нових националних балканских држава у XIX и почетком XX века и завршно ограничавање, пропадање и модификовање трансумантног сточарства.<sup>32</sup>

### **Развој сазнања о традиционалном сточарству на Балкану и његовом утицају на културне и језичке зоне код Срба**

Током XIX и у првим деценијама XX века објављени су путописи и друга дела која говоре, између осталог, о проблематици балканских сточара (Холанд [Holland], Пуквил [Pouqueville], Пико [Picot], Јиречек [Jireček], Новаковић, Вајганд [Weigand], Ровински, Цвијић, Веис/Томпсон [Wace/Thompson], Шуфлај [Šufflay]), али су то била сведочанства о рецентним формама традиционалног сточарства новијег времена, из којих се тек назирала пракса у старијим вековима.<sup>33</sup> После

Тамо где су се катуни везали за једну територијалну целину с постојећим селима (тј. са земљорадничким становништвом) у подгорским жупама или планинским доловима, и где је било услова за одржавање сточарских сезонских кретања на релативно кратким рутама село–пасишта (тако да су се пасишта, иако на планини, могла успешно бранити од отимања), стваране су нове заједнице назване *племена*, које су често добијале имена по претходним катунима. Племена су успостављала неку врсту суверенитета над том територијом између села и планинских пасишта, при чему су све важнију улогу имале институције племенског кнеза и племенске скупштине (збора), као и војводе, који ипак није постојао у сваком племену (понегде је војвода био заједнички за два или више племена). Овако профилисану самоуправу племена признавала је османска власт. У друштвеним и политичким околностима када се сточарско становништво насељавало на територији другачијих географских карактеристика, где није било услова за сезонска кретања са стоком, оно се нагло претварало у земљорадничко, а катуни су се као организације распадали. Тиме ипак нису престајале компетенције кнезова, с тим што оне нису више биле везане за катунску организацију већ за одређена сеоска насеља и мање територије. Тако територија у надлежности једног кнеза добија назив *кнежина*. Функције кнеза и кнежинске скупштине обезбеђивале су самоуправу становништва у кнежинама, коју је (као и ону у племенима), признавала османска власт, што се јасно види на рецентном примеру Београдског пашалука у XVIII веку. Позивајући се на опсежну литературу, о пореклу институција племенске и кнежинске самоуправе код Срба писали смо у: *Луковић 2013/5*.

<sup>31</sup> О распаду спахијско-тимарског система у Београдском пашалуку писали смо: *Luković 2013/2*, а о променама османских аграрних односа у вези с настајањем и развојем модерне српске државе у: *Luković 2011/1*.

<sup>32</sup> О утицају Балканских ратова и Првог светског рата на трансумантна кретања сточара на Балкану писали смо у: *Luković 2013/3*.

<sup>33</sup> О рецентним облицима традиционалне пољопривреде (земљорадње и сточарства) и о домаћој радиности српског становништва Ибарског Колашина писали смо у: *Luković 2012/3*.

властитих географских истраживања Балкана Цвијић је почетком XX века инаугурисао целовит програм истраживања антропографских проблема Балканског полуострва.<sup>34</sup> Цвијићеви ученици и следбеници објавили су током наредних деценија, на основу опсежних теренских истраживања, низ етнографских студија о динарским племенима и патријархалном друштву на Балкану, у коме је традиционално сточарство имало видну улогу.<sup>35</sup> Резултате свих дотадашњих антропогеографских истраживања Балканског полуострва Цвијић је синтетизовао током Првог светског рата и тако је настало његово капитално дело о Балканском полуострву као целини. У исто време или нешто касније појавиле су и компаративне студије о сточарској проблематици у области Карпата и на Балкану (Кадлец [Kadlec], Драгомир [Dragomir], Капидан [Capidan]).<sup>36</sup>

У XX веку напредовала је медијевистика, која је у средњовековним изворим откривала нове податке о сточарском становништву, њиховој делатности и социјалном статусу. После Другог светског рата у Југославији, Бугарској, Албанији и Грчкој поступно се развијала османистика, која је пружила обиље нових података о сточарима из османских извора. Све више замаха добијала је и балканологија као посебна интердисциплинарна наука, која је посвећивала пажњу Балкану као целини и заједничким особинама народа, језика и култура на Балкану (*балканизми*),<sup>37</sup> а у том оквиру и о економској историји Балкана, па и традиционалном сточарству.<sup>38</sup> У међувремену је знатно

<sup>34</sup> Уп.: Цвијић 1902.

<sup>35</sup> Уп.: Челиковић 2011.

<sup>36</sup> О томе смо подробно писали у: *Luković 2012/2, Luković 2013/4.*

<sup>37</sup> О балканологији у Србији у периоду 1991–2013. године, с освртом на ранији развој балканологије у југоисточној Европи, писали смо у: *Luković 2014/1.*

<sup>38</sup> Од средине 60-их година читава активност на пољу балканологије у Југославији координирана је и подстицана преко заједничког тела републичких академија наука и уметности – Савета академија, који је у том циљу образовао Међуакадемијски координациони одбор за балканологију. У трагању за битним друштвено-политичким чиниоцима који су кроз разне епохе утицали на стварање специфичне патријархалне културе на Балкану (па и у карпатској области), својствене разним народима, настао је и дугорочни макропројекат „Номадска и полуномадска сточарска кретања на Балкану и у југоисточној Европи“, а иницирао га је Балканолошки институт САНУ. Овај макропројекат је прихваћен од свих републичких академија наука и уметности, а реализован је у југословенским републикама с мањим или већим успехом. Тако је од почетка 60-их година до распада Југославије 1991. године одржано неколико научних скупова који су бацили ново светло на разне аспекте традиционалног сточарства, облике самоуправе и обичајно право на Балкану и у суседним областима. Сва та расправа упућивала је на корене патријархалног друштва на Балкану, а то је значило враћање проблемати-

порасла обавештеност о традиционалном сточарству на карпатском подручју, тако да су уочене његове знатне блискости с традиционалним сточарством на балканском подручју.<sup>39</sup> Четири деценије (1959–1999) деловала је и Међународна комисија за народну културу Карпата и Балкана, која је координирала активност на процавању народне културе у земљама на карпатском и балканском подручју.<sup>40</sup> Тако су осветљене и социјалне институције које су поникле из сточарске организације.<sup>41</sup>

На основу стечених сазнања о проблематици традиционалног сточарства на Балкану током средњег века, дугог османског раздобља и у модерно доба – може се пратити процес обликовања и трансформација појединих елемената материјалне и социјално-нормативне народне културе Срба насталих на темељу традиционалног сточарства (породица, род и родбински односи и називи, облици самоуправе и професионалних удруживања, обичајно право итд.).<sup>42</sup> Та култура временом се све више прожимала с народном културом која је настала на темељу традиционалне земљорадње. Тако је у дугом историјском процесу стварана једна сложена, мозаична целина, која је опредељивала духовну народну културу Срба и утицала на њихов народни језик.

Јован Цвијић је дефинисао културне зоне на Балканском полуострву, које он назива „културни појаси“, и разјаснио је начин

ци организације сточарске делатности не само у новије време (XIX–XX век) већ и у средњем веку и османском раздобљу. У жижу интересовању истраживача (етнолога, медијиста, османиста, филолога, балканолога и др.) доспела су поново сезонска кретања сточара на Балкану, чије је изучавање већ имало традицију у балканским земљама. О томе вид. подробније у: *Анђионијевић 1971* и *Павковић 2014*, као и у зборницима радова: *Симпозијум о средњовековном каиуну 1963*; *Симпозијум о власима 1983*; *Обичајно право и самоуправе 1974*; *Сезонска кретања сточара 1976*.

<sup>39</sup> У румунској, украјинској, пољској словачкој и чешкој литератури посебно је обрађена тзв. „валашка колонизација“ у средњим и западним Карпатима (на територији данашње Украјине, Словачке, Пољске и Чешке) у периоду од краја XIV до краја XVII века, која је раширила трансхумантни тип сточарства у тим деловима Карпата. Био је то дуг и сложен историјски процес, повезан и с трансхумантним сточарством на подручју јужних Карпата (у Румунији) и Балкана. Вид. о томе подробније у: *Luković 2012/2* и *Luković 2014/2*.

<sup>40</sup> О оснивању, току и резултатима рада ове комисије, уз учешће и етнолога из Србије, вид. у: *Влаховић 1984*. Ова комисија је имала и посебан пројекат за традиционално сточарство, у чијем раду је и настала опсежна библиографија: *Bibliographia ethnographica carpatobalcanica 1984*.

<sup>41</sup> О томе вид. више у: *Langer/Bočková 2010*.

<sup>42</sup> О инкорпорирању обичајног права у сфери имовинских односа (настало сазревањем у дуготрајној пракси) у модеран имовински законик (чији је аутор Валтазар Богишић) писали смо у опсежној студији: *Луковић 2009/1*.

распростирања цивилизација на Балкану.<sup>43</sup> Константовао је да су разни „културни појаси“ образовани у тесној вези с географским карактеристикама Балкана, али је наглашавао и преплитање или преслојавање цивилизација „као код геолошких слојева“. Те културне зоне означао је на следећи начин: 1) преиначена византијска цивилизација; 2) турско-источњачки утицаји; 3) утицаји западне и средњоевропске културе; 4) патријархални режим.<sup>44</sup> За зону патријархалног режима Цвијић каже да преовлађује северно од Шар-планине и планинског венца Балкана (према Дунаву), изузев уског Јадранског приморја. Даље наглашава да је „најочигледнија карактеристика патријархалног режима нарочита друштвена и економска организација“. Динарска племена и арбанашки фисови изданци су такве друштвене и економске организације (њихови припадници били су „поглавито сточари“ – наглашава Цвијић), као и породичне задруге, које су постојале у целој Западној и Централној области Балкана. Каравански транспорт („кирицијски саобраћај“) био је карактеристичан за целу зону патријархалног режима. Наравно, унутар овако дефинисане зоне патријархалног режима, па и на српском етничком простору, Цвијић указује на разне варијетете.

Патријархални режим о коме говори Цвијић развио се у зони изразито аграрног друштва, тј. под утицајем традиционалног сточарства и земљорадње, при чему у тој зони није било већих урбаних центара (попут Цариграда, Солуна, Једрена и сл.), који би наметали или преферирали друга занимања становништва. Одржавање породичних задруга у целој зони до XIX–XX века такође је у вези са сточарском делатношћу, иако је она временом слабила. За обављање послова трансхумантог сточарства (у свим варијететима) потребно је много више људи него за обављање послова на релативно малим земљорадничким парцелама, што су учили и истраживачи аграрне историје алпских предела.<sup>45</sup>

Живот у патријархалном режиму, заснованом на традиционалном сточарству и пољопривреди, развио је читав низ празника, обреда и обичаја годишњег циклуса и народних веровања у вези са тим

<sup>43</sup> О томе вид. подробније у: *Цвијић 1966*: 133–128.

<sup>44</sup> Интересовања за културне зоне на Балкану одавно су показивали истраживачи и путописци изван Балкана, а данас то чине бројни балканолози, филолози, антрополози, културолози и др. из разних крајева Европе и света. О поимању културне границе у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека поводом боравка у Црној Гори за време Херцеговачког устанка 1875/76. године писали смо у: Луковић *2013/1*.

<sup>45</sup> О томе вид. више у: *Mitterauer 1986*.

делатностима,<sup>46</sup> а кроз столећа је сазревало и обичајно право у имовинским и породичним односима, које је понегде остало живаво до наших дана. То је праћено и својеврсним начином поимања живота и резонувања о животној мудрости, што се преносило с колена на колено.<sup>47</sup> Уметничко стваралаштво (народна поезија и проза, народна музика, плесови, инструменти, народне игре и представе)<sup>48</sup> често су израз сточарског начина живота и менталитета сточара. При томе су често и сточарски мотиви предмет уметничке обраде народног ствараоца.

Данас је дијалектологија веома развијена научна дисциплина, како српског тако и других словенских језика.<sup>49</sup> Дијалекатска слика српског језика добро је позната и проучена, а утврђена су жаришта иновација у народном језику у прошлости и идентификовани су миграциони процеси који су у османском периоду разнели неке дијалекатске особине на ширем простору. Међутим, кад је реч о развоју дијалеката и уопште народног језика код Срба, слабије је истражено тзв. предмиграционо стање (пре продора Османлија). То намеће потребу да се више пажње поклони међусобном утицају старих балканских и јужнословенских језика, међу којима је и српски језик. Механизми тог утицаја знатним делом су везани за међусобно мешање првобитног сточарског и земљорадничког становништва, о чему је напред подробно расправљано. У том процесу искристалисала се, између осталог, и специфична сточарска терминологија, заједничка за све балканске језике, па и за језике карпатског подручја.<sup>50</sup> Међутим, остало је недовољно истражено поље међусобног утицаја старих балканских и јужнословенских језика у сфери синтаксе и морфологије, мада се у том погледу већ располаже одређеним закључцима на материјалу македонског језика.<sup>51</sup>

\* \* \*

На основу свега изложеног може се закључити да је и даље широко отворено поље истраживања различитих слојева народне културе Срба, међу којима и проблематика традиционалног сточарства заузима

<sup>46</sup> О обичају приношења крвне жртве („курбана“) код сточара на Петровој гори у јужној Србији писали смо у: *Луковић 2008/2*.

<sup>47</sup> О пословицама и изрекама балканских Словена писали смо у: *Луковић 2012/1*.

<sup>48</sup> О поетској и реалној топонимији у српској епској поезији писали смо у: *Луковић 2008/1*.

<sup>49</sup> Уп.: *Ивић 1991*.

<sup>50</sup> Уп.: *Клейшкова 1974, Бошњаковић 1985, Ракић-Милојковић 1993, Милорадовић 2012*.

<sup>51</sup> Уп.: *Алексоска-Чолеска 2010: 55–83, 407–4016*.

важно место. До сада осветљени аспекти те проблематике омогућавају, уз мултидисциплинарни и компаративни приступ, да се она све више сагледава у својој целовитости и обрађује на синтетичан начин.

## ЛИТЕРАТУРА

- Алексоска-Чолеска* 2010 – Мирјана Алексоска-Чолеска, *Романизмије во македонскиот јазик. Прилог кон етимолошкије истражувања на македонскиот јазик*, Скопје, 2010.
- Антионијевић* 1971 – Драгослав Антионијевић, „Меѓуакадемијски одбор за балканологију“, *Valcanica*, бр. II, Београд, 1971, 450–451.
- Благојевић* 1973 – Милош Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд, 1973.
- БНК* 1981 – *Българска народна култура. Историческо-етнографски очерк*, редакциона колегија: В. Хаджиниколов (отговорен редактор), Г. Михайлова, Ст. Генчев, Софија, 1981.
- Бошњакковић* 1985 – Жарко Бошњакковић: *Пасџирска терминологија Срема*, Нови Сад, 1985.
- БСЕ* 1974 – *Большая советская энциклопедия 17 (Моришин–Никиши)*, гл. редактор А. М. Проховов, трето издание, Москва, 1974.
- Бромлей/Кашуба* 1992 – Јулиан В. Бромлей, Маргарита С. Кашуба: „О неких аспектима етнографическе науке“, *Гласник Етнографског института САНУ*, бр. XLI, Београд, 1992, 69–74.
- Булашев* 1992 – Г. О. Булашев, *Украјинскиот народ у својих легендах, религиозних погледима та верувањима: Космогонични украјински народни погледи та верувања*, Кијв, 2000.
- Влаховић* 1984 – Бреда Влаховић: „25 година рада Меѓународне комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ)“, *Гласник Етнографског института САНУ*, бр. XXXIII, Београд, 1984, 187–189.
- Влаховић* 1992 – Бреда Влаховић, „Савремена и будућа истражувања архитектуре и културе становања“, *Гласник Етнографског института САНУ*, бр. XLI, Београд, 1992, 173–177.
- Етнологија пред новим изазовима* 1992 – *Етнологија пред новим изазовима. Научни скуп поводом 45 година рада Етнографског института САНУ*. Београд, 16–18, децембар 1992, [у:] *Гласник Етнографског института САНУ*, уредник Никола Пантелић, бр. XLI, Београд, 1992, 2–287.
- Заједничко у словенском фолклору* 2012 – *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*, уредник Љубинко Раденковић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012.
- Ивић* 1991 – Павле Ивић, *О словенским језицима и дијалектима*, Ниш, 1991.
- Ивић* 1994 – Павле Ивић, „Књижевни језик као инструмент културе и продукт историје народа“, [у:] *Историја српске културе*, пред. Редакционог одбора Павле Ивић, Горњи Милановац – Београд: Дечје новине – Удружење издавача и књижара Југославије, 1994, 41–51.
- Катић* 1978 – Реља В. Катић: *Сточарство средњовековне Србије*, Београд, 1978.



- Крук 2000* – I. I. Крук, *Символика беларускай народнай культуры*, Мінск, 2000.
- Клепикова 1974* – Галина Петровна Клепикова, *Славянская пастушеская терминология (ее генезис и распространение в языках карпатского ареала)*, Москва, 1974.
- Луковић 2008/1* – Милош Луковић, „Поетска и реална топонимија у српској епској поезији“, [у:] *Словенски фолклор и фолклористиџка на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*, уредник Љубинко Раденковић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 339–364.
- Луковић 2008/2* – Милош Луковић, „Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији“, [у:] *Крвна жртва. Трансформација једног ритуала*, уредник Биљана Сикимић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 37–56.
- Луковић 2009/1* – Милош Луковић, *Богишићев законик. Припрема и језичко обликовање*, Београд, 2009.
- Луковић 2009/2* – Милош Луковић, „Саобраћајне и привредне везе Ибарског Колашина са суседним областима у прошлости“, [у:] *Зборник радова. Ибарски Колашин. Природа и традицијска култура*, уредник Миљана Стојановић, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 2009, 79–116.
- Луковић 2010/1* – Милош Луковић, „Први турски пописи и почетна територијална организација турске власти на Косову и Метохији“, [у:] *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима. Зборник радова са међународног научног скупа у Косовској Митровици, 8–11. октобар 2009. Књига 3. Историја. Историја уметности*; главни уредник Драги Маликовић, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2010, 125–141.
- Луковић 2010/2* – Милош Луковић, „Трасе средњовековних путева на дурмиторском подручју“, [у:] *Шћепан Поље и његове свеишће кроз вјекове. Зборник радова са међународног научног скупа, Плужине и Манасић Пива, 23–24. септембар 2006. године*, уредник Гордана Томовић, Беране: Свевиће, 2010, 171–194.
- Луковић 2012/1* – Милош Луковић, „Изреке и пословице балканских Словена у објављеној Богишићевој грађи о правним обичајима“, [у:] *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*, уредник Љубинко Раденковић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 291–308.
- Луковић 2013/1* – Милош Луковић, „Културна граница у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека поводом боравка у Црној Гори 1875/76. године“, [у:] *Културна прожимања: антрополошке перспеџиве / Cultural Permeations: Anthropological Perspectives*, главни и одговорни уредник Драгана Радојичић, уредник Срђан Радовић, Београд: Етнографски институт САНУ, 2013, 107–121.
- Луковић 2013/5* – Милош Луковић, „Кнежинска и племенска самоуправа код Срба: порекло институција“, *Наша прошлост*, бр. 14, Краљево, 2013, 9–30.
- Милорадовић 2012* – Софија Милорадовић, „Лингвистички атласи – централни инструмент савремене дијалектологије“, [у:] *Теренска истраживања – иоџиџка сусређа. Зборник 27*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2012, 141–151.

- НКЕМ 1992 – Народна култура на Егејска Македонија*, поготвил Кирил Пенушлиски, Скопје: Институт за Фолклор „Марко Цепенков“, 1992.
- Обичајно право и самоуправа 1974 – Обичајно право и самоуправа на Балкану и у суседним земљама. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 1. и 2. новембра 1971. год. у Београду*, уредник Васа Чубриловић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 1974.
- Павковић 2014 – Никола Ф. Павковић: Студије и огледи из правне етнологије*, Београд, 2014.
- Путилов 1992 – Борис Н. Путилов, „Фолклористика на пороге новог века“*, Гласник Етнографског института САНУ, бр. ХЛI, Београд, 1992, 75–83.
- Путилов 1994 – Борис Н. Путилов, Фолклор и народна култура*, Санкт-Петербург, 1994.
- Ракић-Милојковић 1993 – Софија Ракић-Милојковић, „Пастирска терминологија Кривовирског Тимока“*, Српски дијалектолошки зборник, књ. XXXIX, Београд, 1993, 11–148.
- СД 1995–2012 – Славјанские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого*, т. I–V, Москва 1995–2012.
- Сезонска кретања стојочара 1976 – Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима стојочара у југоисточној Европи. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 6. и 7. новембра 1975. у Београду*, уредник Васа Чубриловић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 1976.
- Симпозијум о средњовековном кајуну 1963 – Симпозијум о средњовековном кајуну одржан 24. и 25. новембра 1961. г.*, уредник Миленко Филиповић, Сарајево: Научно друштво Босне и Херцеговине, 1963.
- Словенски фолклор и фолклористика 2008 – Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*, уредник Љубинко Раденковић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008.
- Стојанчевић 1978 – Видосава Стојанчевић, „Проблеми промена и преображаја у Цвијићевим проучавањима Балканског полуострва“*, Гласник Етнографског института САНУ, бр. XXVII, Београд, 1978, 39–55.
- Храбак 2003 – Богумил Храбак, Из старије прошлости Босне и Херцеговине. II [одељак: „Трансхуманца у Херцеговини (XIV–XVIII век)“]*, Београд, 2003, 39–43.
- Цвијић 1902 – Јован Цвијић, „Антропогеографски проблеми Балканског полуострва“*, Српски етнографски зборник (серија: *Насеља српских земаља. Расправа и грађа*), бр. IV, Београд 1902, I–CCXXXVI.
- Цвијић 1966 – Јован Цвијић, Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије*, Београд, 1966.
- Челиковић 2011 – Борисав Челиковић, „Библиографија Српског етнографског зборника“*, [у:] *Насеља српских земаља. Насеља, порекло становништва, обичаји*, уредник Борисав Челиковић, Београд: Српска академија наука и уметности – Службени гласник, 2011, 775–796.

\* \* \*

- Bartmiński 2006* – Jerzy Bartmiński: „Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej“, *Etnolingvistika. Problemy języka i kultury*, № 18, Lublin, 2006, 77–90.
- Beranová 1980* – Magdalena Beranová, *Zemědělství starých Slovanů*, Praha, 1980.
- Bibliographia ethnographica carpatobalcanica 1984* – *Bibliographia ethnographica carpatobalcanica. Svazek 2: Pastýřská kultura*, řídí: Václav Frolec – Jaromír Kubíček, Brno: Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně, 1984.
- Brodel 2001* – Fernan Brodel, *Mediterranski svet u doba Filipa II*, 1–2, Beograd, 2001.
- EJ 1965* – *Enciklopedija Jugoslavije 6 (Maklj–Put)*, glavni redaktor Miroslav Krleža, Zagreb, 1965.
- Horvátová 1981* – Emilia Horvátová, „K teoretiskym aspektom problematiky tradície“, *Narodopisne informace. Bilten narodopisneho ustavu SAV*, č. 9, Bratislava, 1981.
- Langer/Bočková 2010* – Jiří Langer, Helena Bočková: *Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně. Obydli v Karpatech a přilehlých oblastech balkánských. Sintéza mezinárodního výzkumu*, Ostrava, 2010.
- Lidová kultura 2007* – *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. 1. svazek: Biografická část (1–284); 2. svazek: Věcná část A–N (1–634); 3. svazek: Věcná část O–Ž (635–1298)*, hlavní redaktoři: Stanislav Brouček, Richard Jeřábek, Praha, 2007.
- Luković 2011/1* – Miloš Luković, „Development of the Modern Serbian State and Abolishment of Ottoman Agrarian Relations in the 19th Century“ [„Развој модерне српске државе и укидање османских аграрних односа у XIX веку“], *Český lid. Etnologický časopis. Ethnological journal*, č./Nr 3, Praha/Prague, 2011, 281–305.
- Luković 2011/2* – Miloš Luković, „Současné projekty a terénní výzkumy Balkanoložického ustavu Srbské akademie věd a umění – tradice a inovace“ [„Савремени пројекти и теренска истраживања Балканолошког института Српске академије наука и уметности – традиција и иновације“], *Národopisný věstník. Bulletin d'Ethnologie*, roč. XXVIII (70), č. 2, Praha, 2011, 51–54.
- Luković 2012/2* – Miloš Luković, „Transhumantní migrace pastevců v centrálních a západních oblastech Balkánu“ [„Трансхумантна кретања сточара у централним и западним областима Балкана“]; „Abstract“; [y:] Zygmont Kłodnicki, Miloš Luković, Peter Slavkovský, Rastislava Stoličná, Miroslav Válka, *Tradiční agrární kultura v kontextu společenského vývoje střední Evropy a Balkánu* [„Традиционална аграрна култура у контексту друштвеног развоја средње Европе и Балкана“], Brno, 2012, 145–196, 250–251.
- Luković 2012/3* – Miloš Luković, „Tradiční zemědělství a doprovodné činnosti srbského obyvatelstva Ibarského Kolašinu v severní části Kosova“ [„Традиционална пољопривреда и домаћа радиност српског становништва Ибарског Колашина у северном делу Косова“]; „Abstract“; [y:] Zygmont Kłodnicki, Miloš Luković, Peter Slavkovský, Rastislava Stoličná, Miroslav Válka: *Tradiční agrární kultura v kontextu společenského vývoje střední Evropy a Balkánu* [„Традиционална аграрна култура у контексту друштвеног развоја средње Европе и Балкана“], Brno, 2012, 215–248, 251–252.
- Luković 2013/2* – Miloš Luković, „Belgrad Paşalığında Timar-Sipahi Sistemindeki Değişiklikler ve Bu Sistemin Kaldırılması“ [„Промене и распад спахијско-тимарског система у Београдском пашалуку“]; [y:] *Türk Tarihinde Balkan-*

- lar – *Balkans in the Turkish History. Cilt 1*, Ed. Zeynepİskefiyeli, Bilal Çelik, SerkanYazıcı, Sakarya: Sakarya Üniversitesi – Balkan Araştırmaları Uygulamave Araştırma Merkezi Yayınları, 2013, 431–438.
- Luković 2013/3 – Miloš Luković, „Balkanlarda Besicilerin Transhumance Hareketleri ve Balkan Savaşları’nın Besicilerin Mevsimsel Hareketlerine Etkisi“ [„Вишевековна трансхумантна кретања сточара на Балкану и утицај Балканских ратова на кретање сточара“], *History Studies. International Journal of History*, Volume 5/ Issue 6, Ankara (Turkey) – Edinburg (USA), 2013, 41–58.
- Luković 2013/4 – Miloš Luković, „Katun a katunová organizace středověkých Vlachů v centrálních a západních oblastech Balkánu“, *Slovanský přehled. Review for History of Central, Eastern and Southeastern Europe*, č. 5, Praha, 2013, 21–60.
- Luković 2014/1 – Miloš Luković, „Balkanistika (balkanologie) v Srbsku v období 1991–2013“ [„Балканистика (балканологија) у Србији у периоду 1991–2013“], *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy*, č. 2014/1, Ostrava, 2014, 86–104.
- Luković 2014/2 – Miloš Luković, *Valašské právo jako základ valašské kolonizace – komparace s vlašským právem na Balkáně*, [y:] *Valaško – historie a kultura*, eds.: Svatava Urbanová, Lumír Dokoupil, Jakub Ivánek, Petr Kadlec, Ostrava – Rožnov pod Radhoštěm: Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě (Centrum pro hospodářské a sociální dějiny a Ústav pro regionální studia) – Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, 2014, 131–140.
- Marcu 1976 – Silviu Marcu: „Formes traditionnelles d’élevage pastoral et systèmes d’organisation chez les Vlaques balkaniques“, [y:] *Сезонска кретања сточара 1976 – Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног 6. и 7. новембра 1975. у Београду*, уредник Васа Чубриловић, Београд: Балканолошки институт САНУ, 1976, 67–81.
- Mitterauer 1986 – M. Mitterauer, „Formen ländlicher Familienwirtschaft“, [y:] *Familien und Arbeitsorganization in ländlichen Gesellchaupten*, Wien – Köln – Graz, 1986, 185–323.
- Moszyński 1967 – Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Slowian. Tom I: Kultura materialna. Tom II: Kultura duchowa*, Warszawa, 1967.
- Mrgić 2013 – Jelena Mrgić, *Zemlja i ljudi: Iz istorije životne sredine zapadnog Balkana*, Beograd, 2013.
- Novak 1960 – Vilko Novak, *Slovenska ljudska kultura*, Ljubljana, 1960.
- SEL 2004 – *Slovenski etnološki leksikon*, gl. urednik Angelos Baš, Ljubljana, 2004.
- Simpozijum o vlasima 1983 – *Simpozijum: Vlasi u XV i XVI vijeku (Sarajevo, 13–16. XI 1973). Referati i saopštenja. Diskusija (Radovi ANUBIH LXXIII)*, urednik Desanka Kovačević-Kojić, Sarajevo: Akademija nauka Bosne i Hercegovine, 1983.
- Slavkovský 2013 – Peter Slavkovský: *Slovenský rolník (pramen k štúdiu spôsoby života)*, Bratislava, 2013.
- Slovenski etnološki leksikon 2004 – Slovenski etnološki leksikon*, urednik Angelos Baš. Ljubljana, 2004.
- Slovensko 2000 – Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultury*, redaktorka Rastislava Stoličná, Bratislava, 2000.
- Válka 2013 – Miroslav Válka, *Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí*, Brno, 2011.

Miloš Luković

### **Livestock Husbandry as a Factor in the Shaping of Serb Folk Culture**

#### Summary

In certain areas of Europe, including certain regions of the Balkans inhabited by Serbs, livestock husbandry has been a dominant economic activity among part of the population for a longtime. In the Middle Ages the dominant livestock husbandry type in the Balkans was seasonal migration with small horned livestock between summer pastures in the mountains and winter quarters in warmer lower and coastal areas, which had long been classified as *nomadism / livestock husbandry*, and is today mainly termed *transhumance / transhumant migrations/ transhuman livestock husbandry*. This type of livestock husbandry is autochthonous in the Balkans, and had been practised (even before the settlement of the Slavs) as the sole professional activity of the indigenous population. Considering the geographic characteristics of the relief of the Balkan Peninsula, over time this type of livestock husbandry was increasingly adopted by the original land cultivators, including the population of Slavic origin. In certain areas of the Balkans, including Serb ethnic areas, during the lengthy historical process, specific societies were created which could be termed herding societies. Subsequently, especially during the period of the weakening of the Ottoman Empire, they underwent a fundamental transformation and deterioration, and various social and political factors led to the transformation of professional herder into land cultivators. All this was reflected in various layers of Serb folk culture, as well as the cultural and linguistic zones of the Serbs. Information about traditional livestock husbandry in the Balkans, its historical roots and transformations over the centuries, was acquired gradually, with contributions by many different scholars, which is why it must be used with caution. Such a wide and diverse issue requires an interdisciplinary approach, utilizing results of studies from several scientific disciplines.

*Keywords:* transhumance, Balkans, Serbs, folk culture, cultural and linguistic zones

Дејан Ајдачић

## О КОНЦЕПТУ ЧАСТИ КАО ВИСОКЕ ВРЛИНЕ У СЛОВЕНСКИМ ЈЕЗИЦИМА

У раду се анализира концепт части у четири словенска језика – руском, украјинском, пољском и српском и са становишта етнолингвистичког приступа указује се на сродности, разлике и особености концептуализације части у њима.

*Кључне речи:* част, етнолингвистика, вредности, семантика, поредбена анализа, даривање, поштовање, српски језик, пољски језик, руски језик, украјински језик.

У свим словенским језицима постоји концепт части, чије порекло сеже до прасловенског доба. По зналцима језичких старина, А. Брикнеру, П. Скоку, В. Боришу, ауторима „Етимолошког речника словенских језика“, М. Јакубович, реч \**čъstь* је у свом значењу садржала појам поштовања. Веза са прасловенским кореном је сачувана називима за част у руском, украјинском и српском језику (рус. *честь*, укр. *честь*, срп. *часѝ*), док је старопољску реч *cześć* истиснула реч латинског порекла *honor*, а концептуално поље части заузела је и реч *godność* (Толстая 2013: 16–18). Латинска реч *honor* се под утицајем пољског језика појављује и у источнословенским језицима, али задобијајући ноту негативног значења повезаног са надменошћу и уображеношћу. У српском језику она није чвршће повезана са концептом части, јер се изведени деривати ограничавају на награду за ванредни посао: *хонорар*, *хонорисаѝи*. У компаративно-славистичком испитивању речи које означавају концепт части, очигледно ваља обратити пажњу на употребу различитих назива.

У разумевању концепта части у четири словенска језика постоји и проблем вишезначности речи повезаних са концептом *часѝи*. То потврђују како речници, тако и овлашна анализа текстова. У различитим словенским речницима концепт части се дели на различита

(под)значења. Имајући у виду разне, сведене и разгранате поделе тих значења, предложио бих четири типа значења. Част означава: 1) врлину од које се не одступа, 2) репутацију, углед, 3) исказивање поштовања даровима, 4) исказивање поштовања речима и гестовима. Како обим рада не дозвољава да се осветле сва значења, пажња ће бити усредсређена само на високе моралне вредности – врлину од које се не одступа.

Вук Карацић у свом „Српском рјечнику“ 1818. године даје два значења речи част: 1) *dass Gasstmal, convivium*. 2) *dass einzelne Gericht, sibus*. донијо кум част, cf. женидба.“ Прво значење је дато само преводом на немачки и латински са значењем: 1) ‘гозба’, док се уз превод за друго значење 2) јело, наводи и свадбени израз са упутницом на женидбу. Дакле, Вук Карацић речи част не придаје значење високе врлине. У његовом речнику то значење изражавају друге речи. Речник српског језика САНУ још није стигао до тога у коме би требало да буде реч *част*, па не можемо да погледамо речничку дефиницију. У речнику српског језика Матице српске реч ‘част’ прате три значења, а прво гласи: „скуп морално-етичких начела којима се ко руководи у својим друштвеним и личним поступцима, морална исправност, поштење“. У речнику Руске академије (1794), уз реч *честь* је наведено пет значења, од којих је прво: „1) Почтеніе, уваженіе; внутренее убеждѣніе о преимущественномъ достоинствѣ чьемъ либо.“ Владимир Даљ у речнику руског језика даје дефиницију: „Внутреннее нравственное достоинство человека, доблесть, честность, благородство души и чистая совесть“. Десетотомни речник украјинског језика (1970—1980) *честь* одређује као: „Сукупність вищих моральних принципів, якими людина керується у своій громадській і особистій поведінці“; а *гідність* - „Сукупність рис, що характеризують позитивні моральні якості“. Лексикограф Самуел Линде у речнику польског језика (1807–1815) дефинише *honor*: „*z Łac. cześć, uczciwe, uczciwość*“ и после превода, међу којима је хрв. „поштење“ одређује две врсте части, спољашњу и унутрашњу – „*Honor zewnętrzny oznacza godności, tytuły, znaki powierzone; honor wewnętrzny gruntuje się na prawdziwych zasługach, na spocie i mądrości*“. Речник польског језика Витолда Дорошевског *honor* одређује као: „*Godność osobista, dobre imię, cześć, uczciwość, szlachetność; ambicja*“, у чему сагледавамо распршеност значења проистеклу из одређења појма низом синонима, а речник Бањка: „*Poczucie własnej wartości, które każe człowiekowi postępować według określonych zasad*“.

Језичким аспектима назива части у руском језику посвећено је неколико студија (Лотман 1971; Санников 2006; Колесов 2004; Толстая

2013; Седакова 2013). Објављени су радови о части у пољском језику (Grzegorzczukowa 2012; Толстая 2013; Grzeszczak 2013), украјинском језику (Довга 2012), а излагање о части у српском језику изнесено је на скупу посвећеном вредностима Словена и њихових суседа у оквиру пројекта ЕУРОЈОС (Ајдацић 2012). Јуриј Лотман је поредио речи *част* и *слава* у староруском језику периода Кијевске Русије и указао да је слава означавала вишу, нематеријалну вредност спрам материјалних знакова уважавања који су се означавали речју „част“. Част у украјинским текстовима XVIII века, Лариса Довга сагледава у додирима и супротстављањима црквеног, племићког и секуларно моралног сагледавања части. У својој дисертацији, Андреј Сањиков је част и достојанство поставио као супротности, образлажући да се достојанство тиче односа према себи, док се част, односи као врлина пред другима. Истраживач пише: „Достоинство предполагает, что субъект чувствует собственную ценность, в то время как следование правилам *чести* носит более рассудочный характер. Можно быть *знатоком в вопросах чести*, но не *\*знатоком в вопросах достоинства*.“ Аутор пише: „Достоинство, скорее, определяет общие границы дозволенного, в то время как честь связана с конкретными предписаниями и правилами. Поэтому для чести характерны контексты типа *Законы чести*“ (Санников 2006: 36).

Светлана Толстај, сматра да част у једном свом значењу такође има унутрашњи смисао. Она разликује „унутрашњи“ смисао части као високе моралне врлине и „спољашњи“ као поштовање и исказивање поштовања, те потврђује раније изнета мишљења да је унутрашње значење позније. Ауторка указује на три пољске речи: *cześć, honor, godność*, те пореди њихове међуодносе са руским речима: „как в русском, так и в польском языке понятия *честь* и *достоинство* обнаруживают близость и пересечение. В обоих языках обозначающие их слова – рус. *честь, достоинство*, пол. *cześć, honor, godność* – нестрого разграничены между собой и в некоторых контекстах оказываются взаимозаменяемыми, а нередко образуют устойчивые сочетания“ (Толстая 2013: 19).

Иако је историја концепта части у словенским језицима веома занимљива, она је тек фрагментарно осветљена и захтева додатне радове историчара језика и културе. Покушаћу да оцртам преломне моменте, како бих могао да истакнем компоненту високих моралних врлина. У епохама изразите религиозности на разумевање части су огромни утицај најпре имала паганска схватање уважавања као давања



материјалних добара, док је у време хришћанства, част подразумевала дужно поштовање верника ка духовним и световним заступницима божанског, ка свештеницима и господарима. Са слабљењем хришћанског поимања части и секуларизацијом културе, високи друштвени сталежи су „присвојили“ појам части племству, одричући постојање части ван племићких сталежа, чиме су утврђивали сопствени виши положај правом на посебност и надређеност. На тај начин је, етичка врлина злоупотребљена ради потврде социјално привилегованог положаја у виду норми пожељног понашања. Иако су те норме биле више засноване на спољашњем но унутрашњем садржају, оне су се ипак везивале за лично придржавање приписаних врлина. Са јачањем идеје о правној једнакости људи долази до промене акцената у разумевању субјеката и објеката части, као и видова њеног испољавања, па новије поимање речи *частī* обухвата поштовање као придржавање моралних начела, што се везује за појединаца или професионалну групу, док се с друге стране појачавају значења указивања поштовања речима и даровима. Поимање части као придржавања високих врлина професије, наравно, није изум модерног доба, али је у њему оно обухватило и оне сфере које су раније заузимали духовни и класни односи. Тако се у савремено доба концепт части као високе врлине истовремено сужава у етичком смислу, и проширује на већи број професионалних и интересних група.

У српском језику реч *частī* је главна у означавању концепта части, а синоними су: достојанство и лично поштење. У српском језику постоје форме придева *частīан* и *частīиий*, али не постоји велика разлика у значењу. Глаголи уз које реч *частī* има значење високе врлине су: *бранииий частī*, *иийиийиийи частī*, *(са)чуваиий частī*, из чега произлази да се част схвата као нешто што се поседује, али се може изгубити. Чини ми се да је важан део значења ове речи и у способности и спремности да се вредности чувају у тешким и неповољним тренуцима када су угрожене. Неко може бити поштен, искрен, истрајан а да не буде у прилици да доказује своју част. О части се говори када се и упоркос тешкоћама и искушењима остаје снажан и ваљан. Израз *имаиий частī*, *одаиий частī* којима се у српском језику означава предавање нечега некоме другом – речи *част* даје значење спољашњег поштовања и материјалних признања. Ваљало би у ширем словенском контексту упоредити конструкције овог типа, јер су оне некада сличне, али има и устаљених израза чија се значења разликују. Неупућеност у секс такође може бити означена појмовима части, и у таквом значењу синоними су: *невиносī*, *чедносī*.

У руском језику *честь* је главна реч у називању унутрашње врлине, али за разлику од српског језика у коме је изведен само један придев *частан*, у руском језику постоје два блиска, али различита придева *честный* и *частный*, који управо одражавају разлику између унутрашњег и спољашњег значења (Толстая 2013: 12). Светлана Толстој наводи примере који потврђују да су се током историје руског језика дешавале промене и од унутрашњег ка спољашњем значењу и обратно, од спољашњег ка унутрашњем. Она примећује да је у руском језику приметна тенденција ка фразеологизацији „спољашње“ схваћене употребе речи *часть*: *делать честь*, *оказать честь*. Невиност је сматрана чашћу девојке и у том значењу Руси употребљавају блискозначне речи *девственность*, *целомудрие*.

У украјинском језику постоје, поред речи *честь*, још два назива. Лексички пар – *гідність*, *гонор* појављује се и у украјинском језику са сачуваним похвалним значењем, мада је у украјинском очувана и реч *честь*. У белоруском језику *годнасць* означава достојанство, али латинизам *гонар* је задобио негативно значење разметности, какво је стекао и у руском језику. Очигледно је да су украјински и пољски језик увођењем нових речи пренели са раније коришћене речи део значења. То је радикалније изведено у пољском језику у коме је реч *część* потиснутија. Украјински придев *гоноровий* има два значења: 1) горди, надмени; 2) високородни, благородни, племићки. У првом значењу он чак не означава ни врлину, док друго значење обухвата осећање вишег сталешког осећања. Глагол *гоноровати*, по украјинском речнику синонима, обухвата само негативно, прво значење – гордити се, понашати се надмено. Украјински придев *гідний* и прилог *гідно* чува значење речи *гідність*, те означавају својство достојанствености или достојанственог делања. У украјинском језику као синоними се могу користити и речи *чеснота*, а у означавању особе која није имала сексуално искуство *невинність*, *цнотливість*, *дівоцтво*.

Пољаци, како је на почетку назначено, концепт части именују коришћењем три речи *honor*, *godność*, *część*. Старопољска реч *część* је у великој мери замењена са значењем ‘часть’ речју *honor*. Моника Гжешчак у студији о речи *honor*, по етнолингвистичкој методи Јежија Бартмињског, одређује когнитивну дефиницију и упућује на називе и синониме, колокације и комплексе, деривате, контексте употребе (Grzeszczak 2013). Иако *honor* означава више унутрашње вредности, нека значења се срећу и као спољашња, показала је Светлана Толстој у делу своје поредбене студије, који се тиче пољског језика. Мариола Јакубович

је дала етимолошко виђење порекла речи *godność* и *cześć* (Jakubowicz 2003: 180–183), а Рената Гжегорчикова је указала на семантичке аспекте речи *godność* (Grzegorzczkova 2012).

**Част (фигуративно).** За часну особу, која је у неприлици сачувала своју част у српском језику се користи фигуративни израз *сачувајти образ*. Има *чистији образ* такође означава присуство части. Образ је као соматизам у фразеологији својствен српском језику и нема га у другим, овде анализираним језицима. Зато Србе може да зачуди да код њих веома јарка и честа фигуративна употреба образа *чувајти образ*, те и у негативној оцени *каљајти образ*, *укаљајти образ*, *црн образ* (Ајдачич 2011: 136) не постоји у источнословенским и западословенским језицима. Могуће је да се таква метафоричка употреба појављује у бугарском и македонском језику, што треба додатно проверити. Очигледна је и веза ових фразеолошких јединица са лексемом *безобразан*.

Опозиција *чисто* vs. *прљаво* у српском језику се среће у фразеолошким јединицима: *имајти чистију савесћ*; *имајти њрљаву савесћ*. Таква употреба среће се у украјинској фразеологији з *чистою совістю*; *по чистій совісті*, у руској фразеологији *с чистой совестью*, *по чистой совести*. Поступци усмерени на унижавање нечијег угледа и части такође имају у себи прикривену опозицију *чистио* vs. *њрљаво* – срп. *бацајти блајто на некога*, укр. *обливати брудом [болотом] кого*, рус. *обливать грязью*.

\*

У разматрању речи којима се у изабраним словенским језицима именује концепт *часћ*, указано је на постојеће разлике у језичким одразима само једног од значења, оног који обележава високу, унутрашњу врлину, у српском, руском, украјинском и пољском језику. Српски, руски и украјински језик задржали су реч прасловенског корена у обележавању и тог значења, док је у пољском језику дошло до потискивања те речи чије место је заузела латинска позајмљеница *honor*. Старопољска реч није сасвим ишчезла, али се доживљава као архаизам. Занимљива ситуација је настала и у украјинском језику, јер се поред речи *честь*, користе и речи *гідність*, *гонор*.

Поред тога, указано је на радове угледних претходника који су својим поставкама одредили могуће приступе анализи речи које означавају вредности, а извесним неслагањима и указали на могућа спорна места у теоријским прилазима. Дефиниције из познатих реч-

ника су искоришћене као илустративни материјал и ограничене само на значење високих моралних вредности. Предузето истраживање свакако се може продужити, како узимањем у обзир језичке грађе других словенских језика, те словенско-несловенских паралела, тако и дубљом анализом која би обухватила тумачења текстова.

Поредбена истраживања лексике којом се означавају вредности није потребна само за побољшање двојезичких речника, који понекад не дају поуздане детаље о семантички блиским речима и њиховој употреби. Етнолингвистички текстови засновани на поређењу назива вредности корисни су не само компаратистима који се баве анализом различитих језичких заједница, већ и лингвистичким истраживањима матерњег, родног језика, јер се у овим радовима, на фону других језика одражавају и уочавају језичке црте погледа на свет и система вредности свог, матерњег језика.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бартмињски 2011 – Жежи Бартмињски, Концепција језичке слике света у програму компаративних славистичких истраживања, у: *Језик – Слика – Свети. Етнолингвистичке студије*, Београд, 2011, 429–447.
- Лотман 1971 – Юрий Лотман, Еще раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах Киевского периода, у: *Труды по знаковым системам*, вып. 5, Тарту 1971.
- Колесов 2004 – Владимир Колесов, Честь, слава, хвала в древнерусских текстах киевской поры, *Слово и дело. Из истории русских слов*, Москва 2004, 508–522.
- Ајдачић 2012 – Дејан Ајдачић, Част у српском језику (рукопис рада представљеног на 6. ЕУРОЈОС конференцији у Лублину 21–23.11.2012)
- Ајдачич 2011 – Дејан Ајдачич, Асиметрија цінностей у сербській та українській фразеології, *Українсько-сербський збірник Украс*, Вип. 6, Київ 2011, 132–138.
- Довга 2012 – Лариса Довга, Честь, Система цінностей в українській культурі XVII століття, Київ, 2012, 141–159.
- Кабакова 2013 – Галина Кабакова, Концепт *чести* в ритуале гостеприимства, *Etnolingwistyka*, t. 25, Lublin 2013, 39–51.
- Санников 2006 – Андрей Санников, Самооценка человека в русской языковой картине мира. Москва. 2006.
- Седакова 2013 – Ирина Седакова, Смена ценностных парадигм в России в 2011–2013 гг.: От *Честности* к *Свободе*, *Etnolingwistyka*, t. 25, Lublin 2013, 53–67.
- Толстая 2013 – Светлана Толстая, Русская *честь* и польский *honor*, *Etnolingwistyka*, t. 25, Lublin 2013, 9–21.
- Borowiecka 2003 – E. Borowiecka, Uczliwość // Język w kręgu wartości. Studia semantyczne. Pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, 2003, 309–317.

- Grzegorzczkova 2012 – Renata Grzegorzczkova, Różne rozumienia wyrazu *godność* we współczesnej polszczyźnie, *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, Warszawa 2012, 76–92.
- Grzeszczak 2013 – Monika Polski *Honor* w świetle danych słownikowych, *Etno-lingwistyka*, t. 25, Lublin 2013, 23–38.
- Jakubowicz 2003 – Mariola Jakubowicz, Motywacja semantyczna wybranych nazw wartości – poszukiwania etymologiczne // *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*. Pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, 2003, 171–185.

Dejan Ajdačić

### **On the Concept of Honour as a High Virtue in Slavic Languages**

#### Summary

The paper analyzes the concept of honour in four Slavic languages – Russian, Ukrainian, Polish and Serbian, and from an ethnolinguistic perspective points out the similarities, differences and specificities of the conceptualization of honour in them.

*Keywords:* honour, ethnolinguistics, values, semantics, comparative analysis, respect, Serbs, Poles, Russians, Ukrainians.

ISBN 978-86-7179-086-4, (2014), p. (77–112)  
УДК: 316.647.8:398(4-11)  
316.647.8:398(497.11)

Људмила Поповић

## СТЕРЕОТИП СТРАНЦА У УКРАЈИНСКОМ, РУСКОМ И СРПСКОМ ФОЛКЛОРУ<sup>1</sup>

У раду се анализирају заједнички стереотипи странаца у украјинском, руском и српском фолклору у складу са полазном тезом да се стереотип не мора везивати само за негативне представе, већ обухвата атрибуте који се колебају у распону од позитивних до негативних и мењају у складу са историјским приликама које утичу на рецепцију конкретног народа у одређеном тренутку. Стереотипи представника различитих народа се сагледавају у контексту опозиције *свој / њуђ*, уз посебан осврт на чињеницу да посматрање *њуђег* са аспекта поређења са другим *њуђим* утиче на перцепцију странца у корист позитивног вредновања оног ко има више заједничких тачака са *својим* у културном и цивилизацијском смислу. Посебна пажња у раду се додељује узајамној рецепцији наведених народа.

*Кључне речи:* стереотип, странац, фолклор, Украјинци, Руси, Срби.

### Појам стереотипа

Лингвисти најчешће разматрају појам стереотип доводећи га у везу са друштвеним потврђивањем обрасца, тј. онако како га је увео у лингвистику Хилери Патнам видећи у њему један од аспеката све-страног описа речи с ослонцем на појам категоризације (Putnam 1975). Амерички когнитивни лингвиста Џорџ Лејкоф запажа у вези с таквим тумачењем стереотипа следеће: „Стереотип је... идеализована ментална репрезентација просечног представника друштва која не мора бити истинита...” (Lakoff 1987: 116). У том смислу стереотип је близак тумачењу прототипа као типичног или идеалног обрасца своје категорије: типична мајка – домаћица, типичан Јапанац – вредан, васпитан, паметан и сл. (Lakoff 1987: 79–85). Представе које је Лејкоф

<sup>1</sup> Рад је настао у оквиру пројекта *Народна култура Срба између Исиока и Заида*, №177022, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

издвојио потврђују да научник не увиђа значајну разлику између прототипа и стереотипа. На пример, према Лејкофу, идеалан мушкарац-супруг (идеалан у смислу прототипичан) је онај који добро зарађује, веран је супрузи, изазива поштовање, привлачан итд. (Lakoff 1987: 87). С друге стране, стереотип мужа у цитираном делу је описан помоћу атрибута «досадан, воли да попије, великог трбуха» (Lakoff 1987: 87). У оба примера очигледно се ради о стереотипу, с том разликом што је у првом заступљена позитивно обележена представа, а у другом је она негативна. Реченице попут: *Муж је ослонац њородице* и *Муж је досадан*, нису референцијално употребљене, оне садрже одређене колективне представе о типичним атрибутима доброг/пожељног или лошег/непожељног супруга које могу (не)одговарати стварности уколико се употребе референцијално. Ради се о колективној асоцијативној репрезентацији која је прихваћена у одређеном друштву. За разлику од стереотипа прототип је увек референцијалан.

У лингвокултурологији и етнолингвистици такође се оперише појмом стереотип. Лежи Бартмињски, описујући народне стереотипе, говори о социјалним репрезентацијама у складу са поменутиим приступом Патнама, док прототип везује за профилисање, очигледно прихватајући профилисање као Ленекеров поступак издвајања прототипског профила и секундарних узорака (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 221). Бартмињски као аутор теоријске концепције етнолингвистичког речника сматра да је сужавање стереотипа само на називе људи неоправдано и враћа се првобитној концепцији стереотипа који је увео у политологију Волтер Липман (Lippmann 1922), а коју је заговарао и Хилари Патнам, тј. менталној представи која се везује како за људе, тако и за ствари (Бартмињски 2011: 168). Такву концепцију стереотипа Бартмињски назива семантичком и описује га синтагматски – као устаљену везу најмање двају елемената која има логичку структуру суда. Бартмињски сматра да је стереотип устаљен у колективном памћењу на нивоу лексема, стабилизovan је, репродуктивне природе а не сваки пут изнова стваран спој, те разликује три структурна типа – топику (нпр.: *Црнци обављају најтеже њослове*), формуле (нпр.: *кукавичје јаје*) и идиоме (нпр.: *мачји кашаљ*) (Исто: 192–194).

Доследно разликујући стереотип од прототипа, у овом раду, као и у осталим из наведене проблематике (Поповић 2001; 2008; Popovich 2007), под прототипом подразумевамо најупечатљивији пример из личног искуства говорног лица, похрањен у његовој епизодној меморији и одмерен према вредносној скали субјективног искуства између пози-

тивног и негативног пола, док је стереотип – колективна представа која је амбивалентна – може бити како негативно, тако и позитивно обележена. Ширењу стереотипа у савременом свету доприносе медији – како усмени, тако и штампани. У време пре општег описмењивања стереотип се ширио усменим путем, чему су посебно доприносиле колективне представе уткане у народну књижевност. Стереотип се вербално уобличава, а његово исказивање је могуће како на лексичком, тако и на граматичком нивоу, на пример путем стереотипизације просторних односа која се огледа у осмишљавању аспектуалних карактеристика глагола (в. о томе више у: Поповић 2008).

Што се тиче формирања стереотипа странца у одређеној средини, народне изреке и пословице, песме, приповетке, анегдоте, вицеви су крцати етнонимима (али и етнофолизмима<sup>2</sup>) за које се везују одређене карактерне људске особине. Представници истог народа у зависности од различитих историјских околности могу се третирати као пријатељи, односно непријатељи, што условљава њихово различито портретисање у текстовима из различитих периода, и указује на чињеницу да се стереотип мења са временом, а његова еволуција је одсликана у сложеној и вишеслојној представи која је, између осталог, садржана у фолклорним текстовима.

Приликом дефинисања појма стереотип неопходно је нагласити да се не ради о једном концепту, већ о *семантичком њољу* које има свој центар и периферију. Центар стереотипа чини информација есенцијалне природе, она се често може подударати са енциклопедијском, иако је њеној спознаји водио пут интуиције, док су остала значења поређана у распону од позитивне до негативне рецепције. Тези о биполарној организацији стереотипа иду у прилог подаци асоцијативног експеримента. Већина асоцијативних испитивања показује да су одговори на исте стимулусе често поларно супростављени, што сведочи о обликовању и чувању стереотипа у епизодној меморији у облику скале између контрарно дефинисаних полова.

<sup>2</sup> Под етнофолизмом подразумевамо ексоним (спољни етноним који се, за разлику од ендонима или аутонома, користи само у односу на друге етносе) са негативном оценом, која може варирати у распону од ироничне до пејоративне. Термин је увео А. Робак у својој књизи «A Dictionary of International Slurs» (Roback 1979) – од грч. *εθνος* ‘народ’ и *φαυλος* ‘лош’, што се тумачи као етноним који је маркиран у смислу исказивања етничке нетрпељивости. У литератури на енглеском језику чешће се користи термин *ethnic/international slur*. Више о наведеној терминологији види у раду који је посвећен употреби етнофолизама као инструмената језика мржње (Гриценко, Николина 2006).



Како бисмо илустровали ову тезу, у даљем излагању размотрићемо пример стереотипа странца у језичкој слици стварности Украјинаца, Срба и Руса који представља универзалну фолклорну компоненту и указује на чињеницу да су колективне представе о другом мењају у зависности од тога да ли се ради о двочланој опозицији или се укључује и трећи члан који релативизује супростављање *свог* и *иуђег*, преведећи га на нови ниво. С обзиром на разумењеност фолклорне грађе приморани смо да ограничимо наше истраживање на најфреквентније стереотипне представе о странцима које можемо срести у народним песмама, пословицама и изрекама, као и легендама и народним анегдотама помених народа. За ово истраживање нисмо користили примере из вицева сматрајући да су колективне представе о другима у том жанру подређене његовој специфичној функцији – изазивању смеха, те се у њима тенденциозно користе етнофоллизми са хипертрофираним негативним особинама, што може водити погрешном закључку о једностраности стереотипне представе у језичкој слици света.

### „Свој“ и „туђ“ као два пола истог стереотипа

Предмет нашег истраживања чине механизми концептуализације стереотипа у језичкој слици света Украјинаца, Руса и Срба, конкретно уочавање, полазећи од фолклорног корпуса, заједничких елемената грађе културолошког модела ксеноетнонима. Такво истраживање почињемо освртом на појмове *свој* и *иуђ* које тумачимо као два пола истог стереотипа. Одмеравање себе у односу на околни свет и спознаја макрокосмоса путем увида у микрокосмос представљају парадигму човекових когнитивних активности. Према Гадамеровом мишљењу, разумети себе у нашем свету значи схватити свој однос према другом, а „схватање себе у односу на другог“ подразумева поимање и дефинисање другог (Гаадамер 2001: 171). Притом се опозиција *ја / други* налази у истом архетипском низу, као *свој* према *иуђ*, *сјознаи* према *несјознаи* и сл. (в. такође друге архетипске опозиције у: Иванов, Топоров 1965).

У Фасмеровом етимолошком речнику, наћи ћемо тумачење порекла словенске речи *иуђ* (ст-слов. *иѡуѡждѣ*, рус. *чужой, чужий*...) да је изведена од готског *Þiuda* 'народ' (Фасмер 1973 IV: 379). Чињеница да се код Германа слична етимологија огледа у аутоетнонимима, нпр. *Teutones, Deutcsch*, дала је основа за претпоставку да је појам *иуђ* код Словена настао у вези са рецепцијом конкретног германског племена а тек је накнадно пројектован на све туђине, тј. странце (Фасмер, *loc. cit.*).

Ипак, словенска реч *īuḥ* садржи не само семему која би се условно могла интерпретирати помоћу енглеске речи *foreigner*; већ и значење, које је садржано у другој енглеској речи – *stranger*. У Скоковом етимолошком речнику налазимо занимљиво запажање да се значење речи *īuḥ* у словенским језицима може извести и од ие. корена *\*teu-/\*tu-*, који се повезује са значењем 'расти, бујати', а налази се у речима истог корена *īисућа*, *īоішљак*, рус. *тысяча*, *затылок*, *творог* (Skok 1973: 519). Полазећи од такве претпоставке, *īuḥ* би се могао тумачити као 'набујао', тј. густ, непроходан, такав у коме се не може оријентисати, за шта налазимо потврду и у словенској фразеологији: *Чужая сторона – дремуч бор*, пише у *Речнику руског језика* Владимира Даља (1863–1866). У овом случају можемо претпоставити да се ради о одсуству истог семиотичког простора, тј. о неподударану координата *свог* и *īуḥег* субјективног искуства. Стога, у схватању Словена, *īuḥ* је пре свега онај ко оцењује исту реалију на друкчији начин, различито од начина вредновања који је општеприхваћен у средини *својих*.

У улози *īуḥег* могу се конципирати и рођаци, на пример, зет: укр. *У той часті потопає два брати рідненьких, як голубоньки сивенькі. Помеждо ними третій чужа чужанина* (Грінченко 1909: 4, 476); рус. *Чуж-чуженин, а стал семьянин!* (Даль 1880–82); свекрва: *Туђа мајка зла свекрва* (Вук 1969: 321) и остали сродници који нису исте крви.

„Туђини“ су и комшије – укр. *Сусідо, сусідо, молода челядино, та чужая чужанино, прийми мене до смерти жити* (Грінченко 1909: 4, 476), као и становници другог села куда се, рецимо, удаје девојка – укр. *Виряжала мати дочку в чужу стороночку* (Грінченко 1909: 4, 476); ... *привикай, серце, до чужого села та до нової рідні* (Нечуй-Левицький 1956 2: 326); рус. *Сваха чужбинку нахваливает, а сама в нее ни по ногу!* (Даль 1880–82),<sup>3</sup> али и други народи – укр. *Як малоліттє було, то прийшов чужоземець татарин* (Грінченко 1909: 4, 476).

Као што видимо, сваки случај немогућности примене устаљених образаца понашања, оцене, начина комуникације у односу на другог или у другој средини оцењује се као деструкција субјективног денотативног простора, губитак способности да се ти обрасци и убудуће користе као оријентир.

Промена координата субјективног денотативног простора захтева не само одрицање од устаљених образаца понашања, већ и

<sup>3</sup> О међусобном супростављању становника суседних села међу којима су се водили прави мали ратови, темељно пише Љубинко Раденковић (2003), који примећује да су житељи једног села у анегдотама другог код свих словенских народа приказивани као глупи, наивни, стално гладни, слабо обучени (Раденковић 2003: 215).

прилагођавање новим. О томе сведоче бројне пословице и изреке – укр. *На чужој стороні кланяйся й вороні; У чужој стаді не перебирай; На чийм возі сидіть – того й волю волить; На чистму току молотить – тому й хліб возить; В чужој церкві не паламарюй* (Номис 1993: 427–432); рус. *В чужој монастырь со своим уставом не ходи* (Даль 1880–82) и сл. Преузимајући нове стереотипе, али и чувајући у епизодној меморији прототипичне обрасце, богатећи њихов фонд новима, човек се из корена мења. Такво темељно преуређење личности у колективној свести доживљава се као ритуална смрт. Стога се одлазак у туђину – без обзира на то да ли се ради о другој продици или удаљеној земљи, у представи бројних народа, па и Словена, повезује са смрћу, а на обредном нивоу сваки одлазак из *свог* света ритуално се исказује на сличан начин (о томе сведоче бројни заједнички елементи обреда сахране, свадбе, испраћаја у војску и сл.).

Са друге стране, *свој* подразумева идентификацију ванјезичких појава у истом семиотичком простору, дељење истих представа о свету, образаца понашања, прихватање исте норме. Дакле, представа о *свом* директно је пропорционална количини препознатљивих елемената у субјективном денотативном простору другог – закључно са бројем устаљених стереотипа које деле припадници једног језика као инструмента спознаје и комуникације. Пословице и изреке које одсликавају културне, морално-етичке и друге ставове народа потврђују ову тезу: укр. *Своя хата й своя воля; Своє взяв та й прав; В своїм добрі всяк хазяїн; На своїм коню як хочеш; Кождий пес на своїм сміттю гордий; Чи сіре, чи чорне, та все своє добре* (Номис 1993: 428–429); рус. *Свой своему поневоле друг (брат); Свой своему – и ногою пнет, поможет; Свой своему лежа помогает; Это не свой брат, не ровня, не товарищ; Своя жена – своя краса; Чужој дурак – смех, а свой дурак – стыд. Кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой* (Даль 1880–82); срп. *Своја кућица, своја слободичица; Туђему се хвали а својему се њожали* (Вук 1969: 283, 322).

Сучељавање *свог* и *иуђег* у истом контексту сведочи да се координате идентификације једног или другог често померају, *иуђ* може постати *свој* у опозицији према другом – *свом* или *иуђем*: рус. *От своих отстал, а к чужим не пристал; Был свой, а стал чужој (от рук отбился); Есть и братья у меня, да не свои, чужие* (Даль 1880–82); срп. *Туђ никад нека не буде који свој бији може* (Вук 1969: 322). Тако породица мужа, иако је маркирана као *иуђа* (в. наведене раније примере), постаје *своја* у опозицији према другој породици или суседима; комшије се ту-

маче као *своји* у опозицији према становницима туђег села, док су становници другог села – *своји* када се ради о супростављању другом народу; представници другог народа сматрају се *својим* у опозицији према народима друге вероисповести, освајачима и сл.

У даљем тексту на примерима из украјинске, руске и српске фолклорне грађе биће показано на који се начин формирао стереотип странца у језичкој слици света Украјинаца, Руса и Срба. Настојаћемо да дамо одговор на питање који су етними најзаступљенији у народној књижевности сва три народа, какви су фактори утицали на њихову колективну оцену и како се мењао попис атрибута који су се доводили у везу са сваким од етнима у зависности од конкретног историјског периода и одмеравања *свог* према *иуђем* у контексту опозиције према трећем. Посебна пажња биће додељена узајамној рецепцији наведених народа.

### Етним „Москаљ“ у украјинском фолклору

Реч *москаљ* – ‘Рус’, спада у експресивне етниме (Грищенко, Николина 2006). Иако је његов настанак везан за конкретан топоним и конкретно историјско доба (Москаљ је становник Московције, Московске кнежевине), поједини истраживачи га неосновано сматрају етнофоллизмом (Исто: 176).

Без обзира на чињеницу да је лик представника руског народа, Великоруса, Руса веома заступљен како у украјинском фолклору, тако и украјинској књижевности, посебно од XVII века и надаље (Поповић 2010, 2011), његов аутоетним *Росіянин* у украјинској народној и ауторској књижевности до XX века се не користи, већ је уместо њега навелико заступљен поменути ексоним Москаљ, чије је порекло етимолошки провидно. У истом значењу наведени етним се употребљава и у другим словенским језицима – чешком, словачком, пољском (ЕСУМ 1989, 3: 519), а и у српским народним песмама Руси се помињу као *Москови* (в. даље поглавље Москови у српским народним песмама).

О томе колико је широко творбено-семантичко поље лексема *Москаљ* у украјинском језику сведочи речник „Словарь української мови“ Бориса Гринченка (1908), у којем је чак 17 чланака посвећено различитим дериватима са истим кореном: *москаленко, москаленя, москалик, москалитися, москаличок, москалів, москалівна, москаль, москальня, москальство, москальча, москальчик, москальчук, москалюга, москва, московець, московцєня, московщина, московство* (Гринченко 1908, 3: 447). У поменутом речнику наведено је око 30 различитих

значења побројаних лексема од којих су главна следећа – 1) Великорус; 2) војник руске војске.

Чињеница да се за одређени народ у језичкој слици света другог народа везује представа о конкретном сталежу усложњава истраживање ове врсте услед могућности замене појмова, али истовремено помаже у разоткривању путева формирања стереотипа Руса у украјинској лингвокултури. Подударне представе о војнику и представнику руског народа утемељене су на чињеници да су Украјинци долазили у додир са Русима претежно путем упознавања са представницима руске војске приликом борби против заједничког непријатеља или услед размештања те војске, од XVIII века и надаље, на територији Малорусије-Украјине (Драгоманов 1868: 13).

У речнику руског језика Владимира Даља такође постоји чланак «москаль», где се наводи следеће: ”москвич, русский, солдат, военнослужащий” (Даль 1880–82). У оквиру чланка налазимо следеће руске пословице: *От москаля, хоть полы отрежь, да уйди! Кто идет? Чорт! Ладно, абы не москаль; С москалем дружись, а камень за пазухой держи (а за кол держись); Мутит, как москаль, а чтобы концы хоронил; Знает москаль дорогу, а спрашивает! Москалить — млрс. мошеничатъ, обманывать в торговле.* Примедба млрс. значи малоруски, тј. наведени пример је узет из украјинског језика.

У речнику украјинског језика из приближно истог периода такође налазимо фолклорне формуле и идиоме са кључном речју «москаль»: “*підпускати, підвозити москаля*” у значењу «варати», као и “*пеня московська*” – «човек који тражи длаку у јајету” (Грінченко 1908: 3 447).

Украјински етнограф Матвиј Симонов (1823–1901), који је познат као сакупљач народних умотворина под псеудонимом Номис, објавио је прву збирку украјинских народних изрека и пословица под насловом „Українські приказки, прислів'я і таке інше” (1864). Међу њима Симонов је забележио и следеће: *Чорт зна що в лаптях, та й то москаль; Москаль ликом чваниться й кожному під ніс з ним пхається; Москаль ликом в'язаний, у ликах ходить, та й всіх у ликах веде; Москаль, як ворона, та хитріший чорта; Москаль тоді правду скаже, як чорт молиться стане* и сл. Неопходно је напоменути да су у поменутој збирци објављени записи многих фолклориста, закључно са истакнутим писцима, друштвеним делатницима XIX века. Међу осталим етнонимима ту се помињу и Литвин, Љах, Жид, Циган, Немац, али пословице са кључном речју «москаль» заузимају убедљиво највише места (Номис 1993: 86–88).

Карактеристике које се везују за лексему «москаљ» сведоче о већ формираном стереотипу у којем доминира негативна оцена која се разоткрива кроз низ конкретних карактерних људских особина, као што су:

– надменост: *Москаљ ликом чванициця й кожному під ніс з ним пхасиця;*

– тежња ка потчињавању себи другог: *Москаљ здавна вже панує, бо бач завше;*

– дволичност: *Казав москаљ право, та й збрехав браво;*

– лукавост: *Москаљ як ворона, та хитріший чорта;*

– неповерљивост, неосетљивост: *Москаљ на слёзи не вдаря.*

– лоповлук: *Коли чорт та москаљ що вкрали, то поминай як знали* (Номис, *loc. cit.*).

Наведено сведочи да је стереотип прилично једностран. Ако је тешко одредити о каквом се значењу лексеме «москаљ» ради у свакој од цитираних пословица, тј. да ли је посредни националност или сталеж, а често се оправдано чини да се већина наведених изрека и пословица може односити управо на друго значење, у песмама и бајкама можемо одредити значење наведене лексеме полазећи од конкретног контекста.

У прилог реченоме навешћемо примере познатих украјинских народних песама *Гомін, гомін по діброві* и *Світ великий, край далекий, та ніде прожити....* У обе песме се као уопштени лик јавља Москаљ који оличава саму руску државу. Прва песма је очигледно настала раније јер се у њој ради о заједничкој борби Украјинаца и Руса против Татара, Пољака и Турака. Основу песме чини дијалог између мајке и сина: мајка редом шаље сина код туђих народа – Татара, Љаха, Турака и Руса:

Иди, сину, іди, сину,

Иди, сину, пріч від мене!

Нехай тебе, нехай тебе,

Нехай тебе орда візьме/ турчин візьме/ляхи візьмуть/ москаљ візьме...

(Українські пісні 1960: 28–29).

Син одговара мајци да га сви они добро познају – Татари га обилазе у широком кругу, Турчин га подмићује златом и сребром, Љаси га часте медовином, а Москаљ га одавно позива да живе заједно. Завршава се овај дијалог оптимистички – сигурношћу у добар избор савезника-Москаља «код кога се лепо живи», са којим ће Украјинац потући Татаре и Турке:

У москаля добре жити,

У москаля добре жити:

Будем татар, турків бити,  
Будем татар, турків бити! (Українські пісні 1960: 28–29).

Овим путем смо потврдили тезу да стереотип није једностран и може садржати више колективних представа које варирају у зависности од историјских околности у којима су настале. Као што је било речено, ако се опозицији експлицитно или имплицитно дода трећи члан, *їуї* се перципира као *свој* јер има више заједничких тачака у односу на трећег који се позиционира као изразито *їуї*. У контексту цитиране песме представници других народа се супростављају као непријатељи савезу Украјинца и Руса-Москаља.

У другој народној песми *Світ великий, край далекий, та ніде прожити...*, опеван је веома осетљив период украјинске историје – рушење Запорошке Сече, последњег упоришта украјинске аутономије, које је уследило након прогласа царице Катарине Велике «*Об уничтожении Запорожской Сечи и о причислении оной к Новороссийской губернии*» од 1775. године. Ради се о укидању самоуправљања у регионима који су били настањени Украјинцима у саставу Руске империје<sup>4</sup>. У контексту те песме «москаљ», који је према мишљењу аутора песме главни кривац тога што је окончано «златно доба» украјинске историје, представљен је више као разбојник и лопов а мање као непријатељ:

...Ой із Низу, із Лиману вітер повіває,  
А вже ж *москаль*, а вже москаль Січу обступає.  
Васюринський козарлюга не п'є, не гуляє  
Та все свого отамана рано пробужає:  
«Та встань, батьку отамане, кличуть тебе люде,  
Ой як станеш ти на башті — москаля не буде!»  
А москалі не дрімали, запас одбирали,  
А московські старшії церкву грабували:  
Та беруть срібло, та беруть злото, восковії свічі,  
Ой заплавав пан кошовий з старшиною в Січі... (Историчні пісні 1960: 559).

<sup>4</sup> Крајем XIX века истакнути украјински фолклориста и друштвени делатник Михајло Драгоманов забележио је поводом укидања самоуправљања на украјинским земљама следеће: „Пре сто двадесет година још је било у Украјини бар упола слободне територије: *козачка Гейманичина* (тамо где су данас губерније Черниговска и Полтавска), *Слободски козачки њукови* (други укр. назив за ту земљу је *Слобожанщина* – Љ.П.) (у савременој Харковској губернији и у украјинском делу Вороњешке и Курске губерније) и *Вольношії* или *Слободне зайорошке земље* (*Вільні Землі Товариштва Зайорожського*) (у садашњој Катеринославској губернији и у суседним губернијама Херсонској и Тавријској). Те земље су се управљале тада од стране својих изборних представника, иако су и припадале формално московским царевима“ (Драгоманов 1868: 9).

Ова песма, према наводима истраживача (Драгоманов 1868), има свој наставак у коме се говори да су запорошки козаци избегли код Турака, као и да су им Турци дали земљу од Дњестра до Буга: «дав землю ще й чотири лимани: «ловить, хлопці шуку-рибу, да справляйте жупани», а руска царица их је наговарала да се врате:

(Ој) писала судариња  
До запорожців листи:  
– «Вернітєсьа, хлопці,  
Да назад риби јісти!»

На шта су козаци узвратили да слуте превару, и не желе да их регрутују у руску војску и лише обећане слободе:

Ој брешеше, брешеш, *превращіј Москалю*,  
Се ж ти хочеш обманити, –  
Јак підемо в твоју землю, –  
Будеш лоби голити (Драгоманов 1868: 19).

Позиционирање Москаља у односу на Турке у наведеним песмама је обрнуто у односу на песму *Гомін, гомін по діброві* коју смо разматрали раније у овом тексту. У песми *Світ великий...* Турчин је савезник, док је Москаљ – непријатељ, за потоњег се везује етноним «превращий» који се иначе у традицији украјинских песама додељује освајачима, представницима друге вере. Дакле, етноним Москаљ у украјинском фолклору може маркирати *свог* у опозицији према *їуђем* и *їуђег* у опозицији према другом *їуђем* који се приказује као *свој*, што потврђује тезу о биполарној структури стереотипа и формирању одређених концепата унутар потоњег у складу са одговарајућим историјским тренутком, односно савезничком или непријатељском улогом у том периоду народа – носиоца етнонима.

### Турци, Татари и Љаси у украјинском фолклору

Као што је приметио Јежи Бартмињски, «конфликти доприносе формирању стереотипа, претежно негативних, и истовремено употреба у народу таквих негативних стереотипа учвршћује и потхрањује конфликте» (Бартмињский 2005, 178). Таквих конфликта између Украјинаца и других народа који су кроз историју настојали да одрже своју владавину на украјинској земљи било у прошлости много, што је забележено у народним песмама, посебно у песмама историјско-друштвене тематике. «Веома су сличне широм Украјине песме које приповедају о татарском и турском ропству, као и о томе како су се Украјинци борили против



њега, о јунацима који су се прославили у устанцима против турског и пољског ропства», – истакао је 1868. године украјински фолклориста Михајло Драгоманов (1868: 9).

Турци и Татари се јављају у најстаријим украјинским думама (лирско-епским баладама) чији се настанак везује за период XIV–XV века као традиционални непријатељи-освајачи, што је условљено историјским чињеницама. У таквим думама као што су *Невільники*, *Плач невільника*, *Маруся Богуславка*, *Іван Богуславець*, *Сокіл*, *Дума про трьох братів азовських* и сл. опеване су трагичне странице украјинске историје виђене очима оних ко је био одвођен у турско ропство, стога оне жанровски подсећају на тужбалице (*голосіння-плачі*) у којима се Турци скоро и не помињу, већ су имплицитно заступљени јер се описивани догађаји дешавају код њих у заробљеништву.

У думама каснијег периода (XVI–XVII века) доминира активнији приступ занован на перцепцији стварности од стране оних ко неће да се мири са ропством, стога се Турци приказују као неверници-освајачи (*турки-недовірки*) којима служе заробљеници, док су Татари – они који одводе украјински живаљ у ропство и продају га Турцима, што је подударно са историјским чињеницама:

Наїхали *татарочки*  
 Та забрали мою дочку,  
 Дочку мою Марусину —  
 Осталась я з одним сином.  
 А прийшли другії — забрали і сина,  
 Осталась я, бідна вдова, сиротина.  
 За третім разом взяли й мене старую...  
 ...Взяв *турок* на службу... (*Втеча з турецької неволі*, УНДІП 1955).

Са порастом козачког отпора против Татара и Турака, њихов се портрет у народним песмама све више заснива на ироничној слици непријатеља. Тако се Татарин у *Думи о козаку Голоїи* приказује као плашљиви, приглупи брадати старац који седи на софи и посматра кроз прозор како јаше, слободан, попут орла, козак. Татарин смишља како да зароби и прода „за велике паре“ козака, али за време двобоја пада у несвест чим угледа козаков „самострел“:

«Ой — каже, — *татарине*, ой, сідий же ти, бородатий!  
 Либонь же ти на розум небагатий:  
 Ще ти козака у руки не взяв,  
 А вже за його й гроші почитав.  
 А ще ж ти між козаками не бував,

Козацької каші не їдав  
І козацьких звичаїв не знаєш».  
То теє промовляв,  
На присішках став.  
Без міри пороху підсипає.  
Татарину гостинця у груди посилає:  
Ой ще козак не примірився,  
А татарин ік лихий матері з коня покотився (Дума про козака Голоту,  
УНДІП 1955).

Комплексну слику о татарским походима на українське земље налазимо у историјским песмама попут *Зажурилась Україна*:

Зажурилась Україна  
Бо нічим прожити,  
Витоптала *орда* кіньми  
Маленькії діти,  
Котрі молодії —  
У полон забрано:  
Як зайняли, то й погнали  
До пана, до хана (*Зажурилась Україна*, УНДІП 1955).

Из цитраног одломка следи да су татарски походи на Украјину представљали праву несрећу по народ. Из историјских извора знамо да по доласку у украјинско село Татари би га опколили са свих страна, потпалили куће на ободу села да изазову панику међу становницима, а онда би кренули да пљачкају. Узимали су све што су могли. Ако би се неко бранио, убили би га без поговора. Многе су одводили у ропство. Заробљенике би вукли на дугом конопцу са омчом омотаном око врата — „аркану“ (Крип’якевич 1993: 42). Суровост Татара-освајача приказана је у украјинским историјским песмама веома реалистично, са мноштвом детаља. Како је приметио Иван Франко, ради се о типичним чињеницама које су карактерне за живот украјинског друштва у XVI–XVII века. Поредиши сцене које осликавају турско и татарско насиље у украјинским песмама са одговарајућим описима у српском фолклору, научник закључује да “у нашој песми традиција турских напада и приказ реалија је много живљи и вернији историјској истини” (Франко 1984: 42: 90):

За річкою вогні горять,  
Там *татари* полон ділять.  
Село наше підпалили  
І багатство розграбили.  
Стару ньеньку зарубали,

А миленьку в полон взяли.  
 А в долині бубни гудуть,  
 Бо на заріз людей ведуть:  
 Коло шиї аркан в'ється  
 І по ногах ланцюг б'ється. (*За річкою вогні горять*).

Призори деце коју газе татарске хорде, турског ропства у које терају најмлађе како би их претворили у јаничаре и сл. живо говоре о разлозима формирања негативног стереотипа освајача, „вражијих Татара и Турака“ којима треба пружити отпор:

Ой ти станеш на воротях,  
 А я в закаулку,  
 Дамо тому стиха лиха  
 Та *вражому турку!*  
 Ой ти станеш з шабелькою,  
 А я з кулаками,  
 Ой щоб слава не пропала  
 Поміж козаками (*Зажурилась Україна*, УНДІП 1955).

С друге стране, у песмама о рушењу Запорошке Сече, које су настале крајем XVIII века, Турци се помињу као савезници због формирања новог козачког центра на Дунаву (*Задунайська Січ*) који је био састављен од избеглица из Запорошке Сече и окренут савезу са Турском. Такав савез, међутим, није био по вољи козаца јер су били приморани да у савезу с Турском ратују против *својих* у московској војсци, али и «против Срба и Грка, тј. оних који не само што су хришћани, већ и ратују за своју слободу, попут самих козака. Ето због чега задунајска Сеча није се задржала под Турцима и постепено прелази, а од 1828. године и коначно, код руског цара» (Драгоманов 1868: 22). О тој историјској епизоди сведоче украјинске песме у којима се помиње горак укус хлеба који се зарађује код «невере» Турака:

За все гаразд, за все гаразд під *Турчином* жити,  
 А за одно не гаразд, шчо за невіру служити  
 (Костомаровь Р. *Мысль*, 1880, августь 29).

О истом говоре и следећи стихови:

Дав нам *Турок* землі  
 До старости прожити  
 Тільки ж нам досада,  
 Шчо на брата треба бити (Драгоманов 1868: 22).

У опозицији према «брату» – чији се стереотип гради у складу са етничким (Словени) и религијским (православни) концептом, стереотип Турчина је обележен као негативан, јер се за њега везује осећај тескобе због изгубљеног завичаја и покиданих веза са њим, као и комплекс гриже савести због окретања против *својих*.

Као што је било раније напоменуто, када би се етничком начелу препознавања *свог* придруживао религијски, потоњи би увек превагнуо. Рецимо у трочланој опозицији Украјинци–Москаљи–Љаси, последњи члан би се маркирао негативно, а историјске грешке Москаља и њихова неправда према Украјинцима би се тумачили негативним утицајем Љаха, што нема историјске основе. Тако се и само рушење Запорошке Сече понекад представљало као интрига Љаха који су наговорили руску царицу на тај потез. Такве песме су настале код подољских сељака којима су највише досађивали «најближи непријатељи» – Љаси (Драгоманов 1868: 23).

Љаси се посебно често јављају у оним украјинским песмама у којима се говори о рату на челу са Богданом Хмељницким (1648–1654), када су се против пољске владавине дигли сељаци под вођством козака од Полтаве до Карпата (*Љџтопись Самовидца* 1846, 14). Одјек поменутих догађаја налазимо у народним песмама о Хмељницком, Перебијносу и другим предводницима рата против Пољске. У тим песмама заступљен је и стереотип Љаха који је осликан у ироничним кључу – воли да се шепури, али је плашљиве природе. Два наведена атрибута уткана су у колективну представу о Љаху или Мазуру у украјинском фолклору. Шаљива песма у којој се на духовит начин приказује војник од шаргарепе који је узјахао коња од цвекле, опасан мачем од першуна, са пиштољем од купуса и мецима од кромпира, кога упркос тој «опасној» опреми на крају поједу свиње, сликовито дочарава народну представу о господинчићу Љаху чија шарена одећа прикрива кукавичлук, надменост и самозаљубљеност:

Ліхав *љашок* моркв'яний,  
А кін' бур'яковиј,  
Шапка на н'ім з огурка,  
Кунтуш лопуховиј,  
І шабелька з петрушки,  
Пихва із фасолі,  
Пистольата з качана,  
Кулі з бараболі (Драгоманов 1868: 11).

У другој песми се помиње како је украјински сељак научио над-меног Љаха да му се клања. Очигледно да се ради о надокнађивању психолошке трауме услед ниподаштавања од стране пољске господе Украјинца који су припадали средњем и нижем сталежу:

Ліхав лѣашок із Варшави,  
 На нім були сукні шарі,  
 Мав канчук у бока,  
 Не бојітьсѣа мужика.  
 Ліхав лѣашок понад лугом,  
 Аж там оре холоп плугом.  
 «Помагај-біг» не казав,  
 Ні шапочки не здіймав.  
 Аж той його привітав,  
 За чуприну похитав...  
 «Та подај, хлопче, батога,  
 Научу тѣа лѣашуга,  
 Як шапочку здіјмати  
 І помагај біг казати!» (Драгоманов 1868: 12).

Лик Љаха налазимо и у украјинским пословицама, где се он приказује као потенцијално зло: *Лях тоді добрий, як спить, а як пробу-диться, то біда* (Номис 1864: 856), ђавољи окот: *На один копил дідько всіх Ляхів скроїв* (Исто: 860), али и казна Украјинцима за њихове грехе: *Б'ють не Ляхи, а наші гріхи* (на истом месту). Скрећу на себе пажњу изреке из времена ратова под вођством Богдана Хмельницког, у којима се Љаси терају са украјинских земаља попут лопова: *Тикай, Ляше, бо все, що на тобі, то наше* (Исто: 870).

Из наведеног прегледа следи да се Љах у пословицама приказује као узрок свакојаке несреће, неко ко је присвојио себи туђе, дволичан: *То ти такий шляхтич, по два акахисти на день читаєш, а по чоловіку глимаєш* (Исто: 856), неправедан, друкчији у свему па и у избору јела: *Іти до Ляхів – не їсти пирогів* (Исто: 860), крхак и смешан: *Шляхтич з перевареної сирватки, шабелька на личку, перевеслом підперезаний* (Исто: 856), све у свему – *їуђ*.

### Србин у украјинским народним песмама

Песма о Србину (про Србина) у украјинској песничкој традицији била је веома распрострањена још у XIX веку, о чему сведоче стихови из Шевченкове песме «Перебендя» ('кобзар, извођач народних песама уз гудачки инструмент – кобзу'), где се набрајају популарне песме које

изводи стари певач. Међу њима се помиње и песма о *Србину* коју певач свира момцима у кафани: *З дівчатами на вигоні –/ Грција та веснянку, /А у шинку з парубками –/ Сербина, Шинкарку* (Тарас Шевченко: *Перебендя*, 1839). Из наведеног цитата следи да је песма о Србину спадала у мушки репертоар, што сведочи о томе да је у њој могло бити и еротских мотива чије одјекне налазимо у многим шаљивим песмама о Србину.

Неопходно је нагласити да је колективни портрет Србина у украјинском фолклору формиран као последица досељавања Срба на украјинске земље у XVIII веку (Пашенко 1995; Микитенко 2003). Однос према досељеницима-дошљацима, како се може закључити из песама, био је ироничан (Песня о Сербе, 1884). Предмет ироније представљало је све што је било маркирано као необично – изглед, обичаји, понашање, ношња. Србин се портретише као леп/пожељан мушкарац који није навикао на ратарски посао, живи безбрижно, пијући и једући, лепо се проводи. Неприхватање ратарског начина живота представљало је основу за иронично осмишљавање лика Србина, те се у песмама помиње и посебан глагол «србовати» у значењу лумповати:

За *сербином* добре жити,  
 Що нічого не робити:  
 Горілочку та мед пити,  
 Хорошенько походити (Песня о Сербе, 1884).

Такав ироничан приказ није агресиван по својој природи. Иронисање се овде препознаје као начин премошћивања разлика. Без обзира на све, Србин се описује као *милий, чорнобривий, чорноусий, за ним добре жити*, дакле има све атрибуте лирског јунака. Заправо из наведених примера може се видети како се етнички стереотип трансформисао у лирски тип који је паралелно са ликом козака веома присутан у лирским песмама. Тако трансформисани лик Србина је попут козака обучен у украјинску ношњу: *жупан, кафтан, черевички красні*, једе украјинска јела: *у сербина вечеря - щодня курка печена; варенички в маслі* и сл. Понашање Србина у целини подсећа на стил живота слободног козака – он воли да буде независан, да се не оптерећује свакодневним бригама, више воли *нічого не робити. / Горілочку та мед пити, / Хорошенько походити*. Када га сељак грди због ленчарења и шаље у њиву: *Годі сербувати, / Бери серп та йди в степ / Пишениченьку жати*, Србин поносно не одговара на опомену, већ се опрашта са девојком и одлази: *того не злюбив, Тільки усом закрутив. Пішов коня осідлав: «Прощай, дівчино!» – сказав.*

Начин живота Србина подсећа на стил живота слободног украјинског козака: *У сербина чужа хата./ Бо њ сам сербин як гармата.../ Як сів на коня./ Та њ вся худобонька* (Песня о Сербе, 1884). Неупућеност Србина у основне пољопривредне радове чини тематску основу бројних шаловитих песама о Србима-досељеницима на украјинске земље, примећује украјинска фолклористкиња Оксана Микитенко (2003): *Ой по горі сербин ходит./ Сокирою ячмінь косит./ Сокирою ячмін косит, За ним дівча їсти носит* (Українські балади 1993: 12). Све наведено сведочи о чињеници да је стереотип Србина у украјинском фолклору сложен и вишеслојан, а креће се у распону од негативно маркираног нерадника до позитивно маркираног слободног јунака, девојачког идеала.

Посебно место међу украјинским народним песмама заузима балада о Србину у којој се прича о томе како је девојка по наговору вољеног, који је у бројним варијантама ове песме означен етнонимом Србин, отровала брата. Истраживач ове баладе Микола Иљницьки је скренуо пажњу на чињеницу да је украјински књижевник и сакупљач народних умотворина И. Вагилевич у пропратном писму П. Шафарику које је приложио уз украјинске народне песме навео да у поменутој песми реч Србин не треба схватати буквално јер Србима у Украјини називају себе и Бојци – етничка група у украјинским Карпатима (Иљницький 2005: 252). Међутим, како даље примећује Иљницьки, да се ради о локалном етнониму, песме о Србину не би биле толико распрострањене по целој Украјини (Исто). О. Микитенко у раду посвећеном баладном сижеу о сестри која трује брата говори о томе да се етноним Србин у њој користи за уопштено маркирање странца-туђина који наводи девојку на убиство брата. У различитим варијантама исте песме може се наћи и етноним *вармяне*, социјални идентификатор – *козак* или неко лично име (Микитенко 2012: 145–150).

М. Иљницьки истражује порекло баладе о Србину коју је записао од своје мајке. Према навођењу овог истраживача варијанту те баладе објавио је Михајло Максимович у зборнику «Украинские народные песни» 1834. године у Москви, а касније (1841) је исти текст објављен и у првом броју часописа «*Časopis českého Museum*» у Прагу (Иљницький 2005: 251). Што се тиче самог мотива, још је крајем XIX века истакнути украјински фолклориста, Микола Сумцов, скренуо пажњу на чињеницу да се ради о заједничком европском мотиву о тровању змијским отровом који је научник повезао са старим легендама о мајци која се заљубљује у дива, убија свог мужа и жели да убије сина, док јој се син свети тако што

трује њу и њеног љубавника. Према речима Сумцова тај мотив је еволуирао и био веома распрострањен међу народима Европе, а у Украјину су га донели Срби у XVIII веку (Сумцов 1893: 260). Сличну претпоставку је две деценије раније пре Сумцова исказао Ј. П. Новицки<sup>5</sup>. О. Микитенко у вези са наведеном баладом и њеним бројним варијантама, како у украјинском фолклору, тако и у народном стваралаштву других Словена, напомиње да језичко-стилске, композиционо-тематске специфичне карактеристике словенског текста сведоче о припадности наведене баладе заједничком фонду словенске народне песме коју одликује синтеза епског, лирског и драмског начела и хорског извођења (Микитенко 2012: 156).

О трансферу бројних мотива из српске народне поезије у украјинску писао је и Иван Франко, који је приметио да су тим путем доспели у украјински фолклор мотиви неверства супруге, зазиђивања живе девојке, продаје кћерке од стране оца Турчину, робљања таште код зета, плача заробљеника, татарских напада на село, у којима Турке, који се јављају у сличним српским мотивима, у украјинским замењују Татари (Франко 1984: 42: 85, 90, 93). Из наведеног можемо приметити да на формирање стереотипа Татарина и Турчина у украјинском фолклору утицао и стереотип Турчина у српском. У даљем тексту размотрићемо његове основне атрибуте у српском фолклору.

### Хохол у руском фолклору

Образ Москаља из украјинске народне књижевности прелази у књижевна дела Ивана Котљаревског (1769–838) и његових бројних епигона. У водвилу *Москаљ-чаробњак*, који је након објављивања 1841. године био изузетно популаран како код Украјинаца тако и код Руса, Котљаревски је насликао портрет сналажљивог руског војника који је смештен у украјинској породици. Пошто није добио од домаћице ручак, војник се претварао да спава и тако сазнао где она крије ручак за «специјалног госта» који долази код ње док је муж на путу. Одједном се враћа муж, те долази до разговора и кратке свађе између руског војника и украјинског домаћина. При чему Украјинац зове свог госта Москаљ, а руски војник свог домаћина – Хохол, што је иначе распрострањен руски етноним за Украјинце који одсликава ироничан став према традиционалној украјинској мушкој фризури (хохол – ‘перчин’). У препуцавању између домаћина – Михајла и госта Москаља и једни и

<sup>5</sup> *Киевские губернские новости*, 1871, бр.106.



други се служе пословицама које одсликавају стереотипне представе Руса о Украјинцима и обрнуто. Руски војник каже да се код њих сма-тра да Хохол ничему не служи, али лепо пева, док му домаћин узвраћа да и Украјинци имају лепу изреку о томе да никад не треба веровати Москаљу: *Солдат: У нас пословица естъ: хахлы никуда не годятся, да голос у них хорош...* *Михайло: Пословиця?.. Коли на те пішло, так і у нас естъ їх против москалів не трохи. Така, наприклад: з москалем знай-ся, а камінь за пазухою держи; од чого ж вона вийшла, сам розумний чоловік догадаєшся* (Котляревський 1960: 310).

У речнику руског језика из XIX века за одредницу «хохол» се наводи значење «Украјинац, Малорус» (Даль 1880–82). Овај надимак Украјинци добијају према карактеристичној фризури – перчину коју су носили запорошки козаці, док је у средњовековној Кијевској држави хохол био знак племићког порекла. Такву фризуру, према наводима византијског историчара из 10. века Лава Такона, имао је кијевски кнез Свјатослав, односно Сфендослав у грчкој транслитерацији (в. Диакон у списку цитиране литературе). Временом од првог значења речи «хохол» – ‘ћуба’ настаје експресивни етноним којим Руси називају Украјинце. У речнику Даља, на истом месту, налазимо следеће изреке са етнонимом Хохол: *Хохол глупее вороны, а хитрее чорта. Хохол не совет, да и правды не скажет. Хохлацкии цеп на все стороны бьет (хохлы молотят через руку)* итд. У наведеним примерима стереотип Хохла се осликава као представа о глумом, лукавом и лажљивом човеку, а такође се инсистира на разлици у начину обављања уобичајених ратарских послова.

Изреке попут *И по воду хохол, и по мякине хохол!* Или *Хохол везде хохол* (Даль 1880–82) сведоче о стереотипној представи о човеку који одудара од околине задржавајући своје карактерне особине, одајући специфичан стил живота, који је стран онима ко ту изреку користи. С друге стране, као што је било напоменуто у вези са стеротипом Србина у украјинском фолклору, иронија јесте начин специфичног односа према различитом, али и пут ка пријатељском превазилажењу разлика. У ироничној представи Хохла у руским изрекама, као и у ироничној представи Москаља у украјинском фолклору, нема места за агресију или говор мржње.

О пореклу Хохла и Москаља забележена је и занимљива народна легенда о томе како су ишли њивом Христос и Свети Петар и наишли на свадбену поворку. Пијани сватови почеше да им се ругају. Први човек подругљиво рече: «Боље би било да сејете и жањете него да лутате по свету». Свети Петар рече Христу: «Овај човек ће бити Хохол-ратар»,

те Христос одговори: «Чини с њим како ти је по вољи». Други пијанац рече: «Шта се ту шеткате? Требало би да плетете опанке од коре а не да лутате без циља.» Свети Петар на то узврати: «А овај човек ће бити Москаљ и он ће плести опанке од лике (лапти)». (П.И. 1890: 94). Тако се разлика између Хохла и Москаља интерпретира према уобичајеном начину живота, али се јасно уочава тенденција ка истицању разлика као таквих које су вечите и «од Бога дате».

Гледано у целини етноним *хохол* (Украјинац) је много мање заступљен у руском фолклору него *москаљ* (Рус) у украјинском. У руским народним песмама тај етноним се ретко помиње, претежно је заступљен у шaljивим частушкама, често у еротском контексту. Наведено намеће закључак о заступљености рецепције Руса као *йуђег* и *сйранца* у украјинским народним историјским песмама и фразеологији, као и мању сличних представа о Украјинцима у одговарајућим жанровима руског фолклора.

### Татарин и Турчин у руском фолклору

Татари као историјски освајачи и вековни непријатељи руског народа су подједнако заступљени у руским пословицама и изрекама, као и у народним песмама. Упознавши Татаре, Руси их не зову друкчије него «зли Татари»: *Закажу и злomu татарину; Не татарин выскочил, не голову снял; Рыжого зырянина создал Бог, а рыжого татарина создал черт; Поехали татары в тартары, так за ними и ты* (Худяковъ 1867: 62). У речнику Владимира Даља (1880–82) осим пословица и изрека: *Незванный гость хуже татарина; Не дай бог и злomu татарину; Не пожелаю и злomu татарину; Злее зла татарская честь; Один в поле хуже татарина; Ешь медведь татарина – оба ненадобны; Татарскому мясоеду нет конца; Нет проку в татараских очах, Моя твоя – твоя моя – да и только*, налазимо и примере фолклорних формула са истим етнонимом: *татарские очи* 'безобразан, дрзак', *йайиарицина* 'самовоља, насиље', *татарское счастье* и *татарская сила*. Наведени фразеологизми јасно оцртавају круг карактерних особина које се везују у колективној представи Руса за Татаре:

- 1) свиреп (*Злее злого татарина*);
- 2) неосећајан, попут звери (*У татар, что у собаки, души нет: один пар*);
- 3) пљачкаш, насилник (*татарская сила*);
- 4) нечастан (*Злее зла татарская честь*);
- 5) невоспитан (*Нам, татарам, все даром*);

- 6) ђавољи окот (*Рыжего татарина создал черт*);
- 7) безобразан (*татарские очи*);
- 8) срећник (*татарское счастье*).

Такав портрет се осликава и у народним песмама. Осим реалистичних приказа татарског покоља и пљачки о којима је било речи у вези с украјинским песмама, у руским налазимо и прецизан опис узимања намета, укључујући и данак «у крви»: *С князей брал по сту рублей,/ С бояр по пятидесяти,/ С крестьян брал по пять рублей;/ У котораго денег нет,/ У того дитя возьмет,/ У кого дитяти нет,/ У того жену возьмет,/ У котораго жены-то нет,/ Того самаго головой возьмет* (Худяковъ 1867: 63). О пљачкама и нападима Татара на руски живаљ сведоче и пословице попут: *Бей сполох, татарин идет; Не верти головою, продадут татарам; Неволей только татары берут; Сыщи у татарина кобылу, а у раскольника попа; Сидячего татары берут; Лук – татарин: как снег сошел, так он тут* (Даль 2001–2002; Мокиенко 2010). У бројним песмама се обрађује мотив продаје или куповине девојке од стране Татарина (Киреевский 1977: 179, 180) који такође има историјску подлогу.

Татарин као лик се јавља у најархаичнијим руским епским песмама – «билинама». У песми о Иљу Муромцу – оваплоћењу заштитника руског народа од разбојника и освајача, Татари се одређују епитетом «црни», што мање сведочи о њиховом изгледу а више о негативној конотацији (назив за боју *црн* у овом случају сублимише у себи портрет који смо оцртали раније у овом тексту на корпусу руске паремije). «Црни» Татарин се супроставља «белом» јунаку: *Подъезжает же доброй молодец/ К городу Чернигину,/ Выходили тут татары черные, / Хотят молодца убить, погубить,/ Тело белое с душой разлучить* (Киреевский 1977: 42). Посебну пажњу завређује начин на који су помирене у тексту устаљена формула обраћања јунацима на мегдану са негативном рецепцијом Татара као разбојника: *Возговорит доброй молодец Илья Муромец: «Ох вы гой еси, добры молодцы, камышнички<sup>6</sup>./ По-русски назвать вору-разбойнички* (Исто). Видевши надљудску снагу Иље Муромца, Татари га позивају да им буде вођа, што потоњи одбија фразом: *Не хочу я с вами стада пасты*, што недвосмислено указује на номадски начин живота Татара, а помињање разбојништва уз њихов етнимим сведочи о константним нападима на руска насеља.

У другој песми из истог циклуса Иља Муромец одмерава снагу са младим Татариним, али га пушта јер му је његова мајка – кума:

<sup>6</sup> Реч *комышник* се још увек користи у украјинском језику у значењу „разбојник који се крије у шашу“ (СУМ 1973, 4: 245). Укр. *комыш*, као и рус. *камыш*, значи ‘шаш’.

Он стал татар попытывать  
 Выезжал к нему *млад татарченок*,  
 Млад татарченок, бусурманченок!  
 Кабы мать твоя не кума была,  
 Я бы взял тебя за праву руку,  
 Я закинул бы во сине море (Киреевский 1977: 45).

Помињање Татара у контексту кумовских односа указује на историјску чињеницу склапања бракова између Словена и представника турских и других народа – Половаца, Татара, Киргиза, Черкеза (Худяковъ 1867: 45). О несрећној судбини жена удатих за Татаре приповедају песме у којима најмлађа од трију удатих кћери пише родитељима писмо где их обавештава о томе како је бичује муж-Татарин. У песмама са наведеним мотивом постоји градација у избору супруга – од бољарина, преко ђакона до Татарина, где се потоњи супроставља првој двојници као туђин и «свирепи целат»<sup>7</sup> (Киреевский 1977: 207).

Сликовити приказ склапања брака између руског цара Ивана Васиљевича (Ивана Грозног) и черкеске принцезе Марије Темрјукове налазимо у епској песми, у којој се прича како на свадби одмеравају снагу Кострјук-Мострјук Темрјукович, брат младе, и мали Василије. Нејаки Василије односи победу и скида Татарина наог. Марија Темрјукова грди Василија, назива га «сељаком» јер јој је обрукао брата, док јој младожења-цар узвраћа:

Уж ты баба, ты бабье и знай!  
 Как татарин-ат бесится, а русак-ат над ним тешится!

(Киреевский 1977: 69–71).

У основи сижеа наведене песме лежи стварни догађај – венчање првог руског цара Ивана Грозног са кћерком черкеског кнеза Темрјука – Кученеј (Гуештенеј), која је добила крштено име Марија, 1561. године. Иако Черкези спадају у језичку породицу севернокавказских народа који су различити од Татара, у песми уз принцезу Темрјуковну доследно се

<sup>7</sup> У раду који је посвећен историјској тематици украјинског фолклора у вези с Кримом налазимо занимљиву напомену о томе да песме са сличним мотивима постоје и код Татара. Међу њима се издвајају оне у којима је на украјинску мелодију састављен текст на татарском језику: девојка се јада како је код мајке носила руже у коси а сад мора носити *чемберли* (елемент татарске ношње који носи на глави удата жена) (Снігирьова 2009: 91). С друге стране, још почетком XX века могле су се чути на Криму песме о томе како су одводили у ропство младе Татарке: *Ойіео ме је бољар/ Од мојих шалвара је начинио јайанцу/ Каши са мог сїрука йосїао је омча за моје руке* (Крым. Обществено-научный журнал. Москва: Российское Общество по изучению Крыма Главнаука Н.К.П. 1925, 1, 31–33).

користи етноним Татарка, што указује на стереотипну представу у руском фолклору о свим представницима источних народа као о Татарима, у контексту негативне представе о њима.

У песмама наведеног циклуса Марија Темрјукова се обично приказује негативно, народ је између осталог криви за свирепост Ивана Грозног (Карамзин 1816–1829, 9: 3), што иде у прилог чињеници да се стране владарке у свести народа често доживљавају као узрок свакојакe несреће. О истом сведоче стихови из српских народних песама о Проклетој Јерини, «деспотици Јерини (Ирини) Бранковић, рођеној Кантакузен, Гркињи, коју је народна песма опевала као проклету и криву за породичну несрећу и политички слом деспотовине, иако за то нема историјске основе, јер је оно што се зна о Јерини управо супротно од онога што јој се у већини песама приписује» (Коњик 2006: 59).

Осим епитета *црн*, уз етноним Татарин у руским епским песмама из циклуса о Иљу Муромцу, често се јавља и *зао* (*злой*), а сам етноним се даје у деминутивном облику који у овом случају има функцију ниподаштавања, умањења физичке снаге и духовне силе у контрасту са хиперболисаном снагом Иље Муромца. Зао Татарин напада Иљу на спавању, што такође сведочи о моралној ништавности као једној од карактеристика стереотипа Татарина у руским билинама:

Ох ты гой еси, *злой татарченок*,  
Что ты меня бьешь сонного, аки мертвого,  
А сидящего, аки дряхлого? (Исто)

У појединим руским песмама Татарину се додељује улога издајника који помаже Русима да освоје татарску престоницу Казањ:

Выходил-то из городу *млад татарченок*,  
Он указывал, где подкоп копать под Казањ реку (Исто: 77).

Осим деминутивног облика етнонима *татарченок* често се користи у руским песмама и аугментатив *татарщице* (*злы татарщица*), а понекад се исти замењује и са *злы киргисциане*, *башкиры со киргисциами*, *черкесы* и сл., што поново сведочи о уопштеном номиновању представника татарског, башкирског, киргиског, али и черкеског и других источних народа етнонимом Татарин.

С друге стране пословице попут *Татарин либо насквозь хорош, либо насквозь мошенник* (Даль 1903–1909) указују на амбивалентну рецепцију Татарина који се изричито позиционира као *џуџ*, странац од којег можеш очекивати превару (*мошенник*), коме се ретко деси да је храбар (*молодец*), али се таква могућност не искључује.

Амбивалентност у рецепцији Татарина још више долази до изражаја у народним песмама где можемо наићи на лик татарског делије Багаја<sup>8</sup> (Киреевский 1977: 109). Међутим, у портрету татарског јунака примећујемо снажну иронију. Башкирско-киргиски атаман Багај се слика с једне стране у богатој раскошној опреми, а с друге – са главом попут пивског котла и очима као пивским чашама, а сам подсећа на стог сена седећи на ату величине кућерине:

Выбирали они атаманушку Багаюшку,  
Они выбра́мши Багая, уряжать стали;  
Уряжали они Багая чистым серебром,  
Украшали они Багая красным золотом,  
Украшомши-уряжомши, ему поклонялися:  
«Сослужи ты нам службу царскую!»  
У Багаюшки головушка с пивной котел,  
У Багаюшки-то глаза по пивной чаре,  
На коне сидит Багай – как сenna копна,  
Под ним добрый конь – как хоромина (Исто: 109)

Татари се јављају у руским народним песмама чешће него у украјинским, али Турци – много ређе, што је оправдано историјским чињеницама: одбрана јужних граница Русије од Турака углавном је била задатак украјинских козака и само из периода руско-турских ратова налазимо песме у којима Турци наступају као непријатељи које треба побити и одвести у ропство: *Оспешаится султан турецкай/ Вы Маскву идти стоять!/ Отозвалси граф Пашкеев,/ За дубовым сидя столом:/ – Вы ни думайте ни об чем!/ Набирайте силы много,/ Мы пойдём с туркой воевать./ Мы у себе турок пабьем,/ Вы палон их заберем* (Киреевский 1983: 122). У таквим песмама Турци се сликају без експресивне карактеризације, одсутно је истицање одређених особина које би се у народној представи могле везати за тај народ, већ се претежно приказују посредством синегдохе – кроз лик султана који прети «белом цару».

У историјским песмама о Турцима «којима нема броја», помиње се историјска личност – руски генерал Румјанцев<sup>9</sup> који предводи петсто козака у походу на Турке:

<sup>8</sup> Име *Багај* потиче од татарског «зао, лош, слаб». Такво значење ова реч има у турским језицима, нпр. тувинском (<http://sheverkys.wordpress.com/2010/09/20/tuv-rus/>). С друге стране, руска реч *богатырь* 'делија' такође се доводи у везу са татарским извором. Највероватније је позајмљена из старотурског *\*bayatur* 'храбар', одатле потиче и мађарско *bátor*, монголско *bagatur*, калмичко *bātr* и сл. (Фасмер 1986).

<sup>9</sup> Граф Петар Александрович Румянцев-Задунајски (1725–1796), за време владавине руске царице Катарине Велике (1761–1796), управљао је Малорусијом. За победе

Не погодушка шумит – турецка силашка валит,  
 Турецкой силы смету нет, конца-краю не видать!»  
 А Румянцев-генерал по армии разъезжал... (Киреевский 1971: 119).

Поједине песме о Турцима пренесене су у руски фолклор из украјинског, или су доспеле код Руса преко украјинских песама из српског фолклора. У једној од таквих песама *Ни шум шумиѝ, ни гром гремиѝ* обрађен је мотив слуговања мајке код кћерке у турском ропству у које је доводи зет-Турчин. Како је показао Иван Франко у вези са наведеним мотивом у украјинским народним песмама, он је био подједнако присутан код Јужних Словена и Украјинаца у песмама које одсликавају прилике у којима су се налазили српски и украјински народ у XVI–XVII веку (1984, 42: 93). Идентичан мотив налазимо у украјинској песми *Поле ж моє широкеє* (Снігирьова 2009: 90).

У песми *Ни шум шумиѝ, ни гром гремиѝ, молодой турчан полон делить*:/ *Теца зятю досталася*./*Берет ее за рученочки*./ *Ведет ее к турчаночке*./*К полоняночке*:/ «Жена ли моя, сударыня!/ Привел к тебе служаночку./ Служаночку, полоняночку./ Ты заставь ее/ Три дела делати... (Киреевский 1977: 178–179; друга варијанта 1983:116–117), у прва два стиха уочавамо антитезу која је типична за обредне песме пролећног циклуса, познате код Источних Словена као «волочильные», уп. укр. *Заорювати панові Івану/ Засівати його братові!*/ *І не шум шумиѝ, і не грім гримиѝ*./–*Христос воскрес на все світло!*; рус. *Не шум шумит, не гром гремит, /Христос воскрес! Сын Божий! Шумят, гремят волочельники!* Очигледно је да се ради о контаминацији устаљене поетске формуле и позајмљеног сижеа, при чему се такво прожимање огледа у целом тексту: Кад Турчин набраја својој жени која три посла треба дати новој слушкињи: *Резвым ногам дитя качать*./ *Белым рукам гужель вертеть*./ *Ясным очам гусей стеречь* (Киреевский 1983:116–117) то подсећа на стабилне формуле из поменутих обредних песама у којима се набрајају три празника, три појаве природе или три врсте окота који симболизују плодност и благостање: укр. *На твоєму дворі три радости*:/ *Перва радість – корова телилася*/ *Друга радість – овечка ягнилася*/ *Третя радість – кобила жеребилася* итд.

Када кћерка сазнаје да је нова робиња њена мајка, пада пред њу и моли је да јој допусти да је обуче у крзно и смести код себе у «высок тирем». Мајка одбија понуду и моли да је кћерка, која се у песми

---

над Турцима током Руско-турског рата (1768-1774), које су обезбедиле потписивање Кучукаинаријског мира, добио је титулу Задунајски (*Русский библиографический словарь в 25-йи томах*. СПб.–М., 1896–1918).

доследно зове Туркиња (*турчаночка*), јер је код Турака већ 33 године – од своје седме године, пусти кући, код мале дечице. Кћерка испуњава мајци њену жељу и шаље је у златним кочијама кући. У наведеној песми примећујемо наглашено супростављање потурчене кћерке и њеног сина, с једне стране, и мале дечице коју је мајка оставила у «светој» Руси. Слушкиња се обраћа свом унучету са «молодой турчанин» и објашњава: *Бранить тебя –/ Мне грех будет,/ А родней назвать –/ Той веры нет* (1977: 178). Идентичан мотив налазимо у украјинској народној песми *Поле ж моє широкеє*, у којој на кћеркину молбу: *Мати моя, мила мати,/ Скидай з себе тії лати,/ Візьми дорогії шати,/ Будеш з нами панувати*, мајка одговара: *Ліпше мої убогії лати,/ Ніж дорогії твої шати./ Я не хочу панувати./ Піду в свій край загибати* (Снігирьова 2009: 90), што сведочи о тврдој укореењености стереотипа Турчина у представи руског и украјинског народа као о представнику друге вере, која у опозицији *свој / њуђ* помера у други план чак и крвно средство.

### Турчин у српском фолклору

Портрети странаца – индивидуални или колективни представљају типичан детаљ српских епских песама. Бројне сцене са Турцима, Латинима, Млечанима, Бугарима, Грцима, Мађарима, становницима далеке Московије, Беча и представницима других народа сведоче о бурним страницама српске историје које су исписане у биткама између поменутих народа. Представе о некима од њих у српском фолклору су виšekратно привлачиле пажњу истраживача (Карановић, Пешикан-Љуштановић 1994; Лома 2002; Коњик 2006; Ристић 2006). Овом приликом бисмо се осврнули на стереотипне представе о Турцима и становницима Московије у циљу уочавања заједничког у њима и одговарајућим стереотипима у украјинском и руском фолклору.

Турчин у српском фолклору се слика амбивалентно: с једне стране он је непријатељ, освајач, што профилише негативну страну стереотипа а с друге – може се приказивати ближим од крвног сродника. Неопходно је напоменути да се то односи претежно на турског цара, те се може претпоставити да се ради о старијем култу владара. Типичан пример братимљења Срба и Турака у најстаријим епским песмама представља однос између Краљевића Марка и турског султана Сулејмана као посинка и пооца: *Пиша њега царе госїодине: «Мој њосинко, Краљевићу Марко» (Лов Марков с Турцима, Вук 1969 2: 268), Ал' беседи Краљевићу Марко: «Поочиме, царе Сулемане» (Марко њије уз рамазан вино, Исто:270).* Туркиња ђевојка братими Марка као свога заштитника кунећи га да је



заштити од злог Арапина: *Богом браїе, Краљевићу Марко браїимим іе Богом ісїинијем/ и ваішм свеїијем Јованом (Марко Краљевић и Араїин: Вук 2: 245)*, при чему се управо црни Арапин јавља у целокупном опусу искључиво као негативно обележени лик који најчешће оличава непријатеља не само српског народа, већ и Турске као државе, колебајући се између уопштеног симбола и апстрактног демонског начела, оличења зла.

Призори љубавних сцена између српског јунака и Туркиње и обрнуто веома су чест детаљ народних песама, иако се увек истиче да је разлика у вери непремошћив јаз како према људском, тако и према небеском закону: *Турска було, јад іе задесіо! Не може ми закон іоднијейіи/ да каурин ііурске буле љуби:/ небо би се ведро расїворило,/ а из неба іаднуло камење/ убило би и мене и ііебе (Роїсїво и женидба Јакшића Шћейана, Вук 2: 383)*. Међутим, промена вере уклања све препреке на путу ка срећном заједничком животу, при чему веру обавезно мења жена како са једне, тако и са друге стране: *Ако ћеш ми даїи вјеру ііврду, / да ме хоћеш узейі за љубовцу, ја се хоћу іокрсїиїи заного, након чега следи срећан расплет: Здраво Шћейан у Биоград доће/ и доведе ііурску булу младу;/ набавіо дван'есї калућера,/ крсїише је и зламено-ваше,/ и узе је за вјерну љубовцу (Вук 2: 384–85)*.

С друге стране, у народним изрекама и пословицама Турчин је искључиво негативно окарактерисан као:

- 1) зао, лош, суров (*Ако у селу Турци, ако у іољу вуци*);
- 2) нечастан (*Клели су се Турци на іогачу да не иду никад на Морачу*);
- 3) осветољубив (*И Бог ће нам оїросїиїи, али Турци нас неће разумейіи*);
- 4) лењ (*сїаваїи као Турчин*);
- 5) наметљив (*Нуди као Турчин с вером*);
- 6) неспособан (*Турци зеца на колима ваїају*) (*Срїске народне іословице*, Вук 1969).

Поред свега наведеног треба имати у виду да су као Турци у српском фолклору могли бити представљени и Словени-потурчењаци. Чињеница је да везивање етнонима Турак за њих указује на рецепцију свог као *іућег* због преласка у другу веру.

Ако погледамо српске народне приповетке, Турчин у њима се често приказује као лаковеран и припрост у односу на супериорнијег српског сељака који га надмудрује (*Еро и Турчин, Еро с онога свијейіа*), понекад надмен и дволичан (*Еро и Турчин, Еро и кадија*), изретка се

појављује само у епизодној улози као «проклети Турчин» – освајач (*Добра дела се не заборавају*). У појединим причама пак наступају само турски ликови, те се опозиција у њима не гради по етничком принципу већ према моралним и другим особинама ликова (*Бекри Мујо*), а у неким се Србин и Турчин изједначају према одређеним негативним карактеристикама, нпр. плахој нарави (*Што је најгоре на свијету: или њијан Србин или гладан Турчин*, Вук 1969).

Ако пратимо лик Турчина кроз епске песме – од «најстаријих» до «новијих времена», примећујемо промену његове рецепције која еволуише од уопштено негативне, неутралне па чак и позитивне до реалистички негативне.

У песмама Косовског циклуса призори турске самовоље се пројектују у будућност, приказују из перспективе претње која се наднела над српски народ: *Хоће Турци царство преузети, / хоће Турци брзо царовати, / обориће наше задужбине, / обориће наше намастире* (*Зидање Раванице*), и на другом месту, *Настануће њошљедње вријеме / ња ће зулум настанући ишеки, развалиће с' њвоја задужбина / око златија и драгог камена; / царе, ће њи раскивати Турци, / раскивати челичне дирече, / а од њих ће градићи ћулумке, / ћулумцима биће сиротињу* (Вук 1969 2: 128, 130). У већини песама Косовског циклуса турска војска се представља као сила којој нема равних: *Што је земље ње облада царе, / сву је њурску силу њрикуио* (*Бановић Сирахиња*), док с друге стране иста се описује као скуп немоћних старца и занатлија који су били приморани силом прилика да оду у војску: *има досија војске у Турака, / ал' с' можемо с њима ударити, / и ласно их њридобити можемо; / јера није војска од мејдана, / већ све сѡаре хоће и хаѡије, / занатиље и младе ѡарѡије, / који боја ни вићели нису, / исѡом ѡошли – да се ѡебом ране* (Исто: 193), што још једном потврђује претпоставку о биполарности етничког стереотипа Турака у српском фолклору која је недвосмислена и доследна.

Иако у песмама из циклуса о Марку Краљевићу добијају свој одраз и реалне прилике српског живота под Турцима, попут турске забране да се пије о рамазану или носи зелена одећа, односно специфичан намет као што је свадбарина (иако се у последњој песми помиње Арапин који је такав намет увео), ипак можемо закључити, сложивши се са Иваном Франком (в. цитат раније у тексту), да је приказ реалног живота под Турцима у украјинској песми вернији историјској истини у односу на најстарије српске епске песме. Тек у покојој епској песми из најстаријег периода можемо наћи слику попут следеће: *У Биоград Турци улазише, / ња њо граду веље јаде граде; / робе робље, а сијеку главе, / куће ѡусѡ*

биоградско благо (*Ройсїво и жєнидба Јакшића Шћейана*, Исто: 379), која подсећа на наведене раније приказе турских и татарских напада у украјинским и руским песамама.

Међутим, приказ турске самовоље постаје основна тема најновијих српских епских песама у којима доминира негативна рецепција Турака као пљачкаша, отимача и насилника: *Турци моје њлијенише овце,/ њлијенише хиљаду оваца,/ њри сїоїїине коња и говеда,/ и сїоїїину чела њријесјєда;/ још ми већи зулум учинише,/ бијелу ми кулу њохараше,/ њохараше ња је зајалише,/ а сїару ми мајку њоћушинуше,/ осїа мајка сїара на буњаку,/ моја мајка осїа кукајући,/ а одоше Турци њјєвајући* (*Лазар Пециреј*, Вук 4: 30). Правдајући побуну српског народа против турских недела, народни певачи приповедају о изузетном стрпљењу Срба који су дуго чекали да се освете. У једној од варијанти *Буне на дахије* дат је исцрпан попис турских недела – узимање „на срамоту“ блага, отимање коња, набијање на колац најхрабријих јунака, одвођење најлепших невести, силовање девојака, размештање по српским кућама на конак „од Митрова дана до весела дана Ђарђевога“: *рани добро и коње и Турке,/ друкчије му биїи не могаше,/ још му љубе на срамоїу љубу./ И њо Срби оїросїїиїи ћаху ...* (Вук 4: 99).

Стереотип Турчина у песамама из XIX века је искључиво негативан и заснован је на чињеницама реалног живота. Турцима се пре свега замера због неправичне владавине, из чега се стиче утисак да су опеване буне и устанци имали претежно социјални а не етнички карактер. Устима султана Мурата који на самрти заповеда како треба владати Србима проговара праведан владар, пожељан и добар: *Турци, браћо, лале и везири,/ ја умријех, вама добих царсїво; него ово мене њослушајїше,/ да вам царсїво дуговечно буде:/ ви немојїше раји горки биїи,/ веће рају врло добри буд'їше;/ нек је харач њейїнаесїї динари,/ нек је харач и њри десїї динари,/ не износїше глоба ни њореза,/ не износїше на рају бијєда;/ не дирајїше у њихове цркве,/ ни у закон ниїи у њошїење.../ ви немојїше рају разгонїїи/ њо шумамам да од вас зазире,/ него њаз'їше рају ко синове* (*Почейїак буне њроїїив дахија*, Вук 4: 87). Ако упоредимо наведени цитат са раније цитираном руском песмом у којој се прича о томе по ком принципу су Татари узимали данак од Руса, примећујемо огромну разлику у стереотипизацији Турака код Срба и Татара код Руса. У представи Срба Турци су се огрешили о султанову реч, те су, уместо да буду добри, постали зли према раји, док у представи руског народа целокупан систем татарске владавине је заснован на одсуству праведног начела. Оно што додатно одређује Турке у српској рецепцији јесте њихова

„поквареност“ која подразумева кршење основних моралних норми за које се очекује да их поштују: у *Турака нигда вјере нема* (*Лазар Муџај и Арајин*, Вук 4: 191)

Како Турци нису послушали Муратов савет, народ је опевао њихов крвави покољ као правичну казну за сва недела: *А кад Ђорђе исцјече Турке,/ исцјече Турке зулумћаре,/ онда Ђорђе у градове уђе:/ шио би Турак' њо градов'ма б'јелим,/ шио би Турак' за сјече, ис'јече* (Исто). Турци се смењују са Србима у истим сценама, једни постају другима целати наизменично, улоге актера су узајамно заменљиве, али проливање турске крви је чин освете – ратује се „За вјеру ришћанску/ и за славу имена српскога!“ (*Бој на Салашу*, Вук 4: 120).

У српском фолклору велика се пажња поклања детаљима у опису портрета Турчина. Шаренило у облачењу је неизоставно када се описује турска свечана ношња, што је одраз особености оријенталне естетике, али и реалних прилика, јер је Србима било забрањено да носе раскошну ношњу, нпр. шалове око главе, токе, доламе, посебно везене сребром или златом па чак ни одређене боје, као што је зелена, или одевне предмете одређене боје: црвене фесове или жуте папуче (*Турско госџодсџиво над Србима*, Вук 1969: 50). Истицање шареног као раскошног у опису турске ношње веома је распрострањено у српском фолклору. Сцене у којима се до детаља описује сваки одевни предмет и украс обилују богатством боја међу којима има много турцизама. Неке од боја су обележене као типичне искључиво за турску ношњу:

Ја ћу ђеци, мојим шуревима,  
 Хоћу њима рухо пром'јенити,  
 А у Турско рухо облачити:  
 Око главе *бијеле кауке*,  
 А на плећи *зелене доламе*,  
 А на ноге *меневиш чакшире*,  
 О појасу сабље пламените... (*Бановић Сџирахиња*//Вук 1969, 2: 170).

### Москови у српским песмама

У јуначким песмама „средњијех времена“ поред поменутих турских портрета – колективних и индивидуалних, који су претежно неутрално осликани, све чешће срећемо Москове који се помињу у вези са реалним догађајима – Руско-турским и Турско-аустријским ратовима. У песми *Турско војевање на Беч* прича се о учешћу руских војника у одбрани Беча од Турака. На молбу аустријске царице руски цар окупља

војску за одбрану Беча, при чему подиже и Лехе и Пољаке, претходно добивши од цара потврду да ће постити средом и петком и сва четири поста у години. Овај последњи детаљ у причи о боју за Беч има посебну функцију у стереотипизацији Руса у српском фолклору. Њихов колективни портрет, најчешће оличен у особи самог цара или царице, увек је позитивно обележен у смислу „заштитника православља“, чувара православних реликвија међу којима су штака Немањића Саве, златна круна цара Константина и одежда светог Јована (*Московски дарови и њурско уздарје*). Списак реликвија варира од варијанте до варијанте песме, али круг оних од којих оне потичу остаје исти, тиме се јасно оцртава круг изабраних „богоносних“ држава – од Византијског царства, преко државе Немањића до Московije.

У истом контексту се помињу и догађаји везани за Кримски рат, где се говори о руској царици Јелисавети (Госпи Јелисавки) која позива Сулејмана на мегдан, „на Кијево“, при чему се потоњи град тумачи као поље и асоцира на Косово. Наведено одступање у транслитерацији назива града снажно сведочи о поистовећивању у народу догађаја из српске средњовековне историје са приликама из руске историје XVII века, што иде у прилог тези о томе да се у стереотипној представи о Русима рефелектује аутостереотип Срба. „Цар Татарин“ са Крима прети Госпи Јелисавки да ће поравнати Петриборо (очигледно Петербург) са земљом, „тако се отвори рат и Госпа Јелисавка завлада Кримом и придобије своју очевину“ (Исто: 60). На овај начин опевавши победу руске царице над Татарима, која нема историјску подлогу, јер Јелисавета никад није ратовала за Крим, већ је за време Руско-турског рата (1735–1739), који се завршио склапањем Београдског мира, према којем је Русија добила само Азов (Азак) а не и Крим, на престолу је била претходница Јелисавете Ана Иоановна. Српски народ у песми даје друкчији исход историјским догађајима и слави освајање Крима.

„Москови“ су помињани и у најстаријим песмама у вези са Ђурђевог Јерином коју њен син Максим саветује да уда своју кћи за руског цара: *кад будемо с краљем њријашељи, / Москови су од боја јунаци, / могу нама њомоћ војеваши* (Вук 1969 2: 300). У Максимовим речима се огледају водећи атрибути стереотипа Руса у српском фолклору – храброст, јунаштво и спремност да притекну Србима у помоћ. Такав стереотип се може пратити од најстаријих песама до песама о догађајима из XIX века, мада се у новијом епским песмама он одликује трезвенијим сагледавањем ствари. Иако је народ чврсто убеђен да московски цареви љубе и браћу Србе и Црногорце „као своје Русе по Русији“ (*Војевање*

*Црногораца и Руса на Никишиће*, Вук 4) то му не смета да реално оцени последице такве помоћи: *Ђе је срећа, њу је и несрећа: са Московом, богом њобратињимом; Овако му Москов говораше: „Побратињиме, цетињски владика, шито ми на број не буде солдајна, за свакога Московца солдајна/ да ми дадеш њо два Црногорца,“ А владика каза ђенералу/ да му не да богме ђавољега./ Ту неслога да је бог убије!*, – коментарише народни певач (Исто: 213).

### Закључак

На основу упоредне анализе стереотипа странца у украјинском, руском и српском фолклору можемо закључити да су колективне представе наведених народа углавном изграђене током међусобних контаката и вековне борбе са народима-освајачима. Стереотипи су према својој структури биполарни и мењају се у зависности од времена из којег потичу фолклорни текстови, те се може пратити дијахронијски развој стереотипа који се колеба између позитивне и негативне рецепције. На рецепцију странца у фолклору наведених народа утиче принцип супростављања – ако се опозиција гради као еквиполентна, странац је у њој претежно негативно или иронично маркиран, уколико се пак таквој опозицији додаје трећи члан, онда се рецепција представника истог народа мења, при чему се као основни фактор позитивног маркирања стереотипа „другог“ у односу на „трећег“ узима религијски фактор, као што је то пример у трочланим опозицијама стереотипа Украјинац–Рус–Турчин; Украјинац–Рус–Љах или Србин–Рус–Турчин.

Узајамне представе Украјинаца, Руса и Срба могу се сагледати полазећи од њихове заступљености – од веома распрострањених у фолклорним текстовима (Москаљ у украјинском фолклору), преко умерене рецепције (Србин у украјинским песмама и Московци у српским) до смањене (Хохол у руском фолклору) па и потпуног одсуства (Украјинац у српском фолклору). Одсуство колективне представе о Украјинцима код Срба можемо објаснити чињеницом да се њихова рецепција поистовећивала са рецепцијом Руса, јер су војници у руској војсци о којима се претежно пева у српским песмама били и Руси и Украјинци, као и представници других народа који остају анонимни.

### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Бартмињски 2011– Бартмињски Ј. *Језик, слика, свей. Ејнолингвистичке сјудује* (пир. Д. Ајдачић). Београд: SlovoSlavia.

- Вук 1969 (1860) – Вук Стеф. Караџић, *Српска историја нашега времена*. Београд: Нолит.
- Вук 1969 (1862) – Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њесме 1–4*. Београд: Нолит.
- Вук 1969 (1849) – Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њословице*. Београд: Нолит.
- Вук 1969 (1853) – Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њриповијеѡе*. Београд: Нолит.
- Гаадамер 2001 – Гаадамер Ганс-Георг. Різноманітність мов і розуміння світу // *Герменевтика і поетика*. Київ: Юніверс.
- Грищенко, Николина 2006 – Грищенко А.И., Николина Н.А. *Экспрессивные этнонимы как приметы*. // Язык вражды и язык согласия в социокультурном контексте современности (Отв. ред. И.Т. Вепрева, Н.А. Купина, О.А. Михайлова). Труды Уральского МИОНа. Вып. 20. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 175–187.
- Грінченко 1996 – Грінченко Б. *Словарь української мови*, т.1–4. НАН України. Ін-т української мови. Київ: Наукова думка.
- Даль 1880–1882 – Даль В. И., *Толковый словарь живого великорусского языка*, II изд. т.1–4, С.-Петербургъ, <http://www.vidahl.holm.ru>
- Диакон – Диакон, Лев. *История*. Перевод М.М.Копыленко. Кн. 9. <http://www.gopnet.ru> Думи 1969 – *Думи*. Упорядник А.Г. Нудьга. Київ: Радянський письменник.
- ЕСУМ 1982-2006 – *Етимологічний словник української мови*, т.1–5. Київ: Наукова думка.
- Иванов, Топоров 1965 – Иванов В.В., Топоров В.Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*. Москва: Институт славяноведения.
- Историчні пісні 1961: *Историчні пісні*. Упорядники І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. І. Хоменко (тексти), А. І. Гуменюк (мелодії). Відповідальні редактори М. Т. Рильський і К. Г. Гуслистий. Київ: АН УРСР.
- Карамзин 1816–1829 – Карамзин Н. М. *История государства Российского*. СПб.: Типография Н. Греча.
- Карановић, Пешикан-Љуштановић 1994 – Карановић З., Пешикан-Љуштановић Љ. Виц као огледало етничких и културних предрасуда и стереотипија, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XXIII*, 73–79.
- Киреевский 1977 – *Собрание русских народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях*. Серия «Памятники русского фольклора» (ред. В.Г. Базанов, А. А. Горелов, А. Д. Соймонов). Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Киреевский 1983 – *Собрание русских народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина, Т. 1-2*. Серия «Памятники русского фольклора» (ред. А. А. Горелов, Л. И. Емельянов, Ф. Я. Прийма). Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Коњик 2006 – Коњик И. Представе о Грцима у колективној језичко-поетској слици света, *Гласник Етнографског института LIV*, Београд, 57–67.
- Котляревський 1960 – Котляревський Іван. *Твори*. Київ: Державне видавництво художньої літератури УРСР.
- Крип'якевич 1993 – Крип'якевич І. *Коротка історія України*. Київ: Україна.

- Крстић 1984 – Крстић Б. *Индекс мотива народних песама балканских Словена*, приредио Илија Николић. Београд: Српска академија наука и уметности, Посебна издања DLV, Одељење језика и књижевности 36.
- Лома 2002 – Лома А. *Пракосово, словенски и индоевројски корени српске епике*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Микитенко 2003 – Микитенко О. Две украјинске усмене песме о Србину// *Научни сасијанак славистија у Вукове дане* 31.
- Микитенко 2012 – Микитенко О. До проблеми генетичних збигів та запозичень у слов'янському фолклору: баладний сюжет про „сестру-отруйницу“// *Зједничко у словенског фолклору*. Љубинко Раденковић (ур.). Београд: Балканолошки институт САНУ. Посебна издања, 143–157.
- Мокиенко 2010 – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г., Николаева Е.К. *Большой словарь русских пословиц*, Москва: ЗАО „ОЛМА медиа групп“.
- Номис 1991 – Номис Матвій (уклав). *Українські приказки, прислів'я і таке інше*, Київ: Наукова думка.
- П. И. 1890 – П.И. Из области малорусских народных легенд // *Этнографическое обозрение* VII, 94.
- Пащенко 1995 – Пащенко Є. *Сто років з Подунав'я. Українсько-сербські зв'язки доби бароко*. Київ//<http://www.rastko.rs/>
- Песня1884 – Песня о Сербе, *Киевская старина* 12, 757–758.
- Поповић 2001 – Поповић Љ. О прототипском и стереотипском начину концептуализације боја у језику (На примеру словенског фолклора)// *Кодови словенских култура*, Ајдачић Д. (ур.). Београд: Клио, 6, стр. 14–31.
- Поповић 2008 – Поповић Љ. *Језичка слика сјиварности: Когнијивни аспекти конјирасјивне анализе*. Београд: Филолошки факултет.
- Поповић 2010 – Поповић Љ. Стереотип руского в языковой картине мира украинцев. Концепуально-когнитивный анализ//*Россия и русские глазами инославянских народов: язык, литература, культура* I.М. Номати (ред.). Саппоро: Центр славянских исследований при Хоккайдском университете, 3–34.
- Поповић 2011 – Поповић Л. «Голос» руского в украинской литературе. // *Русский язык в современном мире... традиции и инновации в преподавании русского языка как иностранного и в переводе*. Материалы II международной научной конференции. Москва: Высшая школа перевода, МГУ, 571–576.
- Раденковић 2003 – Раденковић Љ. Свој и туђ у народној култури // *Integracija i tradicija. Integration and Tradition*, priр. M. Savić. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 213–219.
- Ристић 2006 – Ристић С. Стереотип о Грцима у српском језику, *Гласник Ејнографског инстјитјита* LIV, Београд, 47–55.
- Снігирьова 2009 – Снігирьова Л.М. Крим в українських історичних піснях// *Культура народів Причорноморья* 156, 88–92.
- СУМ 1970–1980 – *Словник української мови*, т. 1–11. Київ: Наукова думка.
- УНДП 1955 – Українські народні думи та історичні пісні Упорядкували: П. Д. Павлій, М. С. Родіна. М. П. Стельмах. За редакцією дійсного члена АН УРСР доктора філологічних наук М. Т. Рильського і кандидата історичних наук К. Г. Гуслистого. Київ: АН УРСР// <http://proridne.com/content>
- Фасмер 1964–1973 – Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*, т.1–4, Перевод с немецкого и дополнения О.Н.Трубачева. Москва: Прогресс.



- Франко 1984 – Франко І. Студії над українськими народними піснями // *Франко І. Твори: У 50 т.* Т. 42. Київ: Наукова думка.
- Українські народні пісні 1960 – *Українські народні пісні*. Київ: Державне видавництво образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР.
- Худяковъ 1867 – Худяковъ И. *Древняя Русь*. С.Петербургъ.
- Шевченко 1994 – Шевченко Тарас, *Кобзар*. Київ: Дніпро.
- Bartmiński 1988 – Bartmiński J. Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne, *Etnolingwistyka*, 1, 11–34.
- Bartmiński 1996–1999 – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t.1–2. J.Bartmiński (ed.) Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński, Niebrzegowska 1998 – Bartmiński J., Niebrzegowska S. Profile a podmiotowa interpretacja świata// *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin.
- Lakoff 1987 – Lakoff G. *Woman, Fire and Dangerous Things: What Categories reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago.
- Lippman 1922 – Lippmann Walter, *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Popovich 2007 – Popovich L. Prototypical and Stereotypical Color in Slavic Languages: Models Based on Folklore// *Anthropology of Color: Interdisciplinary Multilevel Modeling*, R.E. Mac Laury, G.V. Paramei (eds.). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 408–422.
- Putnam 1975 – Putnam H. Mind, Language and Reality// *Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Roback 1979 – Roback A.A., *A Dictionary of international slurs (ethnophaulisms). With a supplementary essay on aspects of ethnic prejudice*. – 2nd edition, reprint. Waukesha (Wisconsin): Maledicta Press.
- Skok 1971–1974 – Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, t.1–4. Zagreb: JAZU.

Ljudmila Popović

### The Foreigner Stereotype in Ukrainian, Russian and Serbian Folklore

#### Summary

This paper uses examples from Ukrainian, Russian and Serbian folklore to demonstrate how the foreigner stereotype was formed in the linguistic depiction of the world by the Ukrainians, the Russians and the Serbs. Starting with concrete examples, the thesis is presented about the bipolar organization of stereotypes, which vary from a negative to a positive collective representation, depending on the historical circumstances and the socio-political situation. The article offers answers to the question: which ethnonyms are most prevalent in the folk literature of these three peoples, what factors influenced their collective assessment, and how the list of the attributes connected to each ethnonym changed, depending on weighing *one's* own against *other's*, in the context of confronting a third *other*. Special focus is placed on the mutual perception of the mentioned peoples.

*Keywords:* stereotype, foreigner, folklore, Ukrainians, Russians, Serbs.

Жарко Требјешанин

**СТЕРЕОТИП ДЕТЕТА У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ<sup>1</sup>**

У раду су сажето изнети резултати истраживања доминантне представе детета, како се она манифестује у језичкој свести савремених младих припадника српске културе. Испитали смо студенте (оба пола, са пет факултета Универзитета у Београду) упитником да би сазнали шта за њих значи *типично, добро, рђаво дејте, по чему се дејте разликује од одраслог, шта му је најважније* и сл. У реконструисаној стереотипној представи, типично дете је радознало, несташно и безбрижно биће, које воли да се игра, којем су потребни љубав, сигурност, разумевање и подршка родитеља. Оно је по својој моралној природи добро, невино, наивно и искрено. Дете је негатив одраслог, оно је незрело, неразборито, неодговорно и неозбиљно. *Добро дејте* је послушно, васпитано и вредно, а *рђаво* непослушно, размажено и невапитано.

*Кључне речи:* дете, језик, култура, етнолингвистика, језичка слика света, стереотипна представа.

Језик је тесно повезан и прожет културом. У њему је отелотворена и похрањена духовна култура народа и, уједно, њиме се она даље преноси на нове генерације. Језик не само да на најбољи начин изражава, већ и уобличава виђење и тумачење света једног народа. Наиме, како припадници неке одређене културе сегментирају, класификују и интерпретирају појаве физичког и социјалног „реалног света“, то у великој мери зависи од лексике и усвојених језичких образаца, односно устаљених „језичких обичаја“ у датој култури, сматра антрополог Едвард Сапир (Sapir 1984). Наше поимање света, простора и времена, схватање узрочности и сл. зависи од лексичког фонда и од граматике језика који смо усвојили. Граматика је „средство за обликовање идеја, програм и водич менталне активности индивидуе /.../. Ми анализирамо

<sup>1</sup> Текст је резултат истраживачког рада на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“ (№ 177022), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

природу дуж линија које су засекли наши матерњи језици“, тврди познати лингвиста и антрополог Бенцамин Ли Ворф (Vorf 1979: 143).

### Језичка слика света и представа детета

На ревитализацији Сапир-Ворфове хипотезе о језичком релативизму, која наглашава моћан утицај језика на опажање, мишљење и понашање људи у различитим културама, почивају савремена обнова и процват етнолингвистике, културолошко-антрополошке лингвистике и лингвокултурологије. Етнолингвистика проучава народну слику света и човека закодирану у језику и језичким творевинама (Бартмињски 2011: 44). Средишња тема ове савремене лингвистичке дисциплине, која је у експанзији последњих деценија захваљујући радовима руских и пољских лингвиста, јесте проблем језичке, наивне слике света која се разликује од научне.

*Језичка слика светa (JCC)*, која повезује језик, културу и мишљење, заправо је субјективна интерпретација стварности, која је увек „нечија“, од „некога створена“, а заснива се на заједничким вредностима и веровањима припадника исте културе. Она је комплексна „субјективна визија света“ (Бартмињски 2011: 25). Теорија језичке слике света почива „на претпоставци да је у језику кодирано одређено друштвено усаглашено знање о свету и да се то знање може реконструисати и вербализовати у виду комплекса судова о људима, предметима и догађајима.“ (Бартмињски 2011: 430). Руски лингвисти Стерњин и Попова (2007) на сличан начин концептуализују језичку слику света, као „уређен скуп знања о стварности, који се формирао у друштвеној (а и групној и индивидуалној) свести“ (наведено код Стефановић, 2012: 16).

Ово знање о свету, природи и људима је кодирано у речима, тако да анализа лексике и језичких израза открива како једна културно-језичка заједница концептуализује стварност. Анализа семантичког садржаја речи, посебно „главних речи“, „колективних симбола“, који класификују и фиксирају колективно искуство, омогућава приступ сазнајној, концептуалној сфери, „сфери идеја и представа важних за културу“, пише водећи пољски когнитивни етнолингвиста у студији „Појам језичке слике света и начини његове операционализације“ (Бартмињски 2011: 44). Концепти или представе су елементи језичке свести, односно *са-знања*, а то значи знања које делимо са другим припадницима наше културе.

Реч *дејте* се у многим културама широм света убраја у основне, стожерне речи (живот, човек, мајка, Бог, душа, кућа, љубав, пријатељство,

срећа, ...), које чине језгро језичког сазнања у свакој култури. Ове кључне, основне речи убрајају се у малобројне речи језика које се веома често користе у комуникацији и које се без тешкоћа могу призвати у свест. *Дејте* се као асоцијација укупно јавља 1045 пута на 115 различитих стимулуса (од укупно 600) у *Обрајном асоцијативном речнику српског језика* (Драгићевић, Пипер, Стефановић 2011: 116), а то указује на важно место и релативно лаку доступност ове речи у менталном лексикону<sup>2</sup>.

Представа детета је важна и у великој мери универзална, архетипска<sup>3</sup>. Наиме, у сваком народу, у свакој друштвеној и културној заједници постоји појам детета и одређена реч која га означава. То је и логично, јер нема те културе нити је постојала у којој се није размишљало о детету, његовој природи, својствима и развоју, о чему сведоче бројни и разноврсни магијски обреди и веровања везани за дете и одрастање. Али конкретно схватање детета, садржај дате представе, разликује се од културе до културе, а такође се мења и са временом, односно разликује се од једне до друге историјске епохе. На први поглед изгледа да нема „природнијег“, универзалнијег појма од појма „детета“ или „мајке“, јер су то недвосмислено биолошке, вечите и општељудске појаве. Али, није тако.

Ове конкретне представе су заправо културни конструкти, емоционално набијени, који се разликују од културе до културе, чији је садржај детерминисан социо-културним нормама, епохом и одређеним погледом на свет. Представа детета у Западној култури каква је, рецимо, била у антици, разликује се од средњовековне, а ова, опет, од оне у класицизму или романтизму. Према мишљењу „нових историчара“, модерна представа детета помаља се на Западу тек у XVII в., јер пре тога дете није схватано као самосвојно, особено људско биће које се разликује чак и у односу на младог одраслог човека (Аријес 1989)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Појам *менталног лексикона*, који је средишњи појам савремене психоллингвистике, односи се на посебан домен у семантичкој меморији у којем су ускладиштене представе речи неког језика са свим њиховим лингвистичким карактеристикама. Процес претраге речи у менталном лексикону одвија се редно, почевши од најфреквентније речи (Костић 2006: 256–278)

<sup>3</sup> *Архетипи дејтења* манифестују се у митовима, бајкама, религији, обредима и веровањима као симбол саморазвоја, индивидуације, а његова појава у свести, сматра Јунг, има нуминозни и опчињавајући карактер (Требјешанин 2011: 46–50).

<sup>4</sup> Своје закључке Филип Аријес заснива на брижљивој анализи представљања детета у религијској иконографији, у мемоарској и педагошкој литератури, у писмима, на надгробним споменицима, у књижевности, одевању итд. Лингвистичком анализом француског средњовековног језика, он открива да у њему не постоји посебан термин за дете. *Дејте* је тада значило исто што и *момак*. У црквеном средњовековном сликарству дете представљено као мали одрастао човек, без специфично дечјих карактеристика.

У свим познатим народима и културама постоји један неисказани, имплицитни концепт детета, али је проблем како се он, на који начин и којим средствима, може ваљано реконструисати и експлицитно артикулисати (Требјешанин 1992: 8). Један од објективних и поузданих начина да се допре до ове неисказане представе о детету јесте анализа језика, посебно речи и језичких израза, као и фолклорних творевина (клетви, заклетви, благослова, пословица, загонетки и сл.). Тим путем сам пре више од две деценије настојао да разоткријем и реконструишем народно схватање детета у српској традицијској култури, а резултат те анализе сам изложио у студији „Представа детета у језику и говорним творевинама“ у другом делу своје књиге посвећеној овој теми (Требјешанин 1992: 236–281). У овом раду, међутим, занимала ме је језичко-културна слика детета у савременој српској култури.

### Лингвистичка истраживања стереотипних представа

Дете у нашој традицијској култури има изузетно високо место на аксиолошкој лествици, о чему сведоче многе пословице, клетве, заклетве, обреди и веровања (Требјешанин: 1992). Савремена емпиријска истраживања у српској култури, сеоској и градској, показују да се дете, упркос многим друштвеним променама, у последњих четвртину века и даље веома високо цени, о чему речито сведочи податак да 1987. г. тврдњу „Нема ничег важнијег од деце“, прихвата 95% испитаника, а исту тврдњу године 2012. прихвата 92% (Требјешанин, 2008: 259–260; Trebješaniin, 2014, 554).

Наше поимање света и посебно различитих врста људи и њихових улога (породичних, социјалних, професионалних) одређено је стереотипима. Наше виђење Немаца, Турака, Руса, мајке, оца, учитеља или судије, детерминисано је „сликама у нашим главама“, односно менталним калупима, стеченим раном социјализацијом, пре личног искуства<sup>5</sup>. Стереотипи су клиширане представе, сазнајне схеме, које су уграђене у наш ум добрим делом управо преко језичког кода културе у којој смо одрасли.

Социолози, филозофи, антрополози и социјални психолози стереотипе схватају превасходно као укалупљена, крута и нетачна мишљења о људима, догађајима и појавама, која имају функцију да групу хомогенизују и да некритички учврсте постојеће друштвене

<sup>5</sup> „О свету су нам говорили пре него смо га видели. О већини ствари имамо представу пре него их искусимо“, каже Волтер Липман (Lippmann 1922: 67).

вредности и ставове, по цену фалсификовања стварности. Лингвисти, међутим, стереотипе схватају превасходно као упрошћене, језиком сугерисане, друштвено утврђене колективне представе о различитим сегментима стварности. Ове представе припадници одређене језичко-културно заједнице сматрају „нормалним“, „типичним“, „очигледним“. За разлику од социолога, лингвисти не сматрају да су та типична и упрошћена мишљења нужно погрешна и суштински различита од свакодневних појмова (по својој садржини, функцији и односу према искуству). Лингвисти и когнитивни психолози сматрају да нам те стереотипне представе оваплоћене у језику омогућавају да имамо једноставну и консистентну слику света и да се у свету лакше сналазимо<sup>6</sup>.

Стереотипи су фрагменти субјективне језичке слике света, тесно повезани са језиком, са називом који се односи на објект стереотипа (Бартмињски 2011: 176). Управо зато као емпиријска основа за реконструкцију ових менталних „слика у главама људи“ могу да послуже језички називи и кратке језичке форме, који се користе у свакодневној језичкој комуникацији. Стереотипи се, сматра етнолог и фолклориста Клаус Рот (Roth), језички манифестују у одређеним конотацијама различитих категорија лексема, рецимо, *ѝридева* (нпр. османлијски, европски), у *називима ѝриѝадника народа* (нпр. Бугарин, Турчин), затим, у устаљеним *језичким изразима* (балканске прилике, грчка лукавост), *уобичајеним ѝоређењима* (глуп као ћускија, лењ као Црногорац) и, најзад, *клишираним реченицама* (Немци су педантни, Руси пију), *ѝословицама, шаљивим ѝричама*, итд. (Rot 2000: 266–268). Стереотипни судови, као неоправдано широке генерализације, експлицитно садрже или подразумевају маркере стереотипности: *Сви* (Италијани су музикални), *ѝрави* (Словенац је вредан), *ѝѝѝичан* (Шкот је тврдица).

Култура, начин живота, систем обичаја, веровања и вредности, као и језик којим говоре обликују свест припадника те културе, њихову категоризацију и концептуализацију стварности и њихова стереотипна уверења. Промене у друштву, начину живота, као и промене у вредностима налазе свој одраз у језику и могу се регистровати у променама фрагмената језичке слике света. „Све културне специфичности и друштвене промене манифестују се у језику, па се могу испитивати (и) лингвистичким методама“ (Драгићевић 2010: 105).

<sup>6</sup> Когнитивни етнолингвисти, под утицајем Патнама (Putnam), дефинишу стереотип као „наивну, језички релевантну теорију предмета која објашњава ‘како неко X изгледа, како дејствује, какво је’“ (Бартмињски 2011: 314).

У савременој етнолингвистици или лингвокултурологији у истраживању стереотипних, доминантних представа у некој култури, све више се користи емпиријски метод истраживања у виду *анкејте* и *асоцијативног тјеста*. *Анкејта* подразумева задавање савременим испитаницима (обично студентима) једног или више питања које/а се односи/е на значење неке битне речи или синтагме којом се означава стереотипни појам (нпр. *Какав је тјипичан Рус?*, *Које особине има идеална мајка*), а њихов задатак је да одговоре оним што им прво пада на памет. Подаци се затим интерпретирају са становишта семантике, лексикологије, фразеологије и језичке статистике. Емпиријска анкетна истраживања значења појединих кључних речи (*кућа*, *оџац*, *сџрах*) веома су погодна за испитивање „живе и актуелне језичке свести“ савремених припадника неке културе. Ово истраживање националне језичке слике света показује да је она релативно стабилна, али се делимично и мења у неким фрагментима, у складу са измењеним историјским, социјалним и политичким приликама<sup>7</sup>. Статистичка обрада одговора показује отвореност значења, како типичне особине варирају по учесталости, што указује на различит степен њихове фиксираности. Свака учесталија асоцијација представља битан семантички податак, јер „открива неку семантичку компоненту стимулуса или његову синтагматску односно парадигматску везу са другим јединицама лексичког система“ (Драгићевић 2005: 77).

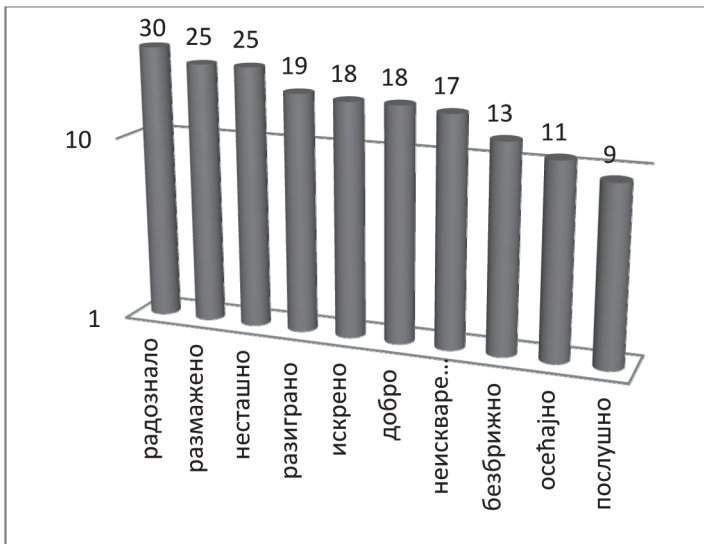
### Истраживање упитником стереотипне представе детета: типичне особине

Савремену представу детета у језичкој слици света младих говорника српског језика испитали смо техником упитника у новембру и децембру 2013. Испитаници (укупно 146) у овом истраживању били су студенти (23) и студенткиње (123) пет факултета Универзитета у Београду (Учитељски факултет, Факултет за специјалну едукацију и рехабилитацију, Филолошки факултет, Филозофски факултет и Електротехнички факултет). Ставке у упитнику су се односиле на *дејте*, на значење израза *добро дејте*, *неваљало дејте*, на особине *тјипичног дејте*, на оне по којима се *разликује дејте од одраслог* и сл.

Први задатак био је да испитаници наведу неколико особина *тјипичног дејте* које им прво падају на памет. Овде је намерно речи сти-

<sup>7</sup> Развој језичке слике света, као и њених појединих сегмената (нпр. *јородица*, *мајка*, *оџац*) може се посматрати поређењем одговарајућих језичких представа фиксираних у пословицама, фразеологизмима и изразима са представом добијеном на основу анализе одговора савремених испитаника на асоцијативном тесту (Стефановић 2012: 8).

мулусу *дејте* додат модификатор *ишиично*, с обзиром на то да се тако добијају особине које најбоље описују дете какво оно по већинском мишљењу „заиста јесте“ (а не какво би требало да буде), тј. како га припадници одређене културно-језичке заједнице најчешће виде. Придев *ишиично* је битан за процес стереотипизације, пошто се у стереотипној тврдњи каже изричито или се подразумева: „Свако *ишиично* дете је добро, радознано, ...“. Као одговор на задатак испитаници наводе једну за другом, више речи којима описују особине детета (нпр. „*несиашно, разиграно*“). У просеку испитаници дају по две-три речи одговора.



Графикон бр. 1. Особине *ишиичног дејтеја*

Када су одговори испитаника унети у одговарајуће табеле и статистички обрађени, добијени су следећи резултати. Као *особине ишиичног дејтеја* студенти најчешће наводе: 1. *радознано* (учесталост 30), 2. *размажено* (25), 3. *несиашно* (25), 4. *разиграно* (19), 5. *искрено* (18), 6. *добро* (18), 7. *неискварено* (17), 8. *безбрижно* (13), 9. *осећајно* (11), 10. *послушно* (9) (в. графикон 1). Затим, то су: 11. *невино* (7), 12. *наивно* (7), 13. *нежно* (5), 14. *непослушно* (5), 15. *тврдоглаво* (5), 16. *срећно* (5), 17. *имашно* (4), 18. *машиовићно* (4), 19. *умиљано* (4), 20. *ујорно* (4). Следи низ особина које имају учесталост 3: *креативно, васићано, улашено, марљиво, хиперактивно, вољено* и *слајко*, а затим, оних које има учесталост 2: *позитивно, младо, ведро, духовито, илеменићно, незахвално, живахно, малено, сициљиво, гласно*. Највише особина наведено



је само једном: *себично, емијатично, њлаховијџо, њлачљиво, несигурно, одано, разумно, незрело, бленијаво, најорно, лењо, неосејљиво, лукаво, дружељубиво, брзо, ведро, духовијџо, хировијџо, скромно, њажено, њожрјивовано, одсујино, рањиво, захвално, зашјићено, акјивно, њошјено, образовано, ојворено, захјевно, њојло, њажљиво, бојажљиво, срдачно, крхко, саможиво, немарно, њричљиво* итд. Без одговора је било 11 испитаника.

Какву савремену стереотипну слику детета у српској култури сугеришу ови резултати? Семантичко поље лексеме *дете* је веома широко, сложено и слојевито, тј. има типичну радијалну и зоналну структуру (попут мете на стрелишту). У самом средишту је особина *радознало*, која је централна стереотипна карактеристика детета у наивној слици света савремених говорника српског језика. А семантичко језгро *њијичног дејџеја* чине, осим главне особине *радознало*, још и *размажено* и *несјашно*. Особине блиске језгру су *разиграно, искрено* и *добро*. Типично дете у језичкој слици света говорника српског језика је *динамично биће које исјиражује сјварносј, које је немирно, разиграно, машијовијџо, крејивно, а њо својој моралној њприроди је добро, њослушно, неискварено, осећајно, нежно и искрено*. Најзад, на периферији семантичког поља налазе се особине које се ретко појављују: *крхко, неујћено, њлаховијџо, њлачљиво, рањиво, несигурно* итд. То што се неке особине налазе на периферији не значи нужно да оне нису важне за значење лексеме. Наиме, неке од ових особина нпр. *акјивно, зашјићено, незрело, рањиво, необазриво, саможиво* и сл. важне су за формирање целовите и диференциране представе детета. Али, истина је и да су неке од њих идиосинкратичке и необичне (нпр. *бленијаво, најадно*).

### Кардинална црта детета

Значајно је и запазати да у представи детета доминирају друштвено пожељне, *њозијивне* особине, односно да међу првих двадесет придева које се односе на типично дете има 16 позитивних: *радознало, разиграно, искрено, добро, неискварено, безбрижно, осећајно, њослушно, невино, наивно, нежно, срећно, њамејно, машијовијџо, умиљатио, ујорно*, а само 4 негативних: *размажено, несјашно, нејослушно* и *њврдоглаво*. Многе негативне особине као што су: *лењо, саможиво, себично, лукаво, хировијџо, раздражљиво, њлачљиво, неосејљиво, бленијаво, немарно* итд., најчешће се јављају само једанпут, дакле, оне су више изузетак него правило. Овај податак је важан показатељ суштинске позитивности слике о детету, посебно ако имамо у виду правилност да су у српском језику, али

и у другим језицима, много бројнији придеви који означавају негативне, него позитивне особине људи (Драгићевић, 2010 115).

Занимало нас је и која је основна стереотипна црта која доминира у савременој представи детета. Како би се јасније издвојила ова главна, кардинална особина, која даје печат целокупном појму *дете*, задали смо испитаницима тврдњу: *Најважнија особина деце је ...*, коју је ваљало допунити првом речју која им пада на памет. Добијени подаци изоштравају слику семантичке структуре лексеме *дете* у самом њеном средишту. Као најважнија особина детета најчешће је навођена *радосна* (20), што се подудара са резултатима из претходног задатка. Али, у односу на онај, у претходном задатку добијени, по учесталости опадајући низ особина, низ добијен у овом задатку се унеколико разликује. Наиме, даље следе ове особине: 2. *добро* (14), 3. *искрено* (14), 4. *неискварено* (12), 5. *послушно* (8), 6. *невино* (5), 7. *наивно* (4), 8. *безбрижно* (4), 9. *неславно* (4) и 10. *разиграно* (4). А затим следе друге особине са малом фреквенцијом (2–3): *машиовитно* (3), *размажено* (3), па *васпитано* (2), *друштвено* (2), *весело* (2), *срећно* (2) и, најзад, оне које се јављају само једном: *враголасно*, *емпирично*, *нежно*, *тврдоглаво*, *креативно*, *разумно*, *слајко*, *фрагилно*, *културно*, *ујорно* итд.

Када упоредимо ова два низа од по десет особина (које се односе на *типично дете* и оне које су наведене као *најважнија особина*), она су веома слична, па изгледа да и нема разлика. Пажљивија анализа, међутим, открива неке мале али значајне разлике, пре свега у редоследу особина. У другом низу придева исте *позитивне особине* детета добиле су виши ранг, тако је, рецимо, особина *добро* је дошла са 6. на 2. место, *искрено* је са 5. дошло на 3. место, *неискварено* са 7. на 4, а *послушно* са 10. на 5 место. Особина *невино*, које нема у првом низу у другом је на 6. месту. У првом низу од 10 најучесталије навођених особина било је две негативне особине, а у другом само једна: *неславно* (а и она није једнозначно негативна, јер несташно дете може бити и симпатично). Негативна особина *размажено*, која је у првом низу заузимала високо 2. место, у другом низу се и не налази. Ова померења навише у рангу друштвено пожељних особина у другом низу као и нестанак једине несумњиво непожељне особине, показују да онда када се тражи само *једна, најважнија, кључна* особина детета да је тада стереотипна представа детета још позитивнија него када се траже више особина. Овај резултат указује да је у српској култури код млађе, образоване популације природа детета конципирана у великој мери оптимистички. Дете, сматрају студенти, у својој суштини је *добро, невино, неискварено*

но, наивно и послушно. Овако „ружичаста“, светла слика природе детета вероватно је под утицајем новијих схватања „хуманистичких“ психолога (Маслов, Олпорт) да је дете у својој суштини добро, неискварено, алтруистичко биће, које тек под утицајем лошег друштва постаје рђаво, агресивно и себично (Требјешанин: 2012:199).

### Дете и одрасли: разлике

Трећи задатак имао је за циљ да утврди шта је *differentia specifica* детета као људског бића, односно по чему се оно разликује од одрасле особе. Он се састојао у томе да испитаник заврши реченицу „За разлику од одраслог, дете ...“ онако како сматра да је најприкладније. Испитаници су најчешће као особеност детета наводили следеће особине: 1. *искрено* (23), 2. *неискварено* (12), 3. *машиновићо* (9), 4. *безбрижно* (7) и 5. *недовољно разумно* (4). Одговора чија је фреквенција 3 има знатно више: *воли да се игра, невино, слободно је, срећно*, као и оних са фреквенцијом 2: *радознано, живи у свом свету, не може да седи дуго, осећајно, нема лоше намере, не скрива своја осећања, ујорно*. Убедљиво је највише одговора који су јединствени, идиосинкратички, а неки од њих су и врло необични: *лаковерно, не лаже, нема предсаву о финансијама, ситално љаче, блесаво, гура љрсћ у сџрују, брзо оџрашћиа, има искрен осмех, види имагинарна бића, скромно, није злобно, све љримећује, душевно чисто, мисли срцем, не љсује, мисли другачије, маће се нервира, не разликује важно од неважног, маће је сџособно, зависно, није одговорно* итд. Без одговора је нађено само 3 испитаника. Када је реч о томе по чему се *дете разликује* када се упореди са одраслим, ту очигледно нема много слагања међу испитаницима, нема изразито стереотипне, стабилне представе у њиховом уму, о чему најбоље говори велика распршеност одговора (чак 105 различитих од 143) и велико мноштво идиосинкратичких одговора (близу 100).

Дете је кад се упореди с одраслим, дакле, *неискварено, искрено, машиновићо* и *невино*. Одговори у овом задатку показују колико за квалитативну анализу могу бити важни и одговори мале учесталости, па чак и они који су јединствени. Анализа садржаја ових одговора показује да у стереотипној представи специфичности детета велику улогу играју особине које су *негација особина одраслих* или су мањег интензитета: *није злобно, није одговорно, брзо оџрашћиа, не мисли зло, не скрива осећања, маће је сџособно, маће се нервира* итд. То прећутно, имплицитно подразумева да је одрастао човек *одговоран, самоститалан, сџособан, разуман*, али и *злбан, злџамџило, љриџворан* (скрива осећања, неискрен) итд.

Посебно је занимљиво испитивање стереотипне представе о некоме на један заобилазан, посредан начин, помоћу тзв. *али-тјест* („but-test“). Тако се, рецимо, испитује етнички стереотип, на пример Немаца помоћу тврдње: „X је Немац, али ...“, где су уобичајени одговори „није штедљив“ или „није марљив“ (Бартмињски 2011: 329). У нашем испитивању задатак је допунити тврдњу: *Мада је дејте, оно је ...* Испитаник је, да би завршио реченицу, присиљен да прво у свести активира стереотипну представу детета (какво је општеприхваћено схватање детета), а онда да исказе супротно мишљење (*модел суйројне реченице*). На тај начин, индиректним путем, инверзијом долазимо до неисказаног типичног, клишираног мишљења, до стереотипне представе о томе какво дете, заправо, јесте, односно до низа пресупонираних особина детета у датој култури. На овом задатку јасно се издвајају по учесталости прва два одговора: 1. *џамејно* (23) и 2. *зрело* (22), од свих осталих: 3. *разумно* (9), 4. *човек у малом* (4), 5. *свесно осећања родишеља* (4), 6. *озбиљно* (3), 7. *одговорно* (2), 8. *сналажљиво* (2), 9. *несјаино* (2) и 10. *лукаво* (2). И овде је, наравно, највише оних одговора који се јављају само једном: *интелигентно, неустрашиво, ујорно, ѝроницљиво, људско биће, искварено, анђео, крејшен, лукаво, некада џокварено, најасџи, дрско, зло, досадно, мирно, скромно, блесаво, свезналица, брижљиво, жели да личи на одраслог, недовољно зашџићено, нејослушно, будући одрасли* итд. Број *омисија*, случајева *без одговора* је 8.

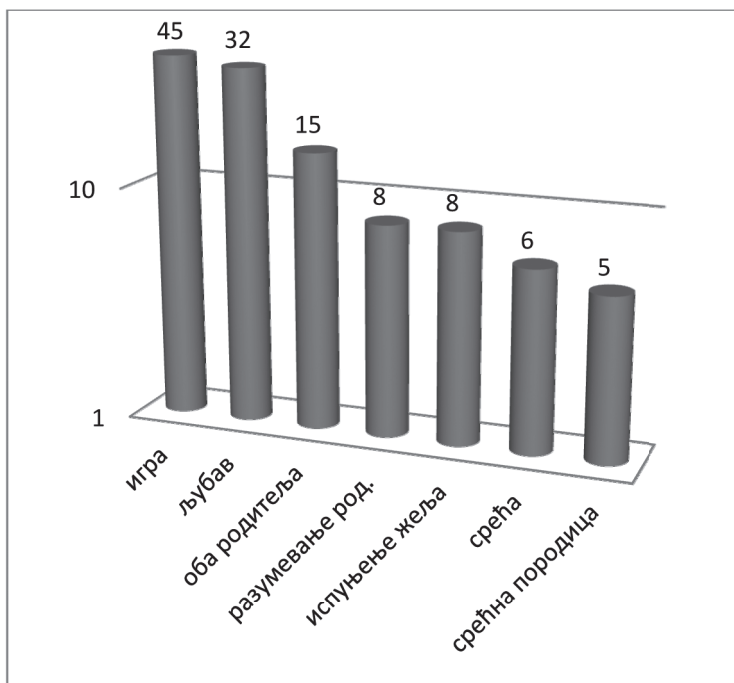
Дакле, када се уместо ових наведених особина узму њима супротне особине, добија се она тражена, а неисказана, претпостављена стереотипна представа, коју можемо исказати као: *Дејте је неџамејно, неразборијно, неразумно, незрело, неозбиљно, несналажљиво, неодговорно, наивно* итд. Оно је нека врста негатива одраслог, односно *разумног, одговорног, озбиљног, џамејног, зрелог... човека*.

### Шта је детету најважније

Задавање недовршене реченице: *„Дејтеју је најважније ...“*, коју испитаник треба да допуни оним што му прво пада на памет, има за циљ да разоткрије шта је у његовој представи дететова главна, врхунска вредност. Овим задатком продире се у једну од суштинских области друштвено доминантне концепције детета, у замишљени систем вредности детета, онако како га виде млади одрасли. Одговори студената на овај стимулус показују шта они мисле да је детету најбитније, шта оно воли, жели, цени и чему највише тежи. А тиме они откривају своју концепцију психолошке природе детета и његових основних потреба,

жељаи вредности. Најфреквентније допуне овде су: 1. *да се игра* (65), 2. *да је окружено љубављу* (32), 3. *да има оба родитеља* (15), 4. *да га родитељи разумеју и подржавају* (8), 5. *да му се испуне жеље и пошребе* (8), 6. *да је срећно* (6) и 7. *да има срећну породицу* (5) (в. графикон 2). Релативно малу фреквенцију(3) имају следећи одговори: *да има љажњу, да буде сигурно, забава*, а још мању (2) имају: *да буде сито и да буде омиљено*. Најзад има и низ идиосинкратичких одговора (знатно мање него у ранијим задацима): *да буде безбрижно, да иде у школу, да има лепо детињство, да буде испуњено* итд. Занимљиво је да овде није било ни једне *омисије*, дакле, сви су испитаници одговорили на задатак.

Релативно мала распршеност одговора и релативно велика учесталост два највише рангирана одговора указују да у српској култури постоји у великој мери униформно, стереотипно мишљење о томе шта је детету у животу најважније, које вредности преферира. Судећи по овим одговорима, млађа образована популација у Србији стереотипно верује да су детету убедљиво најважнији *игра* и *љубав*. Главна дететова преокупација је *игра*, која задовољава његову потребу за слободном, спонтаном активношћу, да ужива у фиктивном свету, који му даје



Графикон бр. 2. *Детињу је најважније ...*

могућност да се претвара у нешто друго. Осим тога дете жели да буде *вољено*, односно да га отац и мајка воле, да га *разумеју*, *подржавају* и *шћерљиве*. Дакле, осим потребе да се слободно игра и да буде вољено, дете има потребу за подршком и за сигурношћу.

### Добро и неваљало дете

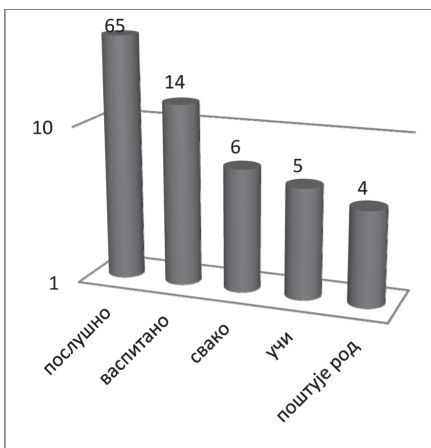
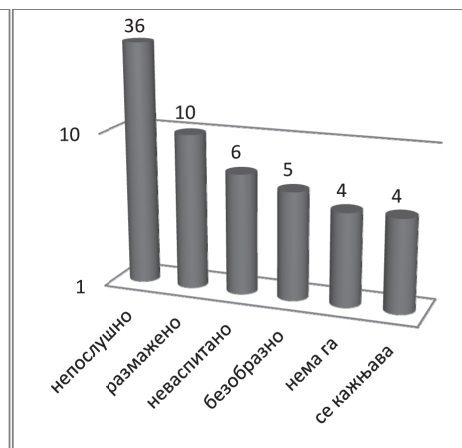
Следећи, шести задатак био је стимулус: „*Добро дејте ...*“. Ова незавршена реченица коју су испитаници довршавали првом асоцијацијом која им пада на памет, служила је да испровоцира њихово стереотипно веровање о томе какво дете сматрају *добрим*. Убедљиво најучесталији одговор на овај стимулус, али не и само на овај, него у целокупном овом истраживању, јесте: 1. *послушно* (65 или 56%), а затим, знатно мање учестало, 2. *ваљано* (14). То су два најфреквентнија одговора која се јасно издвајају по нумеричкој величини, а онда следе, по све мањој учесталости, остали: 3. *свако дејте* (6), 4. *учи* (5), 5. *пошћује родитеље* (4), 6. *вредно* (3), 7. *весело* (3). Следе одговори мале учесталости (2): *радознало, се воли, је увек добро, не прави проблеме, мирно*. И на крају одговори који се јављају само једном: *разумно, фино, пристојно, искрено, срећно, није размажено, одговорно, позитивно, не љаче, неискварено, рећкост, насмејано, умиљато, нештоашно, разликује добро од лошег, предмете подсмеха, не постоји* итд. Ни код овог задатка, што је индикативно, није било *омисије*.

Одговори показују да заиста постоји широко распрострањена, клиширана представа доброг детета. *Добро дејте*, како га виде наши испитаници, пре свега је *послушно* и *ваљано*, а затим, оно *пошћује своје родитеље*, *учи*, *марљиво* (вредно) је и *весело*. По некима оно је *срећно*, *пристојно*, *позитивно*, *не прави проблеме*, итд. Најзад, треба запазити да има више њих (6) који сматрају да је *свако дејте*, вероватно по својој природи, *добро*. Анализа добијених одговора – високо слагање испитаника у погледу главне особине, релативно мала расутост одговора, као и изостанак *омисије* – указује да постоји у великој мери стереотипна, укалупљена и окамењена представа социјално пожељног, „доброг детета“.

На сличан начин тражена је представа детета које *није* добро, помоћу стимулуса „*Неваљало дејте ...*“ на који је требало одговорити речју или изразом који први падају на памет. Добијени одговори су делимично очекивани, јер су два најфреквентнија одговора: 1. *непослушно* (36) и 2. *размажено* (10). Следе у опадајућем низу: 3. *неваљано* (6), 4. *безобразно* (5), 5. *не постоји* (4), 6. *се кажњава* (4). Још мање учестали су: *немирно, не пошћује родитеље, све ради по своме, шћуче другу*

децу (3), а затим, *йркосно, йлаче, добија бајшине, има лоше родитиље* (2). Најзад јединствени одговори су: *контирира, дрско, лоше, бахајо, захтевно, занемарено, неуредно, нељубазно, йонаша се нейрихвайљиво, оно коме није йружена йажња, неусйешно је у школи, йрави шйејћу, бежи из школе, има недоследне родитиље, йревише је актиивно, жсвахно, йада йод лош уйицај, йражи йажњу, је само йревише радознало, игра се са йајиним йишиољем, йрави шйејћу, нервира родитиље, йрави смицалице, не учи* итд. Ни овде није био ниједан случај без одговора.

Када се упореде ова два низа одговора (в. графиконе 3 и 4), види се да су за испитанике значења израза *добро дејје* и *неваљало дејје* супротна, што је и логично, готово симетрична по свим важним особинама које чине њихову семантичку структуру. *Неваљало дејје* је по доминантним цртама прави негатив доброг, оно је – *нейослушно, неवासйпано, безобразно, размажено, не учи*. Такође, вероватно, неки од испитаника који сматрају да је *свако дејје* добро, логички доследно тврде да неваљало дете – *не йосйоји*. Разлика је само у томе што је представа доброг детета, судећи по вишим фреквенцијама на прва два места и по мањој расутости одговора, стабилнија, компактнија, више стереотипна. То, дакле, значи да је у свести испитаника јаснија, чвршћа, хомогенија представа доброг, него неваљалог детета. Ваља запазити и да неки од одговора на *Неваљало дејје је ...*, заправо, у заметку представљају читаве теорије о томе *како и зашйо дејје йосйаје рђаво* (нпр. *занемарено, йражи йажњу, оно коме није йружена йажња, има недоследне родитиље, йревише је актиивно, йада йод лош уйицај, само је йревише радознало* итд.).

Графикон бр. 3. *Добро дејје ...*Графикон бр. 4. *Неваљало дејје ...*

На крају, значајно је нагласити податак да се по великом мноштву особина које се приписују *дејтеју* (*ишиичном, добром, неваљалом, различитијом од одраслог* и сл.) не разликују студенти ни по полу, нити по факултету који студирају. Статистичком анализом помоћу *хи*-квадрат ( $\chi^2$ ) теста нађено је да се од 20 најфреквентнијих одговора на стимулус *особине ишиичног дејтеја су ...*, одговори статистички значајно разликују на нивоу значајности 0,01 само за особину *неискварено* (Филолошки факултет – 2,8%, ФАСПЕР – 8,8%, Учитељски факултет – 23,5%, Филозофски – 0% и ЕТФ – 6%). У одговорима на *Мада је дејте, оно је ...*, једина статистички значајна разлика утврђена је код особине *зрело* (Филолошки факултет – 36%, ФАСПЕР – 6%, Учитељски факултет – 6%, Филозофски – 12,5 % и ЕТФ – 18%). О осталим аспектима представе детета: *Шта је дејтеју најважније, која је најважнија особина дејтеја, какво је добро, а какво неваљало дејте*, о томе студенти као група не разликују се без обзира ког су пола и са ког су факултета.

### Закључак

На основу свих добијених, систематизованих и анализираних одговора испитаника на различитим задацима, можемо да реконструиримо једну целовиту и разуђену стереотипну представу детета у савременој српској култури. Статистичка анализа која је показала да међу одговорима студената различитих факултета и различитог пола<sup>8</sup> готово да нема статистички значајних разлика, указује да је добијена слика детета заиста стереотипна, типична за младу генерацију чланова српске културе. Ево битних компоненти ове слике.

- Дете је у својој суштини *радознано, несћашно и безбрижно људско биће*.
- Оно се *разликује од одраслог човека* по томе што је *искрено, неискварено, машивовићо, добро, слободно*, али и јер је *неразборићо, недовољно ђамејно, незрело, неодговорно, неозбиљно*.
- По својој *ирироди* оно је *добро, искрено, невино, неискварено, наивно*<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Податак о непостајању полних разлика међу студентима у погледу представе о детету, треба узети с извесном резервом пошто је у узорку било несразмерно више женских него мушких испитаника (123:23).

<sup>9</sup> Ово се поклапа са готово свеопштом, транскултуралном митолошком представом о детету које представља симбол невиности, чистоте и безгрешности у потпуно различитим, источним и западним религијама, митовима и филозофијама (Gerbran, Ševalije 2004: 154).



- Дете као најважније вредности преферира *игру, љубав, сигурност* и *срећу*. Његове најважније *појаве* су: *појава за савременом игром, да буде вољено, да буде зашћено, сигурно, појава да га родитељи разумеју и појава за подршком*.
- Дете се стереотипно схвата као *добро* ако је *послушно, васпитано, марљиво* и *поштује родитеље*, а *рђаво* ако је *непослушно, невоспитано, размажено, немирно, безобразно, ако не слуша и не поштује родитеље*.

Овако, емпиријским путем добијен наивни, лаички концепт детета, разликује се по семантичком богатству од редуковане речничке дефиниције. У *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика*, у одредници *дете* прво значење је: „**а**) *људско биће у доба свог раног развоја, од рођења до времена пуног сазревања ...*“, **б**) *младо људско биће као симбол наивности, неповажености, неразумности ...*“ (РСАНУ 1966: 247). У овој речничкој дефиницији нигде се не спомиње да је дете *радознано биће, несигурно* и *закуљено игром*, што се у нашем истраживању језичке свести савремених говорника српског језика јавља као битно одређење детета.

На крају, за нека даља истраживања може се поставити питање колико се ова данашња светла, оптимистичка и стереотипна слика детета као невиног, доброг и радозналост бића, које је негатив одраслог, односно умањени одрасли, разликује од представе детета у традицијској српској култури или од слике у некој другој култури? Наиме, наша представа детета је само релативно непроменљива и универзална, односно током времена она се мења са битним променама у друштву и култури, као што се и мења од једне до друге културе.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аријес 1989 – Аријес, Ф. *Векови детињства*, Београд 1989: Завод за уџбенике.
- Бартмињски 2011 – Бартмињски, Ј. *Језик – слика – свет: етнолингвистичке студије* (прир.) Д. Ајдачић, Београд 2011: СловоСлавиа.
- Драгићевић 2010 – Драгићевић, Р. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*, Београд 2010: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Драгићевић 2011 – Драгићевић, Р., Пипер, П., Стефановић, *Образни асоцијативни речник српскога језика*, Београд 2011: Службени гласник, Београдска књига.
- Драгићевић 2005 – Драгићевић, Р. „Вербалне асоцијације у семантичким истраживањима“, у Пипер, П., Драгићевић, Р., Стефановић, М. (2005), *Асоцијативни речник српскога језика*, Београд 2005: Београдска књига.
- Костић 2006 – Костић, А. *Когнитивна психологија*, Београд 2006: Завод за уџбенике.

- РСАНУ 1966 – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, том 4, Београд 1966: Институт за српскохрватски језик САНУ.
- Стефановић 2012 – Стефановић, М. *Језичка слика породице у руском и српском језику*, Нови Сад 2012: Филозофски факултет.
- Требјешанин 1992 – Требјешанин, Ж. *Представа о дејствију у српској култури*, Београд 1992: Српска књижевна задруга.
- Требјешанин 2008 – Требјешанин, Ж. Проблеми савременог истраживања веровања и обичаја из животног циклуса, у *Представа о дејствију у српској култури* (треће изд.), Београд 2008: Софос.
- Требјешанин 2012 – Требјешанин, Ж. Нова представа детета и детињства у антропологији, историји, психологији и психоанализи, *Годишњак Училијског факултета у Врању*, Врање 2012: Учитељски факултет, 195–207.
- Gerbran, Ševalije 2004 – Gerbran, A., Ševalije, Ž. *Rečniksimbola*, Novi Sad 2004: Stylos.
- Lippmann 1922 – Lippmann, W. *Public Opinion*, New York 1922: Hartcourt & Brace.
- Rot 2000 – Rot, K. *Slike u glavama*, Beograd 2000: XX vek.
- Sapir 1984 – Sapir, E. *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd 1984: Prosveta.
- Trebješaniin 2011 – Trebješaniin, Ž. *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*, Beograd 2011: Zavod za udžbenike.
- Trebješaniin 2014 – Trebješaniin, Ž. Promene u shvatanju deteta u srpskoj kulturi u poslednjih dvadeset pet godina. *Primenjena psihologija*, 4, 2014, 549–563.
- Vorf 1979 – Vorf, B. L. *Jezik, misao i stvarnost*, Beograd 1979: BIGZ.

Žarko Trebješaniin

### Child Stereotype in Serbian Language

#### Summary

The paper presents the results of the study of the dominant image of the child, how it is manifested in the linguistic awareness of young members of contemporary Serbian culture. We tested students (both genders, from five faculties of the University of Belgrade), through a questionnaire, in order to learn what they consider to be the meaning of a *typical, good, bad child, what makes children different from adults, what they consider most important*, etc. In the reconstructed stereotypical image, the typical child is a curious, mischievous and carefree being, which likes to play, which needs love, security, understanding and parental support. According to its moral nature it is good, innocent, naïve and honest. The child is the negative of the adult, it is immature, senseless, irresponsible and foolish. The *good child* is obedient, polite, and diligent, while the *bad child* is disobedient, spoiled and impolite.

*Keywords:* child, language, culture, ethnolinguistics, stereotypical image.



Бојан Јовановић

## ПОСМРТНА КАЗНА У ТРАДИЦИЈИ СРБА<sup>1</sup>

Веровање да смрћу не престаје у потпуности људски живот утицало је и на стварање различитих односа према умрлима. У зависности од тога да ли их треба наградити или казнити, покојници су и у традицији Срба имали одговарајући третман. Иако је ускраћивање уобичајених погребних и посмртних ритуала било начин кажњавања, смрт није сматрана коначном и довољном казном за осуђеног. Због онога што је починио, он се кажњавао и након смрти, тако што је његово тело било предмет понижавања или је остављано на јавном месту да се распада. Успостављањем модерног законског система кажњавања, нису престајале да постоје и дотадашње традиционалне представе о посмртном кажњавању. Њихово дуго трајање изражено је и у затворској пракси према осуђеницима.

*Кључне речи:* тело, душа, казна, смрт, гроб, обред, погреб,

Једно од основних правила и обавеза заједнице према сваком свом члану је организовање обреда са циљем превазилажења кризних периода након рођења, полног сазревања, склапања брака и смрти и потврђивање његовог новог статуса. Изостајање ових обреда или њихово неадекватно и погрешно извршавање подразумевало је ризик од нежељених последица. У том контексту се посебна пажња поклањала испраћају умрлог члана заједнице са овог и његово одвођење у други свет. Недоступност посмртних остатака постављала је питање испуњавања обредних обавеза заједнице према свом покојнику. У традицији Срба, али и у традицији других народа, ово питање је решавано подизањем другог, празног гроба као места извршења свих обредних радњи у циљу задовољења претпостављених потреба душе умрлог као услова његог потпуног преласка у други свет.

---

<sup>1</sup> Рад представља део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“, № 177022, који финансира Министарство просвете и науке републике Србије.

Иако коначни одлазак са овог света релативизује значај овоземаљских трагова, разлике између људи не укидају се њиховом смрћу. Наиме, смрт је само повод истицању постојећих овоземаљских разлика и потенцирању статусних одлика умрлих. Сходно свом дотадашњем вишем друштвеном статусу, покојник се издваја, сахрањује уз посебне почасте и на посебном месту и ожалошћује знатно шири круг чланова своје заједнице. Круг ожалошћених је показатељ посебног социјалног и духовног статуса умрлог у колективу (Јовановић 1992: 65), чијој сакралности и идентитету битно доприносе управо његови угледни покојници. Међутим, умрли необичном и неприродном смрћу доводе у питање ту сакралност, па се зато и издвајају у посебну категорију лица којима се не допушта сахрањивање на заједничком гробљу. Умрли некрштенци као чланови колектива још неуведени у заједнички култ, самоубице, настрадали од грома или дављеници који одлазе са овог света под белегом неприродне смрти, добијали су управо због неуобичајеног прекида свог живота посебан посмртни статус. Издвојени из колектива и маргинализовани, ови покојници су и сахрањивани изван заједничког гробља.

Извршавање свих овоземаљских обавеза пре одласка у други свет исказује се и могућношћу њиховог ускраћивања као вид казне због кршења одређених друштвених правила и постојећих закона. Наиме, једна од легитимних казни у класичном добу била је и ускраћивање погребна осуђенику чија је душа остајала неупокојена и осуђена на лутање (Куланж 1956: 9–10). Немати гроба, једна је од најтежих казни изражена и у народним клетвама. Речима: „Ти немао гроба ни порода“, краљ Вукашин је, како вели народни певач у песми „Урош и Мрњавчевић“, проклео свога сина Марка Краљевића (Карацић 1969: 126). Казном да буде без гроба, кривац није само осуђиван на овоземаљску, већ и на оноземаљску казну на коју је претпостављеним мукама излагана његова душа. Међутим, преображена и демонизирана душа умрлог може бити повод његовој накнадној осуди и кажњавању његових телесних остатака. Наиме, веровања у вампире и ритуална пракса створена на основу ових веровања пример су продужене комуникације са покојником чије је поновно враћање у колектив доводило у питање уобичајени живот његових чланова.

### „Убијање“ умрлог

Повратак вампира као “уквареног покојника” је последица кршења неких од животних, социјалних или ритуалних правила учињених током живота умрлог или приликом његових ритуалних припрема и

сахрањивања (Јовановић 1992: 110–112). Иако настао као последица покојничког животног греха или грешке самог колектива током обредног процеса, вампиру као демонски преображеном покојнику колектив пресуђује смртном казном (Чајкановић 1985: 255). Уништавањем његових посмртних остатака као претпоставке његове негативне активности он се коначно упокојава, а колектив се као извршилац његовог ритуалног убијања ослабађа демонске опасности. Овакав начин кажњавања покојника забрањен је још *Душановим законом* у коме се управо чланом 20 санкционише делатност врача, које тела мртвих спаљују. „И људи, који враџбинама узимају из гробова, те их спаљују, то село, које то учини, да плати вражду, а ако буде поп на то дошао, да му се узме поповство“ (*Душанов законик* 1986: 59). Наведеним чланом одређена је казна за у то време, несумњиво, постојећу праксу која је подразумевала и низ других елемената.

Иако се врачање у поменутом контексту може односити и на одређену црномагијску активност, ископавање и спаљивање умрлог је првенствено везано за посебну колективну делатност која се дуго очувала у традицији српског народа. О једном таквом случају почетком XIX века у Подибру пише и Милан Ћ. Миличевић. На вест да се неки покојник повампирио житељи овог краја одмах су позвали свештеника, спремили оштро глогово и кленово коље и почели раскопавати гроб. Читајући из књиге *Громовник*, свештеник је говорио: „Изиди нечисти душе, изиди! Заклињем те триста седамдесет пута; иди, проклети демоне, у бездан!“ Људи раскопају гроб, наложе ватру око гроба, па оним оштрим кољем пробију надувено тело умрлога, а неки гранама машу поврх ватре да не би ђаво, који се био увукао у тело мртваца, изле-тео и утекао. Кад све то учине, загрну гроб земљом и вампира, веле, нема (Милићевић, 1984: 326–327). Међутим, ритуал убијања вампира одржао се у народној традицији Срба и у наредном, двадесетом веку. О једном таквом догађају у власеничком крају у Босни 1923. године извештавају и тадашњи београдски листови, а извештај објављен у *Времени* био је и непосредан повод Чајкановићу да напише чланак о теми убијања вампира (Чајкановић 1985: 244–245). Есхумација, пробадање покојничког тела и његово спаљивање је ритуални образац посмртног кажњавања умрлог који се доследно примењивао независно од степена страха од вампира. Иако су постојали различити узроци покојничког повампирења и доживљене последице његове активности, јединственом казном убијања вампира увек је на исти начин пресуђивано у спору између њега и колектива.

### Јавно распадање тела

У ритуалном убијању, окупно кажњавање и масакрирање убијеног показује како неумерено испољавање осветничке мржње, ослобађа страх од смрти и повећава кохезију угрожене, уплашене и фрустриране групе. Строге и неумерене казне посмртну димензију показују и јавним излагањем и распадањем осуђеникових телесних остатака. Словени су примењивали овакве окупне казне према ухваћеним лоповима и разбојницима, који би били обешени за неко велико дрво са кога нису скидани ни после смрти, већ су изложени ветру и киши висили док им се тело не би потпуно распало (Kont 1989: 232, 584). Премда је за тешка убиства и убиства сродника Душановим закоником било предвиђено спаљивање, убице су кажњаване материјално и телесно (*Душанов законик* 1986: 70). Уколико би властелин убио себра кажњаван је са хиљаду перпера, али би за убиство властелина себар био кажњаван одсецањем обе руке и плаћањем триста перпера. Половину новчане казне у немањихкој Србији, добијала је оштећена страна, а половина је одлазила држави.

У време турског ропства, примењиване су окупне казне набијања на колац, ченгеле и драње коже (Ђорђевић 1984: 153–162). Праћена и посебним садистичким уживањем, сурова казна набијања на колац вршена је тако да жртва што дуже умире у најтежим мукама. Зато се и сматрало милошћу, која је зависила од могућности подмићивања целата, да неког, попут Ђакона Авакума, због његове постојаности у вери, претходно убију па тек онда изврше ову казну (Ђорђевић 1984: 160). Смрт осуђеника није чинила апсурдним његово даље кажњавање, јер је односом и према његовом мртвом телу требало јавно показати ефекат казне. Зато као тадашњи вид посмртног кажњавања постоји и јавно истицање глава убијених на колац. Неки од ових поступака су забележени у традицији Срба. Тако су одсечене турске главе биле у време Петра II Петровића Његоша уобичајени приказ пред владиним конаком на Цетињу. Изложене времену, главе су стариле, сушиле се и распадне би се откотрљале, али би на њихово упражњено место биле постављене нове, тек одсечене, свежје и кржаве (Велимировић 1921: 179).

У закону који је саставио прота Матеја Ненадовић, првом таквом правном акту након избијања Првог српског устанка, предвиђена казна за убиство је била убијање убојице, тако што би се разапео на точак. За разлику од освете која је по принципу талиона претпостављала правило да се за изгубљени живот могао узети само један живот, нови закон излази из датих ограничења тако што не сматра довољним уби-

ство убице, већ и несахрањивање његових посмртних остатата који су били изложени на точку. Ова пракса је била позната и у Србији кнеза Милоша тридесетих година прошлог века. Према извору из Државног архива, Кнежеве канцеларије, из Нахије Шабачке, за октобар 1837, под № 1743, и септембар 1838, под № 542, кнез је одобрио житељима села Штитара да убицу М. Филиповића који је готово сав иструлило скину са точка и сахране, да им се деца од овог призора не би више страшила (Ђорђевић 1909). Из молбе фамилије неког Станка Н. из Кормана из Крушевачког округа, сазнајемо да је смртна казна над њим извршена и да његово тело већ две године стоји на колу. Допустивши да се његове кости могу скинути с точка, Милош истиче да се то учини под условом њиховог сахрањивања без погребне пратње и присуства свештеника (Ђорђевић 1909). Након гушења Катанске буне против Александра Карађорђевића 1844. године, побуњеници су окупно кажњени, тада уобичајеном праксом распињања на точак (Јовановић С. 1990: 185). Наведени примери смртних казни нису биле ограничене само на усмрћивање осуђеника, већ је забрана скидања њихових на точку разапетих тела подразумевала и њихово посмртно кажњавање. Овом казном покојнику је ускраћиван погреб, али је његово, труљењу изложено тело, представљало и својеврсну казну читавој заједници чији је живот протисао поред несахрањеног покојника. Призор оваквог драконског кажњавања представљао је и својеврсно упозорење могућем починиоцу истог злочина, па је овакво кажњавање несумњиво имало и опомињујућу, превентивну улогу.

### Тамна страна затвора

Процес постепеног ублажавања и укидања ригорозних смртних казни и њихово замењивање временским казнама, створио је и институцију затвора као ограђеног, чуваног и строго контролисаног места. Лишени слободе осуђеници на временске казне били су подвргнути правилима једне тоталне институције чија је реалност почињала укидањем правила уобичајеног живота. Посебним правилима и законом регулисан је живот у затвору, у коме је и смрт била њен саставни део. Међутим, управо је смрт осуђеника отварала поље недовољно регулисаних односа из којих су исцјавала стара, традиционална правила о посмртном кажњавању.

Правне тешкоће које прате регулисање ове проблематике показују да смрт затвореника није нужно значила и прекидање, поништавање или ослобађање од временске казне која је и даље важила за његове



посмртне остатке. Наиме, осуђеник који је умро за време издржавања казне сахрањиван је на затворском гробљу и до истека временске казне његова породица није могла да добије дозволу за есхумацију и пренос његових посмртних остатака. У прилог томе говоре следећи примери.

У време присилног откупа пољопривредних производа након Другог светског рата, нове комунистичке власти су хапсиле све оне који нису могли да предају прописану количну жита. Тако је 1950. године ухапшен и прадеда Радована Влаховића из Новог Милошева, који је осуђен на седам година робије и послат у Пожаревац на издржавање казне. Одбијајући да једе, јер је сматрао да је тај хлеб отет и проклет, умро је у затвору после два месеца. Када су Радованов отац и деда отишли по прадедино тело да би га пренели кући и сахранили на сеоском гробљу, затворске власти то нису дозволиле. Забрана се заснивала на схватању да би то било противзаконито, јер је покојник од седам година робије на колико је био осуђен, одлежао само два месеца (Попов 1990: 11). Стеван Мољевић је осуђен као „народни непријатељ“ у процесу Дражи Михаиловићу, вођеном од 10. јуна до 15. јула 1946. године, на казну затвора од 20 година. На робији у Сремској Митровици је тешко оболео и умро је 15. новембра 1959. године. У затвору је издржао 13. година, а тек пошто је и осталих седам „одлежао“ под земљом, допуштено је његовој породици да му се тело пренесе и захрани на београдском гробљу (Тодоровић 1998). На гробљу Казнено поправног дома у Нишу, сахрањивани су осуђеници над којима је извршавана смртна казна, као и умрли осуђеници током издржавања казне, али њихова тела нису могла бити есхумирана и предата њиховим породицама до истека затворске казне. Умрли осуђеници сахрањивани су на затворским гробљима без посебних гробних обележја, тако да су само чланови најуже породице знали за место на коме је почивао.

Међутим, од 1956. године према новом законском акту, укидају се затворска гробља која се премештају изван затворског круга. На њима се сахрањују и умрли током издржавања затворске казне, али се њиховим родбинама дозвољава да преузму њихова тела и да их сахране на гробљима у својим местима. То важи и за осуђенике над којима је извршена смртна казна. Према некадашњем правилу, након извршења смртне казне породица осуђеног није била обавештавана о месту где је сахрањен, па је непознатим местом укопа он и посмртно кажњен. Потоњим прописима је дозвољено да се осуђени над којима је извршена смртна казна сахране на општинском гробљу, али није било допуш-

тено да то буде у породичној гробници, нити да се уобичајено обележи њихов гроб.

Иако, дакле, од овог времена умрли током издржавања казне нису више морали да остану на затворским гробљима до истека своје временске казне, за политичке затворенике, попут Стевана Мољевића, важили су стари закони. Последице њиховог важења се огледају у трајном заборау места на којима су сахрањени убијени важни политички осуђеници. Тако се више деценија након убиства вође четничког покрета, генерала Драгољуба Драже Михаиловића, и настојања нових демократских власти у Србији да се пронађе место где је сахрањен, сви покушаји остали безуспешни. Послератне комунистичке власти стрељале су без суђења многе осумничене за сарадњу са окупатором и сахрањивале на периферији градова у масовним гробницама, које су без икаквих обележја називане „пасја гробља“. Уколико је гроб место на којем се обављају не само погребни, већ и посмртни ритуали којима се успоставља комуникација са покојником, онда је уповавањем његових посмртних остатака на непознатом месту њему ускраћиван гроб и он посмртно кажњаван.

Потврђено првенствено нашим непосредним истраживањем и усменим подацима сакупљеним на простору Србије, а везаним првенствено за праксу до средине двадесетог века, појава задржавања тела умрлог осуђеника до временског истека казне на коју је осуђен, није била и законски дефинисана. Међутим, постојање неписаних правила, као својеврсног обичајног права, регулисања затворског живота и праксе казних мера показује се као важан моменат за разумевање ове појаве. Посматрано у равни правне и животне праксе, смисао и ефективност кажњавања простире се првенствено до границе утврђене смрћу. Одлазак из живота, чини фактички апсурдним сваки покушај примене законских и казних мера на појединце који више не припадају свету живих. Примењивање тих мера прелажењем природне животне границе отвара питање разлога и мотива за такав однос према већ умрлим осуђеницима. Како практични разлози за овакве поступке не постоје у непосредној животној пракси, они се налазе у реалности познатих традицијских поступака којима је регулисан однос према умрлом. Мотиве и разлоге за доследно придржавање казне и њено примењивање и на умрлог затвореника ваљало би, дакле, потражити у оној равни затворског живота који се одвија изван постојећих законских одређења, али према познатим неписаним правилима која су потврђивала дуго трајање традиционалних схватања.

## ЛИТЕРАТУРА

- Велимировић 1921: 179 – Велимировић Н., *Религија Његошева*, Цвијановић, Београд 1921.
- Душанов законик 1986 – *Душанов законик*, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд 1986.
- Ђорђевић 1909 – Ђорђевић Т. Р., *Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша*, СЕЗБ, књ. 14, Београд 1909.
- Ђорђевић 1984 – Ђорђевић Т. Р., „Неколике турске казне“, *Наш народни живот 2*, Просвета, Београд 1984.
- Јовановић 1992 – Јовановић Б., *Српска књига мртвих*, Градина, Ниш 1992.
- Јовановић С. 1990 – Јовановић С., *Уставобранитељи и њихова влада*, Сабрана дела, књ. 3, БИГЗ, Југославија публик, СКЗ, Београд 1990.
- Карацић 1969 – Карацић В. С., *Српске народне пјесме II*, Нолит, Београд 1969.
- Куланж 1956 – Куланж Ф. де, *Античка држава*, Просвета, Београд 1956.
- Милићевић 1984 – Милићевић М. Ђ., *Живот Срба сељака*, Просвета, Београд 1984.
- Попов 1990 – Попов Р., „Ко ме гурну!“, *Зора*, бр. 20, 27. јун, Београд 1990.
- Тодоровић 1998 – Тодоровић Д., „У митровачкој робијашници“, *Демократија*, 17–18, Београд 1998.
- Чајкановић 1985 – Чајкановић В., „Убијање вампира“, *О магији и религији*, Просвета, Београд 1985.
- Конт 1989 – Конт Ф., *Sloveni I*, „Filip Višnjić“, Beograd 1989.

Bojan Jovanović

### Postmortem Punishment in the Serb Tradition

#### Summary

The belief that human life does not end with death has influenced the creation of various attitudes to the dead. Depending on whether they deserved to be rewarded or punished, the deceased were treated accordingly in the Serb tradition as well. Even though the denial of the funeral and postmortem rites was a way of punishment, death was not considered a final and sufficient punishment for the condemned. They would be punished even after death, for what they had done, by their bodies being subject to desecration or left to decompose in public places. Traditional notions of postmortem punishment did not cease to exist with the establishment of the modern system of punishment. Their long duration is also expressed in the prison practices in relation to convicts.

*Keywords:* body, soul, punishment, death, grave, ritual, funeral.

Гордана Благојевић

**ВИЗАНТИЈСКО ПОЈАЊЕ И РОДНИ ИДЕНТИТЕТ  
У СРБИЈИ И ГРЧКОЈ  
(ЖЕНСКИ ГЛАС ИЗМЕЂУ БОЖАНСКЕ ИКОНОМИЈЕ<sup>1</sup>  
И ЉУДСКЕ ЕКОНОМИЈЕ)**

У фокусу интересовања ове компаративне студије налази се узајамна повезаност византијске црквене музике, родног идентитета и материјалних интереса на примеру савремене ситуације у Србији и Грчкој.<sup>2</sup> Наиме, иако у православној цркви не постоје канонске препреке да жене поју на богослужењима, примећује се велика разлика у учесталости њиховог учешћа у ове две средине. У оквиру Српске православне цркве (скраћено СПЦ) жене поју на службама и управљају хорovima равноправно са мушким колегама, у Грчкој православној цркви (скраћено ГПЦ) то није случај. Жене у Грчкој поју у манастирима или у ретким вишегласним мешовитим хорovima. У домену византијске музике поју углавном на тзв. свакодневним богослужењима и то претежно на острвима и у руралним срединама. Поставља се питање, који су фактори утицали на овако различит однос према полу у оквиру византијског појања у две православне, географски блиске помесне цркве, као што су српска и грчка. У раду се сагледава комплексан међусобан однос шире друштвене заједнице, црквених власти, колега мушког пола и световних жена-појаца.

*Кључне речи:* византијско појање, родни идентитет, жена у цркви, Српска православна црква (СПЦ), Грчка православна црква (ГПЦ), материјални интерес

---

<sup>1</sup> *Икономија* је вишезначан појам православне теологије. Потиче од грчке речи *οικονομία* (lat. *dispensatio*, домострој, промисао, управљање, руковођење). То је „план Божији о спасењу човека, остварен у Исусу Христу. Сви који сарађују у остварењу тог плана, најпре апостоли, називају се „икономима“ Божијим“. Представља једно од главних начела које православна црква употребљава у примени канонских норми. Састоји се у пастирским ставовима снисхођења: „патријарх Фотије (820–891) сматра икономију консистентном духу Православља, особито у разумним околностима и у одређеним личним случајевима, где је у питању не само опште добро Цркве него и спасење појединца“. (*Брија 1999: 195–198*)

<sup>2</sup> Овај текст је резултат рада на пројекту број 177022: *Народна култура Срба између Исиока и Заида*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Византијска црквена музика представља најстарији слој црквене музичке традиције на Балкану који се на овом простору развија у континуитету до данас. Међутим, услед различитих друштвених, политичких и економских фактора, статус ове музике и њених извођача веома се разликује, чак и у географски и културолошки релативно блиским срединама, као што су то у датом случају грчка и српска. Циљ овог истраживања је да укаже на неке проблеме у вези са родним идентитетом и богослужбеном праксом на примеру византијске црквене музике у Грчкој и Српској православној цркви данас.

Током истраживања у Грчкој приметила сам да у поређењу са Србијом, жене у много мањој мери учествују као појци<sup>3</sup> у богослужењу, посебно у урбаним срединама. Ретки су црквени хорови световних жена или солисткиње које се професионално баве појањем. Жене у Грчкој учествују у ретким вишегласним мешовитим хоровима. У домену византијске музике поју углавном на тзв. свакодневним богослужењима и то претежно на острвима и у мањим местима у унутрашњости. Током истраживања добила сам тумачење о присутности женског појања на острвима – оно је било последица честог одсуствовања од куће мушкараца, који су били поморци, тако да су неке њихове обавезе прелазиле на жене.

Ради осветљавања овог проблема, потребно је размотрити женско певање у традиционалном контексту, тј. да ли у српској и грчкој народној традицији жене певају обредне песме, затим какав је друштвени статус појаца у ове две средине, као и утицај материјалне користи од бављења овим занимањем.

Ову проблематику дужи период сагледавам *изнутрира*. Од 1993. године активно учествујем на богослужењима у београдским црквама, прво у оквиру женског византијског хора „Свети Јован Дамаскин“, а затим самостално или у оквиру других хорова – појући византијским или српским народним стилем.<sup>4</sup> У Грчкој сам од 2003. године па до данас обавила низ теренских истраживања у области етнологије и антропологије, као и византијске музикологије – активно учествујући на грчком језику на многим богослужењима и концертима.<sup>5</sup> Овај рад је

<sup>3</sup> У српској музикологији термин *појац* користи се за певача црквене православне музике који учествује на богослужењу. Овај термин иако је мушког рода, користи се и за особе женског пола које се баве овом врстом извођаштва. За црквено певање уобичајен је термин *појање* (Стефановић 1994: 23–30; Петровић 31–46).

<sup>4</sup> Стицање знања из области византијског појања започела сам у Београду у јесен 1992. године код Владимира Јовановића (дипломираног композитора из Београда) у оквиру групне наставе која се одвијала при храму Светог Александра Невског.

<sup>5</sup> Византијску музику дипломирала сам у Атини 2006. године у Школи атинске архиепископије за византијску музику «Зоодоху Пигис» (*Zoodohou Pigis* = Живоносни источник, грч.) у класи проф. Константина Ангелидиса.

настао на основу сопствених теренских истраживања у периоду од 2011. до 2014. године методом интервјуа, слободног разговора, посматрања, као и учествовања у појању.<sup>6</sup>

### Црквена музика у Србији и Грчкој

Под појмом *византијска црквена музика* или *византијско појање* подразумевам музичку традицију која је почела да се развија у периоду Византијског царства, а и данас се налази у употреби у појединим православним помесним црквама. Дакле, то је богослужбена музика која представља уметност *појања* (Χαλδαίικς 2010: 15). Назива се византијском јер се развила у оквирима Источног римског – Византијског царства. Ту спадају и композиције које су настале касније, у поствизантијском периоду, али у истом музичком стилу. За византијску црквену музику је карактеристична монофонија (једногласје) (Κωνσταντίνου 2013: 1). Најстарије познате композиције српске црквене музике забележене су неумском нотацијом у стилу византијске музичке традиције (Рајковић-Петронијевић 1978: 247). У српским крајевима, појање се најчешће преносило усменим предањем (Стефановић 1994: 24). Према етнографским записима из Шумадије, у Горњој Јасеници „по селима има старих људи, који знају певати и црквене песме које су научили честим идењем у цркву“ (Павловић 1921: 148). Осим верске, црквено појање је имало битну културну и васпитну улогу (Стефановић 1994: 26). Услед различитих друштвено-историјских околности ова врста музике није једнако присутна у савременој богослужбеној пракси у различитим православним помесним црквама.

Под утицајем западноевропске музичке културе и римокатоличке цркве, полифоно (вишегласно) појање прво се појавило у Русији и Украјини у XVI веку, а затим се проширило и на остале православне цркве. У Србији је присутно тек од средине XIX века, као последица „тежње ка приближавању савременијим уметничким токовима“ (Перковић Радак 2008: 7). У Србији су у 19. веку први вишегласни хорови који су појали у храмовима углавном били мушки, а било је и ђачких ансамбала (Перковић Радак 2008: 236). Затим су хоровање ради проширења репертоара спајале ученике и мушке ансамбле. Даворин

<sup>6</sup> Захваљујем на сарадњи свим испитаницима, посебно игуманији Филотеји из манастира *Богородица Вриулон* у Атини, учитељу византијског појања Ликургосу Ангелопулосу из Атине, проф. Ахилеасу Халдеакису, проф. Константину Карагунису из Волоса, Надин (Катарини) Вегнер из Берлина, Катарини Љубојевић, Владимиру Јовановићу и Николи Попмихајлову из Београда.

Јенко је 1863. године увео женске гласове за сопран и алт које су до тада певали дечади. То је пробудило негодовање у конзервативним круговима српског друштва средине XIX века. Отпор су посебно пружали старији грађани, јер су им такви хорови личили на римокатоличке. Уз допуштење црквених власти и у Русији су дечји гласови замењени женским осамдесетих година XIX века, заслугом Александра Андрејевича Архангелског (1846–1934). Жене су у Русији и раније певале у хорovima. Међутим, обично су стајале на месту на коме их у цркви нико није мога видети или су се „понекад чак и шишале и облачиле у мушку одећу, да би личиле на дечаке“ (Перковић Радак 2008: 237). У Грчкој се у другој половини XIX века такође оснивају први вишегласни хорови. Међутим, они представљају ређу појаву, док је византијско појање доминантно (Благојевић 2005: 163).

У српској музичкој пракси данас су присутни: једногласно византијско појање, новије српско црквено појање (понекад се назива и српско народно црквено појање) и вишегласно хорско појање (Перковић Радак 2008: 5). Током XX века у Србији у богослужбеној употреби преовладало је новије тзв. народно и хорско певање. Византијска музика, међутим, у том периоду (па све до данас) послужила је као инспирација за музичко стваралаштво у различитим жанровима (Blagojević 2012: 171–198; Blagojević 2013: 237–243). Током деведесетих година XX века у Србији долази до живљег интересовања за традицију и *прошла времена*. Оснивају се и црквени хорови (мушки и женски, манастирски и световни), који се баве извођењем византијске црквене музике на црквенословенском и српском језику (Благојевић 2005: 153–171).

### **Жена у традиционалном обредно-ритуалном певању**

Византијско појање представља врсту богослужбеног појања у православној цркви. Узимајући у обзир неједнак однос према његовим извођачицама у СПЦ и ГПЦ, потребно је да видимо какав је однос према женском певању обредних песама у Србији и Грчкој. У српској и грчкој народној традицији жене су носиоци певања у многим обредима и ритуалима животног и годишњег циклуса. То је обимна тема која захтева посебну студију, тако да ћу овде поменути само неке од обреда и ритуала у којима се жене јављају као певачице обредних песама. У оквиру обичаја животног циклуса у обе традиције посебно се истиче женска улога у обредним свадбеним песмама и у оплакивању покојника (Πολίτης 1931: 284–299; Faugiel 2000: 79–80, 294–295). У српској традицији жене су главни носиоци свадбеног певања (Јовановић 2002: 62). У годишњем

циклусу празника истиче се улога женског певања у пролећним ритуалима, посебно у обредним поворкама као што су *лазарице* (у обе средине) (Закић 2009: 144–190; Λουκάτος 1992: 263) и *краљице* (код Срба) (Јанковић 1957: 45; Зечевић 1983: 72). Ту су и песме уз обредно љуљање (Закић 2009: 133–144), које је било познато и у античкој Грчкој (Frejzer 1977: 358). Девојке су у Србији за добробит целе заједнице, по потреби, певале додолске песме за призивање кише (Јанковић 1957: 43–44; Зечевић 1983: 74).

### Црквени канони и појање

Црквена музика је у функцији богослужења православне цркве, па се на њу примењују црквена правила – канони. Потребно је да испитамо какав је однос црквених канона према учешћу жена у појању, јер по том питању постоји велика разлика у пракси појединих помесних православних цркава. Канони су прописи у православној цркви који се тичу конкретних проблема у одређеном временско-просторном контексту. Већина канона има смисла ако их сместимо у тај контекст. Наравно, постоје и они са универзалним значењем, али је увек потребна обазривост приликом њихове практичне примене.

По питању црквене музике, на помесном сабору у Лаодикији (град у Фригији, Мала Азија) одржаном у другој половини IV века (познат као Лаодикијски), у 15. каону стоји да „не треба, осим канонских појаца (псалтира), који улазе на амвон и из књиге (Псалтира) певају, неки други да певају (Псалтир) у Цркви“ (*Свешћени канони Цркве* 2005: 292). Према Зонари „оци сабора желе да се држи благопоредак (грч. εὐταξία) у Цркви“ и зато ово наређују: „да само рукопроизведени четчеви улазе са књигама на амвон“ (*Свешћени канони Цркве* 2005: 292).<sup>7</sup> Дати канон локалног сабора се не односи на жене, већ је у функцији поретка који треба да следе појци у храму ради постизања реда. Ово правило има тежину ако се стави у прави контекст, а то је да у богослужењу мора да постоји ред. За певницом треба да буду само они који знају да поју, а поседовање ове вештине није полно детерминисано. Вероватно се у том периоду у неким храмовима у Лаодикији усталила пракса хаоса за

<sup>7</sup> Реч амвон потиче од грчког глагола «αμβαίνω», пењати се. То је у православним црквама узвишени, полукружни део насупрот царских врата на који се пењу само свештеници и ђакони. Ипођакони и чтеци се не пењу на амвон. У раним вековима хришћанства амвон висине 3–4 степенице стајао је на средини храма (*Свешћени канони Цркве* 2005: 292; Велики православни богословски енциклопедијски речник 2000: 57).



време литругије и других богослужења, па су на локалном нивоу до-нели овакво правило.

Међутим, ако претпоставимо да овај канон забрањује женама да поју, поставља се питање зашто се данас само он поштује од стране једног дела грчког црквеног клира, кад је исти сабор донео низ правила која данас немају примену у пракси. Тако на пример у канону 6. стоји: „не треба допуштати јеретицима који упорни остају у јереси, да улазе у Дом Божији“ (*Свешћени канони Цркве* 2005: 290). Поставља се питање ко данас проверава туристе и друге људе у Грчкој (или у било којој другој већински православној земљи) на улазу у православни храм да ли су јеретици? Канон 24. каже да „не треба свештена лица, од презвитера до ђакона, и даље из црквеног чина до прислужника (ипођакона) или четчева или певача или заклињача или вратара или оних из реда подвижника да улазе у крчму“ (*Свешћени канони Цркве* 2005: 294). Поставља се питање колико православних свештеника и појаца никад није ушло у крчму (кафану, ресторан)? У канону 53. стоји да „не треба хришћани, кад одлазе на свадбе, да свирају и играју, него скромно вечерају или ручају, како приличи хришћанима“ (*Свешћени канони Цркве* 2005: 299). Да ли се могу замислити грчке или српске свадбе без музике и игре, и где се скромно једе? Осим тога, у грчкој традицији постоји пракса у појединим деловима Грчке да управо свештеник води коло на свадби, као на пример на острву Патмос (Σμυρνάκης 1947: 312). Према неким етнографским записима, у „стара времена“ (не каже се тачно када) у Мегари су на Велику суботу у тренутку када свештеник на служби каже „Васкрсе Бог“ (грч. Ανάστα ο Θεός) свештеници и појци играли у цркви (Σακκάς 1966:172).

Током истраживања наишла сам на схватање да је женама у Грчкој забрањено да певају у складу са речима апостола Павла, где се каже да жена у цркви треба да ћути (Свето писмо 1984: 342). Међутим, у истој посланици мало пре тога (Свето писмо 1984: 337) исти апостол каже да је за мушкарца срамота да има дугачку косу. Сведоци смо да су се данас по том питању, без пуно буке, ствари промениле, па је дуга коса од „срамоте“ постала „симбол духовности“ – носе је највиши црквени великодостојници међу којима многи митрополити, игумани, свештеници, итд. Ови примери сведоче о томе да у погледу примене црквених канона видимо „дупле мере“ и њихову употребу претежно у складу са интересима једног дела црквеног клира.

По питању неопходности *женског ћушања у цркви* и појања, потребно је подсетити да је појање врста молитве, те да женама није

зобрањено да се моле. Осим тога, женама је у православној цркви дозвољено не само да се наглас моле, већ су имале и ђаконску службу и то још од апостолских времена. У хришћанској западној Европи овај чин нестаје у VI веку, а на православном истоку је у XII веку непознат (Милаш 1896: 364–367). Служба ђаконисе у православној цркви поново се појављује у XX веку. Управо је један грчки митрополит, касније од стране Цркве признат и као светитељ - Нектарије Егински, рукоположио једну монахињу у ђаконису 1911. године (Каридојанис Фиццералд 2009: 170).

### Друштвени статус појца у Србији и Грчкој

Друштвени статус појца у СПЦ и ГПЦ веома се разликује због неједнаког положаја цркве у друштву. У Грчкој је православље државна религија, а у Србији само традиционално доминантна. То утиче на друштвени статус оних који су запослени у црквеном систему. У Србији је вишедеценијска секуларизација друштва током друге половине XX века утицала на то да се црквеном музиком бавила мања група посвећених људи (Раџићевић 2013: 166). Тек од деведесетих година XX века већи број претежно млађих људи почиње активно да се укључује у рад црквених хорова.

О положају протопсалта (главног појца) у ГПЦ доста говори и сам ентеријер. У певници је његово место уздигнуто за један степен изнад осталих, тако да привлачи пажњу свих у храму (Пено 1995: 49). У Грчкој свештена лица примају државну плату. Појци добијају материјалну надокнаду за појање која се углавном одређује посебно на нивоу сваке парохије. Већу суму новца прима протопсалт, а нешто мању доместик.<sup>8</sup> Остали појци који активно учествују на богослужењима понекад за свој труд добијају надокнаду у зависности од договора са надлежним старешином храма. Дакле, бављење црквеном музиком у грчком друштву за један слој појца је економски исплатив. Осим тога, постоје и верници који поју за певницом на свакодневним богослужењима (јутрење, вечерње, молебани, литургије које се служе радним даном и суботом) и који за свој труд не добијају материјалну надокнаду. Међу њима има доста људи који се називају *ἱρακίηχνοι ἰοῦτζι*. То су особе које нису завршиле никакву школу црквене музике, често не знају ни ноте, али су долазећи редовно, дуги низ година на богослужења, научили црквене

<sup>8</sup> У православној цркви у Грчкој сачувано је предање такозваног антифоновог певања, где се наизменично смењују десна певница (којом руководи протопсалт, тј. *ἱρῳίῳјαι*) и лева певница под управом доместика.

мелодије напамет и тако их репродукују. Ту има особа различитог образовног профила, старосне и полне структуре и друштвеног статуса. Оваквих појаца има и у српској црквеној музичкој пракси. Економска криза која је захватила Грчку посебно од 2010. године утицала је и на смањење новчане надокнаде појаца. Дакле, у Грчкој је појање друштвено призната вештина која (још увек) има одређену материјалну исплативост. У Грчкој се византијска музика изучава у бројним музичким школама (световним и црквеним, државним и приватним)<sup>9</sup>, као и на академском нивоу. Појци по завршетку школовања добијају дипломе које су признате од државе и са којима, осим практичне примене свог знања на богослужењима, могу да раде као наставници музике у државним и приватним школама (Пено 1995: 48).

Са друге стране, у српској појачкој пракси углавном су плаћени руководиоци вишегласних хорова, независно од пола. Међутим, осим што примају просечно три до четири пута мање новчане надокнаде, они су неупоредиво ангажованији, јер њихов рад подразумева и одржавање редовних проба хора и педагошки рад са певачима. Појци који певају за певницом (независно од пола) ређе добијају новчану надокнаду и она је више симболична. Међутим, и у српској пракси тзв. *јомоћници свешћеника* су по правилу мушкарци. То су особе које прате свештена лица и поју, како у храму тако и на активностима ван њега (на гробљу, по кућама приликом *свећења водиче*, резања колача и сл). Том приликом за своје појачке услуге од верника добијају материјалну надокнаду чија висина најчешће није утврђена. Поставила сам питање једном броју српских свешћеника и теолога зашто особе женског пола немају улогу помоћника свешћеника. Најчешћи одговор је да се помоћници свешћеника спремају за свешћенички позив (мада има и оних који се годинама баве овим послом и не постају свешћеници). Осим тога, неки сматрају да би појављивање са особом женског пола можда код људи изазвало *саблазан* и мисли о могућој *сјорној вези* између свешћеника и његове евентуалне помоћнице. Са друге стране, уколико је неко склон таквој врсти подозрења, може га имати и у вези са особама истог пола. Још се и апостол Павле питао зашто нема право „сестру жену са собом водити, као и остали апостоли, и браћа Господња, и Кифа?“ (Свето писмо 1984: 333).

По питању црквеног појања, у српској средини оно се изучава претежно у богословијама и на теолошким факултетима. На Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу постоји изборни предмет *Православна хорска музика*.

<sup>9</sup> Неке од ових школа називају се и *одеони* (грч. *οδείο*).

## Жене и црквено појање у Грчкој

Досадашња истраживања су показала да су у Византији постојале жене појци и химнографи. Међутим, у литератури ове улоге често нису најпрецизније раздвојене, као што је то случај са најпознатијом химнографкињом из IX века, Касијаном (Tillyard 1911: 420–485; Touliatos-Banker 1982: 687–712; Touliatos-Banker 1984: 62–80; 1993: 111–123; Touliatos 1996; Touliatos 1996: 1–24; Τουλλάτου 2002: 3–19; Χαλδαϊάκς 2010: 279–317). Ипак, већина композитора црквене византијске и поствизантијске музике су мушкарци. Грчки музиколог Ахилеас Халдеакис наводи само две композиторке византијске црквене музике (Χαλδαϊάκς 2010: 279–290).

У Грчкој се активно учешће жена као појаца у богослужењу разликује у зависности од места и начина живота, тј. у зависности од тога да ли је реч о руралној или урбаној средини и да ли су у питању монахиње или мирјанке (световне жене).<sup>10</sup> Поставља се питање на основу ког критеријума се одређује када и шта је женама дозвољено да поју.

У мањим местима, у селима и на острвима жене су присутније у певницама. Жене по правилу певају на богослужењима у женским манастирима. У неким обитељима заједно са монахињама певају и мирјанке. Тако на пример световне жене поју у манастиру *Богородица Вриулон* (грч. Παναγία των Βρουύλων) на Тргу Америке (грч. Πλατεία Αμερικής) у Атини. У парохијским црквама женама је дозвољено да понекад поју, углавном на богослужењима која се обављају преко недеље и суботом, док је недељни дан претежно резервисан за мушке колеге. Жене поју на службама које имају везе са култом Богородице, као на пример *Молбени канон Пресветејој Богородици* или на Велики петак – *Христово ојело*. Ово може да се доведе у везу са женама које у традиционалној култури певају тужбалице и оплакују покојнике. Појање на Велики петак представља врсту женског саосећања са тугом Богородице. Према Е. Ј. Халанд идентитет и статус жене у традиционалном грчком друштву припада домену тзв. „женских вредности“ где она у првом реду убраја рађање деце и бригу о породици. У том контексту култ Богородице као Божије мајке има кључну улогу (Håland 2009: 103). У грчком традиционалном концепту породичног живота жене имају централну улогу у ритуалним радњама у циљу обезбеђивања породичног здравља (молитве за исцељење и заштиту) (Håland 2009: 104).

<sup>10</sup> Под појмом мирјанка/мирјанин подразумева се православни верник који живи у свету, тј. неко ко није монахиња/монах.

Током истраживања у Грчкој наилазила сам на став да су људи *навикли на мушке гласове*, па им је чудно да чују жену у цркви. Међутим, моје искуство као и искуство неких Гркиња појаца је у потпуној супротности са овом изјавом. Жене које представљају већину верног народа у цркви, радују се када, како кажу, „виде жену у певници и чују глас који изражава и њихову природу“.

Једна Гркиња - појац ми је у интервјуу рекла: „волим да повремено појем заједно са другим женама у једној парохији у којој је то веома уобичајено. Те жене немају неко посебно музичко образовање. Углавном су то мајке, и то мајке више деце. Оне немају времена да се посвете музици, али имају другачији етос, став према богослужењу у односу на мушкарце. За њих је на првом месту света тајна која се у том тренутку одиграва, не разговарају за време богослужења. Супротно томе, већ дуго година сведок сам гунђања појаца, десног или левог, и то за време службе! Имају пуно знања, па се жале један на другог, те не ваља ритам, те онај други не зна поредак службе. Као да нису свесни онога што се дешава у храму, док се баве музиколошким проблемима.“ Када је за певницом присутан мушкарац, жене поју поред певнице, прилагођавајући се често неодговарајућој, веома високој интонацији, како би се уклопиле са мушким гласом. То углавном не оставља најбољи звучни естетски утисак.

Широм Грчке жене студирају византијску црквену музику у различитим музичким школама (Пено 1995: 48). Изучавање византијске музике започиње у различитим узрастима. Кћери свештеника и појаца уче да поју на службама од најранијег узраста. Један број жена започиње бављење византијском музиком у старијем животном добу. Питала сам жене које се школују у области појачке уметности, који је био мотив да започну да се тиме баве и зашто се баве овом врстом музике коју не могу да примене у пракси. Одговор је да желе да се баве музикологијом и да им је ова врста знања потребна из теоретских разлога. На питање да ли намеравају да примене и практично своје знање, одговор је углавном био смех или дубок уздах.

Током XIX века па до данас многи познати учитељи византијског појања у Грчкој имали су ученице које су певале у њиховим хорovima (унисоно са мушким гласовима). Понекад се издвајају и у посебан хор, посебно ради потреба јавног наступа на концертима или снимања компакт диска.

У Волосу је женски хор основан на иницијативу учитеља византијске музике Константина Карагуниса на Божић 2012. године. Диригенткиња је његова ученица Севи Мазера-Мамали. Повод за окупљање хора било

је учешће на богојављенском концерту ради извођења композиција професора Григорија Статиса. Хор је у почетку имао 15 чланица, а сада их је око 30. Према Кагарунису, жене у Волосу већ деценијама уче византијску музику у одеонима. Осамдесетих година XX века кад је он био студент на одеку за византијску музику имао је и колегинице. У Волосу су већ постојале старије жене које су званично појале у цркви. Он лично има преко 50 ученица које су дипломирале, али на жалост не поју у цркви. Каже да су у Грчкој жене у певници *ἵομало ἱθαбу*.

У Грчкој су у оквиру византијског појања ретке признате солисткиње, а један од изузетака представља Нектарија Карантзи (грч. Νεκταρία Καραντζή) која поред појачких активности у различитим храмовима, предаје византијску музику у музичким школама, има богату концертну активност и дискографију. У Грчкој је сматрају првом световном женом званичним појцем.<sup>11</sup>

Лепота византијског појања привукла је на студије у Грчку и један број жена из иностранства, а неке су тим путем примиле православље. Тако је на пример Надин Вегнер (Nadine Wegner), по националној припадности Немеца<sup>12</sup>, привучена лепотом византијског појања одлучила да постане православна хришћанка (крштено православно име Катарина). Од 1999. године певала је у хору у ГПЦ у Берлину. Са пуно ентузијазма започела је студије византијске музике 2004. године у класи чувеног професора Ликургоса Ангелопулоса и дипломирала је 2011. године у Атинском одеону. Према њеном казивању, на „извору византијског појања“ у атинским црквама наишла је на другачију атмосферу него у берлинској заједници, јер није мога да примени своје знање на богослужењима.

<sup>11</sup> Нектарија Карантзи је рођена је 1978. године у Лаконији. Завршила је са највишим оценама Школу византијске музике митрополије у Пиреју, појац је у различитим храмовима, између којих у св. Параскеви Малакасијас, Преображења у Милеси Оропос, Богородице "Ρόδον το Αμάραντον" у Калиполију Пиреј. Учествовала је у снимању пет компакт дискова које је објавио манастир Преображења Господњег ("*Ἰησοῦ Γλυκῶτατε*" (1993), "*Ἰμνήσωμεν πάντες θεοπρεπῶς*" (1996), "*Ευλογητός ο Θεός*" (1998), "*Προκαθάρσωμεν εαυτούς*" (2001), "*Μικρός Παρακλητικός Κανόνας*". Учествовала је на многим концертима. Сарађивала је са чувеним певачем грчких народних песама Хронисом Аидонидисом (Χρόνης Αἰδωνίδης) на концертима византијске и традиционалне народне музике. Предавала је византијску музику при храму Свете Параскеве Малакасијас (1999–2000), у атинском Централном одеону ("*Κεντρικό Ωδεῖο*" Αθηνών), као и у одеону Атина (Ωδεῖο "Αθηνά"). Осим тога, Карантзи је дипломирала Правни факултет на Аристотеловом универзитету у Солуну, магистрирала је криминалистику на Атинском универзитету на коме тренутно припрема и докторат из ове области. <http://nektariakarantzi.wix.com/nektaria/>

<sup>12</sup> Рођена у Берлину 1980. године.

У самој ГПЦ постоји разлика у односу према женама у матици и дијаспори. Жене у дијаспори певају и то као професионални појци. Примера ради Џесика Сачи-Пилалис (енгл. Jessica Suchy-Pilalis) је стручњак у области историје, теорије и праксе византијске музике.<sup>13</sup> Осим тога, она је харфисткиња, композитор и музички педагог. Произведена је у нижи степен расофора (почасни назив за носиоца црквене одоре) и пострижена је као чтец, поставши 1984. године прва плаћена и званично наречена жена-псалт (појац или кантор) у ГПЦ Северне и Јужне Америке, добивши позицију протопсалта у храму Свете Тројице у ГПЦ у Индианаполису.<sup>14</sup>

### Жене и црквено појање у Србији

Жене у СПЦ поју у оквиру свих постојећих стилова црквене музике, било као солисткиње у певницама, у оквиру женских хорова или мешовитих где су често и хороваође. У области византијског појања прва позната Српкиња која се школовала у Грчкој је Катарина Љубојевић.<sup>15</sup> Први пут је чула византијско појање 1984. године приликом двонедељног боравка на острву Патмос. Затим је у истом манастиру боравила месец дана за време божићних празника. Каже да ју је очарао глас и начин певања грчке монахиње Христонимфи која је сад игуманија у поменутом манастиру. У периоду од 1984. до 1987. године боравила је у више наврата у различитим манастирима широм Грчке учећи појање. Студирала је византијско појање у Атинском одеону у периоду 1987–1989. године код професора Перистериса и Кузинопулоса. Са њом су у школи тада биле и две Гркиње које су се спремале за монашки живот у манастиру. Каже да је чуђење било обострано. Грци су били изненађени да једна девојка, и то странкиња, учи појање само из љубави према богослужењу, а не жели да се замонаши. По повратку у Србију певала је у манастиру Ваведење у Београду, окупивши мањи женски хор. Њеним ученицама је требало пола године до годину дана да савладају симиографију – нотацију византијске музике. Осим у поменутом манастиру певале су по позиву и у другим

<sup>13</sup> Џесика Сачи Пилалис је рођена 1954. године у Милвокију (Висконсин, САД). Византијску музику је учила у Православној богословској школи Часног Крста (Holy Cross Greek Orthodox Theological Seminary) у САД. Дипломирала је византијску музику у Солуну са звањем јеропсалта (свештенопојца). „Dr. Jessica Suchy-Pilalis, Research Specialties: Byzantine Chant”. Retrieved 9 February 2014. [http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine\\_music.html](http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine_music.html)

<sup>14</sup> „Dr. Jessica Suchy-Pilalis, Research Specialties: Byzantine Chant”. Retrieved 9 February 2014. [http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine\\_music.html](http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine_music.html)

<sup>15</sup> Девојачко презиме Пупезин, рођена 1965. године у Београду.

храмовима у разним епархијама СПЦ. Осим појачке и наставне активности, прилагодила је богослужбеним текстовима на српском и црквенословенском језику низ изворних византијских мелодија, које су ушле у општу употребу широм СПЦ.<sup>16</sup>

У Београду је 1993. године основан црквени православни хор *Свети Јован Дамаскин*. Хор је учествовао на богослужењима при храму Свети Александар Невски током последње деценије XX века и у цркви Светих апостола Петра и Павла у континуитету до данас. У првом периоду хор се састојао из две групе певача (мушка и женска певница), које су на богослужењу антифоно појале. Хористи су научили савремену немску нотацију од Владимира Јовановића, по образовању композитора, који је водио пробе оба хора и дириговао мушком певницом (Благојевић 2005: 165; Јовановић 2012: 7). Женски хор је објавио два аудио издања.<sup>17</sup> Женски хор *Свети Касијана* основала је 1997. године Весна (Сара) Пено.<sup>18</sup> Хор је учествовао на богослужењима у периоду од 1998. до 2001. године у београдским црквама Светог Јована Владимира и Вазнесења Господњег (Жарково) (Благојевић 2005: 166). Хор је објавио један компакт диск.<sup>19</sup> Српски византијски хор *Мојсије Пејровић* основан је 1996. године у Београду, при капели Светог Јована Богослова на Теолошком факултету. Његов оснивач и руководилац Никола Попмихајлов каже да се хор бави изучавањем и извођењем аутентичне православне црквене музике на црквенословенском и грчком језику (Благојевић 2005: 166). Хор је издао касету.<sup>20</sup> Од 2012. године овај хор је постао мешовит, те женски гласови певају унисоно са мушким.

Осим поменутих хорова са дискографијом од краја XX века до данас постојали су и постоје и други женски византијски хорови и мањи састави без објављених издања (нпр. хор *Свети Јован Шангајски* из Крушевца, женска певница при капели Светог Јована Златоустог у Студентском граду у Београду, итд.). Образовни и професионални профил чланица ових хорова је веома разноврсан. Ту има филолога, иконописаца, архитеката, теолога, математичара, музичара,

<sup>16</sup> Као на пример 22. псалм *Господ је њасишр мој* и 135. псалм *Славиие Бога*, објављени у оквиру аудио издања *Појтие Богу нашему, њојтие* (Нови Сад 1997).

<sup>17</sup> Касета: *Радуј се Богомаиши Пречисџа Пренейорочна лесџвице небеска* (Београд 1998); компакт диск и касета: *Певајтие Господу њесму нову – њсалми Давидови* (Београд, 2002).

<sup>18</sup> Научни сарадник у Музиколошком институту САНУ.

<sup>19</sup> *Из хиландарске њојачке ризнице – Викенџије Хиландарац* (Нови Сад, 2003).

<sup>20</sup> *Снимак концерџа у новосадској синагоги* (Београд 2000); *Ангел белого города* (Москва 2005); *Великојосџиине концерџи* (Санкт Петербург 2011); *Лџџурџија св. Јована Златџоусџа* (Београд 2011).



етнолога, музиколога итд. Поменути хорови су више пута учествовали на концертима и богослужењима широм Србије, а и у иностранству. Поједине хористкиње одлазиле су на позив надлежних црквених власти ван својих, у друге епархије СПЦ и тамо држале часове појања монаштву и мирјанима. Примера ради, чланице хора *Свети Јован Дамаскин* држале су часове у више наврата, почевши од деведесетих година XX века, у женским манастирима широм црногорско-приморске митрополије (нпр. Ждребаоник, Бања, Пипери) (Благојевић 2005: 166). Овде запажамо занимљиву појаву да се византијско црквено појање ширило из света ка манастирима, тј. да су мирјанке биле учитељице монахињама, иако су обично манастири били чувари и преносиоци појачког умећа. Потребно је напоменути да су и у српском случају рађање деце и њихов одгој утицали на смањење учествовања у појању већине хористкиња.

### Закључак

Ово истраживање је указало на феномен неједнаког односа једног дела црквеног клира према људима који се баве византијским појањем у зависности од њихове полне припадности у Србији и Грчкој. У случају када на богослужењима учествује вишегласни мешовити мушко-женски хор ове искључивости нема. У стварању овог феномена веома битну улогу имају локалне народне традиције као и друштвени статус и материјална добит коју доноси професионално бављење византијским појањем. У оквиру традиционалне културе жене су носиоци обредних песама у обе посматране средине. Са примањем хришћанства доминантни носиоци званичног култа постају мушкарци.

У Србији су жене почеле активно да учествују у богослужењу као појци пре 150 година, захваљујући учешћу у вишегласним хоровима. Иако не постоји канонска забрана да жене поју у цркви, ипак један део црквеног клира у Грчкој не охрабрује или не дозвољава чак музички образованим женама са дипломом свештенопојца да се тиме баве. Треба поменути да и у Србији постоје свештеници који у погледу појања дају предност појцима мушког пола, али су то више изузеци.

Свештеник, старешина цркве, носилац је власти у свакој посебној парохији и он је тај који одлучује ког пола ће бити појци или којим стилем ће се појати у цркви којом управља. На доношење ове (и других) одлука утичу много и различити фактори. Веома је битна улога образовног нивоа, као и културно наслеђе које сваки свештеник доноси из места свог порекла у место службовања. Треба имати на уму да

свештеници често служе далеко од места у коме су рођени. У том смислу постоји разлика у односу према женама које (би да) поју у цркви у зависности да ли је у некој атинској цркви свештеник пореклом са неког острва где су и његова баба и мајка певале у храму или је из неке средине где није постојао такав обичај.

Са друге стране, у грчкој средини постоје мушкарци појци који не гледају благонаклоно своје колегинице. У већим градовима, посебно у Атини и у Солуну, појац у парохији ужива поштовање и прима плату. Поред духовне, постоји и материјална корист. У циљу спречавања „женске конкуренције“ прибегава се селективној примени локалних канона. Међутим, због недостатка мотивације и саме жене не показују пуно решености да се у потпуности посвете појачкој уметности, јер ова активност подразумева одговорност и посвећеност. У Србији независно од пола, људи поју из ентузијазма, веома ретко за то добијајући материјалну надокнаду. Могло би се претпоставити да је на разлику у учешћу жена као појаца и (не)плаћеност за њихов труд утицала општа (не)еманципација жена у ове две средине. Међутим, глобално процес модернизације и еманципације прво је захватао урбане средине (Parić 1980: 27; Прелић 1993: 82; Павићевић 1999: 73–94; Pavićević 2013: 168). Овде имамо супротну ситуацију, а то је да у грчким селима и на острвима жене поју од давнина као органски део својих заједница.

Бављење византијским појањем код једног дела жена утиче на њихов однос према породици и ствара расцеп између потребе за остваривањем на уметничком и породичном плану. Наиме, неке од грчких испитаница кажу да немају жељу да се замонаше, али ни да се удају, јер „са стварањем породице треба да престану да се баве музиком“. У женском византијском хору „Свети Јован Дамаскин“ већина чланица су удате жене, многе имају децу која несметано улазе у певницу (независно од пола).

У прилог томе да по божанској икономији у појању православног богослужења има места за све вернике говоре и речи Светог Јована Златоустог: „Псалми које изводимо уједињују све гласове у један, и песме се уздижу хармонично у заједници. Млади и стари, богати и сиромашни, жене и мушкарци, робови и слободни, сви смо изградили једну мелодију заједно“.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> "Ἰδοὺ γὰρ ὁ ψαλμὸς ἐπεισελθὼν τὰς διαφόρους ἐκέρασε φωνὰς, καὶ μίαν παναρμόνιον ᾠδὴν ἀνενεχθῆναι παρεσκεύασε, καὶ νέοι καὶ γέροντες, καὶ πλούσιοι καὶ πένητες, καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες, καὶ δούλοι καὶ ἐλεύθεροι μίαν τινὰ μελωδίαν ἀνηνέγκαμεν ἅπαντες". PG 63, 486.

## ЛИТЕРАТУРА

- Благојевић 2005 – Благојевић Г., О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века (или како је Стеван Мокрањац постао *сџарџи* и *срџски* композитор од Стефана Србина), *Гласник Еџнографског инсџиџуџа САНУ* LIII, Београд 2005, 153–170.
- Брија 1999 – Брија, протојереј др Јован. *Речник џравославне џеологије*, Београд 1999.
- Велики џравославни богословски енциклоџедијски речник*. Том I. Православна реч. Нови Сад 2000.
- Закић 2009 – Закић, М., *Обредне џесме зимског џолугођа*. *Сисџем звучних знакова у џрадиџији југоисџочне Србије*, Етномузиколошке студије – дисертације. Свеска 1–2009. ФМУ. Београд 2009.
- Зечевић 1983 – Зечевић, С., Српске народне игре – порекло и развој. Београд 1983.
- Јанковић 1957 – Јанковић Љ. и Д., *Прилог џроучавању осџаџака орских обредних игара у Југославији*, Посебна издања САНУ CCLXXI. Етнографски институт 8, Београд 1957.
- Јовановић 2002 – Јовановић Ј., *Сџаринске свадбене џесме и обичаји у Горњој Јасеници (у Шумадији)*, Музиколошки институт САНУ, Београд 2002.
- Јовановић 2012 – Јовановић Ј., Идентитети изражени кроз актуелизацију свирања и градње кавала у Србији 90-тих година XX века. *Музичке џправе Балкана: еџномузиколошке џерсџекџиве*. (ур.) Д. Деспић, Ј. Јовановић, Д. Лајић-Михајловић, Научни скупови САНУ CXLLII. Одељење ликовне и музичке уметности књ. 8. Музиколошки институт САНУ. Електронски оптички диск. Београд 2012, 1–27.
- Каридојанис 2009 – Каридојанис Фиццералд К., *Ђаконисе у Православној цркви: џозване на свейосџи и служење*, Крагујевац 2009.
- Милаш 1896 – Милаш Н., *Правила џравославне цркве с џумачењима*, Нови Сад 1896.
- Павићевић 1999 – Павићевић А., Жене и њихова моћ у друштву – проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога, *Гласник Еџнографског инсџиџуџа САНУ* XLVIII, Београд 1999, 73–94.
- Павловић 1921 – Павловић Ј., Живот и обичаји народни у Крагујевачкој јасеници у Шумадији, *Срџски еџнографски зборник* 22, Живот и обичаји народни, књ. 12, Београд 1921.
- Пено 1995 – Пено В., Појачка пракса у грчкој православној цркви данас, *Зборник Маџице срџске за сценске уметносџи и музику*, 16–17. Нови Сад 1995, 41–51.
- Перковић Радак 2008 – Перковић Радак И., *Од анђеоског џојања до хорске уметносџи*. *Срџска хорска црквена музика у џериоду романџизма (до 1914. године)*, ФМУ, Музиколошке студије – дисертације, свеска 1/2008, Београд 2008.
- Петровић 1994 – Петровић Д., Српско црквено појање као предмет музиколошких истраживања, *Зборник Маџице срџске за сценске уметносџи и музику* 15, Нови Сад 1994, 31–46.
- Прелић 1993 – Прелић М., Мир-јам одговара читаоцима, ГЕИ САНУ XLII, Београд 1993.

- Рајковић-Петронијевић – Рајковић-Петронијевић Љ., Стара српска музика у периоду од IX до XV века, *Теолошки погледи*, година XI, бр. 4, Београд 1978.
- Свето писмо 1984 – *Свето писмо. Нови Завјет Господа нашег Исуса Христа*. Издавач: Свети архијерејски синод Српске православне цркве. Београд 1984.
- Свети канони – *Светишени канони Цркве*, превод са грчког и словенског епископа Атанасије, Београд 2005.
- Стефановић 1994 – Стефановић Д., Црквено појање и црквена музика, *Зборник Мајнице српске за сценске уметносци и музику* 15, Нови Сад 1994, 23–30.
- Blagojević G., Byzantium as a Symbol and Inspiration for the Contemporary Musical Creativity in Serbia at the end of the second and the beginning of the third millennium, *Духовна култура и религиозности некад и данас – различити контексти и традиције*, (прир.) Ивица Тодоровић и Гордана Благојевић. Београд 2012, 171–198.
- Blagojević G., Byzantine music as a driving force of music creativity in Belgrade today, *Greece as an Intercultural Pole of Musical Thought and Creativity*, (Ed.) Evi Nika-Sampson, Giorgos Sakallieros, Maria Alexandru, Giorgos Kitsos, Emmanouil Giannopoulos. Thessaloniki 2013, 237–243.
- Frejzer Dž. Dž., *Zlatna grana*, 1, Beograd, BIGZ, 1977.
- Håland E. J., 15 August on the Aegean Island of Tinos, *Гласник Етнографског института упућа САНУ* LVII (2), Београд 2009, 95–110.
- Pavićević A., Nova Evina pobuna „Žensko pitanje“ i transformacija braka i porodice u Srbiji tokom druge polovine 20. veka, *Istorija 20. veka, Časopis instituta za savremenu istoriju*. Br. 2 godina XXXI. Beograd 2013, 165–181.
- Papić Ž., *Sociologija i feminizam*, Beograd 1980.
- Tillyard H.W., A musical study of the Hymns of Casia, *Byzantinische Zeitschrift* 20 (1911), 420–485.
- Touliatos-Banker D., Medieval Women Composers in Byzantium and the West, *Musica Antiqua. VI. Acta Scientifica*, Bydgoszcz 1982, 687–712.
- Touliatos-Banker D., Women Composers of Medieval Byzantine Chant, *College Music Symposium. Journal of the College Music Society* 24.1 (1984), 62–80.
- Touliatos-Banker D., The Traditional Role of Greek Woman in Music from Antiquity to the End of the Byzantine Empire, *Rediscovering the Muses. Women's Musical Traditions*, Boston 1993, 111–123&250–253.
- Touliatos D., *Kassia. Six Stichera*, Hildegard Publishing Company 1996.
- Touliatos D., Kassia (ca. 810-between 843 and 867), *Women Composers. Music Through the Ages. 1. Composers Born Before 1599*, New York 1996, 1–24.
- Κωνσταντίνου Γ. Ν., *Θεωρία και πράξη της Εκκλησιαστικής μουσικής*, ΣΤ' έκδοση, Ι.Μ. Βατοπαιδίου, 'Αγιον Όρος, 2013.
- Πολίτης Ν. Γ., *Λαογραφικά σύμμεικτα*, Τόμος Γ'. Ακαδημία Αθηνών. Δημοσιεύματα λαογραφικού αρχε΄θου αρ. 6. Εν Αθήναις 1931.
- Σακκάς Δ., *Κοινωνιογράφημα Μεγάρων*, Αθήνα 1966.
- Σμυρνάκης Γ., *Ο γάμος εις την Πάτμον*, Δωδεκανησιακή Επιθεώρησις 8, Αθήναι 1947.
- Τουλιάτου Ντ., Ο παραδοσιακός ρόλος των Ελληνίδων γυναικών στη μουσική από την αρχαιότητα έως το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, *Μουσικός Λόγος* 4 (2002), 3–19.

- Fauriel C., *Ελληνικά Δημοτικά τραγούδια*. 2<sup>η</sup> έκδοση. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο 2000.
- Χαλδαιάκς Α. Γ., *Βυζαντινομουσικολογικά 1*, Εκδοτικός οργανισμός Π. Κυριακίδη, Αθήνα 2010.

### Интернет странице

<http://nektariakarantzi.wix.com/nektaria/>

„Dr. Jessica Suchy-Pilalis, Research Specialties: Byzantine Chant”. Retrieved 9 February 2014. [http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine\\_music.html](http://www2.potsdam.edu/suchyjr/byzantine_music.html)

Gordana Blagojević

**Byzantine Chanting and Gender Identity.  
Comparative Study of Contemporary Circumstances in Serbia and Greece:  
Female Voice between divine Oiconomia and human Economy**

#### Summary

This comparative study focuses on correlation between Byzantine church music, gender identity and material interest, using the example of contemporary circumstances in Serbia and Greece. Namely, although in the Orthodox Church there are no canonical impediments keeping women out of singing at the church service, one can notice a big difference in the frequency of their participation in these two environments. While women within the Serbian Orthodox Church (SOC) chant at the services and manage the choirs just as their male colleagues, in the Greek Orthodox Church (GOC) that is not the case. Women in Greece sing in the monasteries or in rare polyphonic mixed choirs. In the field of Byzantine chanting they sing mostly at so-called everyday services, predominantly on the islands and in rural areas. This raises the question which factors influenced such a different attitude towards gender within Byzantine chanting in two geographically close Orthodox autocephalous churches, Serbian and Greek. The paper looks at the complex interrelationship between the wider community, church authorities, male colleagues and secular female chanters..

*Keywords:* Byzantine chant, gender identity, female in church, Serbian Orthodox Church (SOC), Greek Orthodox Church (GOC), material interest.

## ПРИЛОГ

БИБЛИОГРАФИЈЕ НАУЧНИХ И СТРУЧНИХ РАДОВА  
САРАДНИКА НА ПРОЈЕКТУ „НАРОДНА КУЛТУРА СРБА  
ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА“ ЗА ПЕРИОД 2011–2014



Љубинко Раденковић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011–2014)

### Приређена дела

1. *Заједеничко у словенском фолклору: зборник радова*/уредник Љубинко Раденковић – Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. Посебна издања, књ. 117, – 435 стр.
2. *Народна култура Срба између Истока и Запада* / уредник Љубинко Раденковић – Београд: Балканолошки институт САНУ, 2014. Посебна издања, књ. 127, – 188 стр.

### Студије, чланци, рецензије

2011.

3. *Об одном иранизме на Балканах: пери „фея“* //Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию А. Ф. Журавлева, Институт славяноведения РАН, „Индрик“, Москва 2011, 318–325.
4. *Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян* // Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11, Институт славяноведения РАН, Москва 2011, 94–99.
5. *Мороз Б. А. Святые Русского Севера: народная агиография*. М. 2009 (рец.) // Вестник Томского государственного университета: Филология 2 (14), Томск, 2011, 153–155.
6. *Никиџа Иљич Толстој – знаменити слависти, грађанин Србије и Русије. Никита Иљич Толстой – знаменитый славист, гражданин и Сербии и России* //Српско-руски круг: Књижевно уметнички алманах 2010/2011. Српско-руски круг: Литературно-художественный альманах, 2010/2011, Редактор Андрей Базилевский, Москва – Београд 2010, 236–243.
7. *Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле (Oral Tradition about Determining the Fate – Slavic Parallels)* // Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић, Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд 2011, 511–534.

---

<sup>1</sup> Др Љубинко Раденковић, филолог, научни саветник Балканолошког института САНУ, редовни професор Универзитета у Београду (e-mail: rljubink@eunet.rs). Поруна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com)



8. *Tiġo између реалности и фолклора* (Tito between Reality and Folklore)// Књижевна историја XLIII/143–144, Београд, 2011, 317–331.
  9. *Demoni mletačkog duġda* (Demons of the Venetian Doge) //Venecija i slovenske knjiġevnosti. Priredili D. Ajadaċić, P. Lazarević Di Đakomo, „SlovoSlavia“, Beograd, 2011, 61–66.
  10. *Словенска азбука светиог Јеронима и осћале древне ћриче* //Политика CVIII, бр. 35137, од 03. IX 2011. Додатак: култура, уметност, наука, 2–3 (заједно са Р. Радићем).
  11. *Сравнительное изучение славянского фольклора (на материале демонологических преданий)* // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов, т. 2, Москва 2011, 64–75.
  12. *Чужие парни на вечеринке: севернорусские и южнославянские параллели одного фольклорного сюжета* // Рябининские чтения–2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера, Петрозаводск 2011, 371–374.
  13. *Зао час у веровању словенских народа* („Неровен“, „лих час“ в поверьях славянских народов)// Studia mythologica Slavica XIV, Ljubljana-Udine, 2011, 213–218.
  14. *О громком/звичном голосе в былинах. (Некоторые славяно-румынские параллели)* // Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова, СПб. Дмитрий Буланин, 2011, 76–84.
  - 15–20. *Српска енциклопедија*, САНУ, Матица српска, т. I/2, Завод за издавање уџбеника, Београд 2011. Одреднице: *Биљке*, 160–161; *Бог*, 239–240; *Богородица*, 268–270; *Боје*, 312–313; *Босиљак*, 401; *Буква*, 646; *Буњиштије*, 676.
  21. *Опасные места в славянской народной демонологии* // Славянский и балканский фольклор, Вып. 11: Виноградье / Отв. ред. А. В. Гура, Институт славяноведения РАН, Москва 2011, 73–88.
  22. *Известен ли южным славянам леший?* //Живая старина 4(72), Москва, 2011, 34–37.
  23. *Tito jako bohater mityczny* //Komunistyczni bohaterowie, t. I. Tradycja, kult, rytuał. Red. M. Boguslawskiej i dr., Wydzał Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo Libris, Warszawa-Kraków 2011, 125–138.
  24. *Српски народни календар* // Даница за 2012, Вукова задужбина, Београд 2011, 35–43.
  25. *О једном ошћисловенском фолклорном мотиву: јагње на путу у демолошким ћредањима* (Об одном общеславянском фольклорном мотиве: *барашек/козленок на дороге в быличках*)// Језик, књижевност, култура: Новици Петковићу у част. Зборник радова, Институт за књижевност и уметност – Филолошки факултет, Београду 2011, 365–377.
  26. *Демонићне весілля в народних переказах: слов'янські паралелі* // Сучасна зарубіжна етнологія: антологія, У 2 т. Т. 2 / Голов. ред. Г. Скрипник, НАНУ України, ІМФЕ ім М. Т. Рильського, Київ 2011, 287–293.
  27. *Анегдоше о Тићу и његовим савременицима* (Tito and his Associates in anecdotes) // Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима за школску 2010/2011. годину. Посвећено успомени на проф. др Радмилу Пешић, т. VI, Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд 2011, 255–264.
- 2012.
28. *Символика чисел в народной магии южных славян*//Числа в системе культуры, сост. М. В. Ахметова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва 2012, 56–84.

29. *Усни наративи про државних діячів: сучасні моделі традиційних сюжетів*// Слов'янський світ, вип. 10, ІМФЕ ім М. Т. Рильського НАНУ України, Київ 2012, 162–174.
  30. *Кућна змија у веровању и предању словенских народа* (The domestic Snake in the Beliefs and Traditions of the Slavs)//Гује и јакепи: књижевност, култура, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 120, Београд 2012, 167–184.
  31. *Компјаративно ирчување словенског фолклора* //Заједничко у словенском фолклору, зборник радова, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 117, Београд 2012, 9–16.
  32. *Митолошки елементи у словенским народним представама о жаби* (Mythological Elements in Slavic Notions of Frogs) // Заједничко у словенском фолклору, зборник радова, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 117, Београд 2012, 379–397.
  33. *Јужнословенско-руске паралеле једног фолклорног текста: момци-демони на прелу* (South Slavic-Russian Parallels of a Folklore Text: Young Men-Demons on Prelo) //Годишњак Факултета за културу и медије IV, Београд 2012, 699–709.
  34. *Живот и дела јапанских богова и царева* (Kōdiki: zapisi o drevnim događajima. Preveli sa starojapanskog: Hiroši Jamasaki–Vukelić, Danijela Vasić, Dalibor Kličković, Divna Glumac, „Rad“, Београд 2008, 384 str.) // Књижевна историја XLIII, № 146, Београд 2012, 265–269.
  35. *Српски народни календар. Божић* // Даница. Српски народни илустровани календар за 2013, Београд 2012, 31–43.
- 2013.
36. *Личные имена мифологических существ* //Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого, ред. С.М. Толстая, „Индрик“, Москва 2013, 58–72.
  37. *Нож в вихре: об одном мифологическом сюжете в славянском фольклоре*// Slavica Svetlanica. Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой, Москва: „Индрик“, 2013, 239–247.
  38. *Перуника – цвет небеског или хтонског свећа* (German Iris – The Flower from the Heavenly or chthonian World“?)// Studia mythologica Slavica XVI, Ljubljana 2013, 105–116.
  39. *Време у народној демонологији Словена* (Время в народной демонологии славян)// Време, ватат, земан. Аспекти времена у фолклору. Зборник радова. Институт за књижевност и уметност, Београд 2013, 15–38.
  40. *Српски народни календар. Ускрс* // Даница, Српски народни илустровани календар за 2014, Београд 2013, 35–46.
  41. *Слава“ – йородични ирзник Срба* (Slava – the Serb family Feast)//Зборник Матице српске за славистику 84, Нови Сад 2013, 9–23.
  42. *Водени дух – воденяк. Словенске паралеле* //Aquatica: књижевност, култура, ур. М. Детелић, Ј. Делић, Балканолошки институт САНУ, посебна издања 124, Београд 2013, 163–174.
  43. *Словенска народна демонологија на синхроним и дијахроним плану* (Славянская народная демонология в синхронии и диахронии) //Зборник Матице српске за славистику 83, Нови Сад 2013, 9–23.
  - 44–51. *Српска енциклопедија*, т. II, Нови Сад – Београд 2013: Матица српска, САНУ, Завод за уџбенике. Одреднице: *Вампир*, 89; *Вера ирешхришћанског доба*, 270–272;

- Вештица*, 329–330; *Бели Вид*, 332; *Вила*, 390; *Време у народној култури*, 786–787; *Вук у народним обичајима*, 850–851; *Вучји пастир*, 963.
52. *Slovanska boginja Mokoš. Vprašanje rekonstrukciji* //“Sodobnost international“ 11, Ljubljana 2013, 1590–1602.
- 2014.
53. *Черт и/или межевой: о наименовании беса „черт“ у славян* //Wiener Slavistisches Jahrbuch. Neue Folge 2, Institut für Slawistik der Universität Wien, Wiesbaden 2014, 152–162.
54. *Митолошки господари шума – словенске паралеле* (Mythological Masters of Woods – slavic Parallels) // Промишљање традиције: фолклорна и литерарна истраживања. Зборник радова посвећен М. Дрндарски и Н. Љубинковићу, Институт за књижевност и уметност, Посебна издања XXXVII, Београд 2014, 339–358.
55. *Народна култура региона Белорусије* (Рец.: Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 тамах, Мінск 2001–2013) // Зборник Матице српске за славистику 85, Нови Сад 2014, 227–228.
56. *Српски народни календар. Бурђевдан* // Даница за 2015, Београд 2014, 37–56.
57. *Семантика кућног простора (на примерима српске традиционалне куће)* (Semantic of domestic Space. Examples of the traditional Serbian House) // Градитељско наслеђе у Србији. Зборник у част др Доброслава Бојка Ст. Павловића, Завод за пручавање културног развика, Београд 2014, 20–42.
- 58–66. Српска енциклопедија, т. III, Матица српска, САНУ, Завод за уџбенике, Нови Сад – Београд. Одреднице: *Даница*, *Демони*, *Девојка*, *Герман*, *Голуб*, *Гора*, *Гусев Викијор*, *Гвозден човек* (у штампи).
67. *„Ходячий“ покойник в духовной культуре славян* // Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования, Вена 2014 (у штампи).
68. *Bread in the Folk Culture of the Serbs inits Pan-Slavic Context* // *Balkanica XLV*, Belgrade 2014, 165–186.
69. *Чудотворные растения – некоторые славянские параллели* // Слово.ру. Балтийский акцент. Издательство БФУ им. И. Канта, Калининград (у штампи).
70. *Турецкие наименования мифологических существ у южных славян* (Turkish Names of Mythical Beings Among the South Slavs) // Славяноведение, Москва (у штампи).
71. *Јужнословенска народна демонологија између Истока и Запада* (South Slavic Folk Demonology Between East and West) // Народна култура Срба између Истока и Запада, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 9–41.

### Поднети реферати на научним скуповима

72. *Чужие парни на вечеринке: севернорусские и южнославянские параллели одного фольклорного сюжета*. „VI научная конференция по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера – Рябининские чтения“, Карельский научный центр РАН, Петрозаводск, 12–17. IX 2011.
73. *Митолошке пресјаве о жаби у народној култури словенских народа*. Међународни научни скуп: „Заједничко у словенском фолклору“, Балканолошки институт САНУ, Комисија за фолклор при МКС, Општина Аранђеловац, Београд-Аранђеловац, 28. IX – 03. X 2011.

74. *Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян*. Међународни научни скуп: „Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11“, Институт славяноведения РАН, Москва, 22–24. III 2011.
75. *Черт и/или межевой*. Международная научная конференция: „Ethnolinguistica slavica: К 90-летию со дня рождения акад. Н.И. Толстого“, Институт славяноведения РАН, Ясная Поляна, 13–16. V 2013.
76. *„Ходячий“ покойник в духовной культуре славян*. Међународни научни скуп: „Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования“, Беч, Universität Wien, Institut für Slawistik, 11–13. XII 2013.
77. *Словенска народна демонологија на синхронном и дијахронном плану*. „XV Међународни конгрес слависта“, Минск (Белорусија), 20–27. VIII 2013.
78. *Народное христианство – традиции и современность*. Међународни научни скуп: «Между Балтикой и Балканами», Балтийский федеральный университет «И. Канта», Калининград (Русија), 19. IX 2013.
79. *О богињи Мокош у словенској митологији*. Међународна научна конференција: «Slavic Mythology», Študentska založba, Ljubljana, 7. III 2013.
80. *Семанџика кућног њосџора*. Научни скуп: «Градительно наслеђе у Србији. Скуп у част др Добросави Бојки Павловића», Завод за проучавање културног развоја, Београд, 14–15. XI 2013.
81. *Поверља и раскази о ходячих покойниках – стереотипы повествований*. „XIV Международная школа-конференция ЦТСФ РГГУ по фольклористике, культурной антропологии и социолонгвистике. Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога“. Москва–Переславль–Залесский, 30. IV – 07. V 2014. Тезиси и материјали, Москва 2014, 84.
82. *Турские мифологические существа на Балканах*. „XIV Международная школа-конференция ЦТСФ РГГУ по фольклористике, культурной антропологии и социолонгвистике. Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога“. Москва–Переславль–Залесский, 30. IV – 07. V 2014. Тезиси и материјали, Москва 2014, 143–144.
83. *Словенска фолклористиџка данас – наслеђе и иновације*. Међународни научни скуп: „Савремена српска фолклористика II“. Институт за књижевност и уметност, Београд. Београд – Тршић, 05–07. IX 2014.
84. *Значај дела Вука Караџића за изучавање српске митологије*. Међународни научни скуп: „Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)“, САНУ, Београд, 04–06. XII 2014.



Милош Луковић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011–2014)

### Посебна издања

1. Zygmunt Kłodnicki, Miloš Luković, Peter Slavkovský, Rastislava Stoličná, Miroslav Válka, *Tradiční agrární kultura v kontextu společenského vývoje střední Evropy a Balkánu*, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta – Ústav evropske etnologie, Brno 2012, 254 стр. [Милош Луковић је аутор одељака: „Transhumantní migrace pastevců v centrálních a západních oblastech Balkánu“, стр. 146–196; „Tradiční zemědělství a doprovodné činnosti srbského obyvatelstva Ibarského Kolašinu v severní části Kosova“, стр. 216–248; као и: „Abstracts“, стр. 250–251, 251–252].

### Студије, чланци, рецензије

2011.

2. *Development of the Modern Serbian State and Abolishment of Ottoman Agrarian Relations in the 19th Century* // Český lid. Etnologický časopis. Ethnological journal, číslo/Nr 3, Praha/Prague 2011, 281–305.
3. *Од Београдског њашаљука до модерне српске државе* // Видослов – саборник Епархије захумско-херцеговачке и приморске, бр. 58, Требиње 2011, 11–130.
4. *Интелектуална заоставишина самоуког исцрпљивача Зејне Илије – Пека Ј. Пеличића* // Илија – Пеко Ј. Пеличић: Записи о Зети II; приредио Војислав И. Пеличић, издање приређивача, Београд–Балабани–Зета 2011, 3–11.
5. *Současné projekty a terénní výzkumy Balkanoložického ústavu Srbské akademie věd a umění – tradice a invace* // Národopisný věstník. Bulletin d' Ethnologie, ročník XXVIII (70), číslo 2, Praha 2011, 51–54.
6. *Marcin Lubaś: Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków, 2011, 1–361* // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LIX (2), Београд 2011, 267–269.

---

<sup>1</sup> Др Милош Луковић, филолог-правник, виши научни сарадник Балканолошког института САНУ, Београд (e-mail: miloslukovic@gmail.com). Потпуна библиографија се налази на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com) .

7. *Piotr Żórek: Czarnogórcy i Serbowie w rosyjskiej polityce księcia Adama Jerzego Czartoryskiego (1802–1806), Wydawnictwo Nomini SC, Kraków, 2009, 1–295 // Историјски часопис, књ. LX, Београд 2011, 565–568.*

2012.

8. *Изреке и њословице балканских Словена у објављеној Божишићевој грађи о њравним обичајима // Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова; уредник Љубинко Раденковић, Балканолошки институт САНУ, посебна издања 117, Београд 2012, 291–308.*
9. *Прва монографија за село Климештани // Науме Трајкоски-Белески: Нашето село Климештани; издање аутора, Струга 2012, 164.*
10. *Władysław Lubaś: Polityka językowa (Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich 4). – Opole: Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej, 2009, str. 560 // Зборник Матице српске за славистику, бр. 82, Нови Сад 2012, 196–119.*
11. *Ladislav Hladký a kolektiv: Vztahy Čechů s národy a zeměmi jihovýchodní Evropy, Historický ústav, Praha, 2010, str. 1–367 // Историјски часопис, књ. LXI, Београд 2012, 236–239.*

2013.

12. *Културна граница у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека њоводом боравка у Црној Гори 1875/76. године // Културна прожимања: антрополошке перспективе / Cultural Permeations: Anthropological Perspectives; главни и одговорни уредник Драгана Радојичић, уредник Срђан Радовић, Етнографски институт САНУ, Београд / Belgrade 2013, 107–121.*
13. *Belgrad Paşalığı'nda Tımar-Sipahi Sistemindeki Değişiklikler ve Bu Sistemin Kaldırılması [„Промене и распад спахијско-тимарског система у Београдском пашалуку“] // Türk Tarihinde Balkanlar – Balkans in the Turkish History. Cilt I; eds. Zeuner İskefiyeli, Bilal Çelik, Serkan Yazıcı, Sakarya Üniversitesi, Balkan Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Sakarya, 2013, 431–438.*
14. *Balkanlarda Besicilerin Transhumance Hareketleri ve Balkan Savaşları'nın Besicilerin Mevsimsel Hareketlerine Etkisi / Transhumance Movement at Cattle Raisers in the Balkans and the Impact of Balkan Wars on Their Seasonal Moves [„Вишевековна трансхумантна кретања сточара на Балкану и уплив Балканских ратова на њихова сезонска кретања“] // History Studies. International Journal of History, Volume 5 / Issue 6, Ankara (Turkey), Edinburg – Texas (USA) 2013, 41–58.*
15. *Katun a katunská organizace středověkých Vlachů v centrálních a západních oblastech Balkánu // Slovanský přehled. Review for the History of Central, Eastern and Southeastern Europe, ročník 99, číslo 5, Praha 2013, 387–416.*
16. *Кнежинска и њлеменска самоуправа код Срба: њорекло инстиџиуција // Наша прошлост, бр. 14, Краљево 2013, 9–30.*
17. *Miroslav Válka: Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí, Brno 2011, 1–224 // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LXI (1), Београд 2013, 259–261.*
18. *Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně. Obydlí v Karpatech a přilehlých oblastech balkánských. Sintéza mezinárodního výzkumu. Karpatká část: Jiří Langer. Balkánská část: Helena Vočková, Smíra-print, s.r.o., Ostrava, 2010, 1–936 // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LXI (2), Београд 2013, 190–196.*

19. *Peter Slavkovský: Slovenský roľník (pramen k štúdiu spôsobu života), VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied – Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava, 2013, 1–168* // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LXI (2), Београд 2013, 198–203.
20. *Ladislav Hladký et al.: Vztahy Čechů s národy a zeměmi jihovýchodní Evropy, Historický ústav, Prague 2010, pp. 1–367* // Balcanica, nr. XLIV, Belgrade 2013, 463–464.

2014.

21. *Актуелна питања језичког законодавства у Републици Србији* // Зборник Института за српски језик САНУ. II. Српски језик и актуелна питања језичке политике; уређивачки одбор: Иван Клајн, Предраг Пипер, Срето Танасић, Институт за српски језик САНУ, Београд 2014, 97–116.
22. *Balkanistika (balkanologie) v Srbsku v období 1991–2013* // *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy*, č. 2014/1, Ostrava (Česká republika) 2014, 86–104.
23. *Проф. др Владислав Лубаи (1932 –2014)* // Јужнословенски филолог, бр. LXX, Београд 2014, 303–307.
24. *Valašské právo jako základ valašské kolonizace – komparace s vlašským právem na Balkáně* // *Valašsko. Historie a kultura*; eds. Svatava Urbanová, Lumír Dokoupil, Jakub Ivánek, Petr Kadlec, Ostrava (Česká republika) 2014, 131–139.
25. *Сточарска привреда као чинилац обликовања народне културе Срба* // Народна култура Срба између Истока и Запада; уредник Љубинко Раденковић, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 43–68.
26. *Шумадија – средишњи митски и историјски јеросимор Београдског пашалука и усјаничке Србије* // Митолошки зборник. Шумадија – историја и мит, бр. 33; уредник Миодраг Стојановић, приредио Живојин Андрејић, Српски митолошки центар, Рача 2014, 281–308.
27. *In memoriam. Проф. др Владислав Лубаи (1932 –2014)* // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, бр. LVII/1, Нови Сад 2014, 220–223.
28. *Władysław Lubaś: Studia socjolingwistyczne, Opole: Uniwersytet Opolski – Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa, 2013, 1–422* // Јужнословенски филолог, бр. LXX, Београд 2014, 364–370.
29. *Никола Ф. Павковић: Судије и огледи из правне етнологије, Српски генеалогски центар. Етнологишка библиотека. Посебна издања, књ. 7, Београд, 2014, 1–398* // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LXII (1), Београд 2014, 198–203.
30. *Ján Novák, Ján Podolák, Iveta Zuskinová, Milan Margetin: Po stopách valachov v Karpatoch (Monografia), Trubun EU, s. r. o., Brno, 2013, 1–280* // Гласник Етнографског института САНУ, бр. LXII (2), Београд 2014, 302–305.
31. *Srpski jezik i jezici nacionalnih manjina u zakonodavstvu Srbije* // *Velká válka a areálové souvislosti: kultura, literatura a kulturní historie slovanských národů*. Edice Brno–Bělehrad, sv. 1; ed. Václav Štěpánek, Ústav slavistiky Filozofické fakulty – Masarykova univerzita, Brno 2014 (у штампи).
32. *Zakon Vlahom (“Ius Valachicum”) in the charters issued to Serbian medieval monasteries and kamuns regarding Vlachs in the early Ottoman Tax Registers (defters)* // „Ius Valachicum“, Institute of History – “Adam Mickiewicz” University, Poznań, Poland – Faculty of History – The University of Bucharest, Bucharest, Romania (у штампи).



### Поднети реферати на научним скуповима

33. *Изреке и њословице балканских Словена у објављеној Богошићевој грађи о њравним обичајима* // Међународни научни скуп: „Заједничко у словенском фолклору“. Организатори: Балканолошки институт САНУ, Комисија за фолклор при Међународном комитету слависта, Удружење грађана „Баштина и будућност – Аранђеловац 1859“, Општина Аранђеловац. Београд–Аранђеловац, 28. септембар 2011 – 03. октобар 2011.
34. *Културна граница у искусићу чешког лекара др Бохумила Боучека њоводом боравка у Црној Гори 1875/76. године* // Међународни научни скуп: „Културе и границе. Culture and Borders“. Организатори: Етнографски институт САНУ, Општина Вршац. Вршац 6–8. октобар 2011.
35. *Valašské právo jako základ valašské kolonizace – komparace s vlášským právem na Balkáně* // Међународни научни скуп: „Vlašsko – historie a kultura“. Организатори: Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, Ústav pro regionální studia a Centrum pro hospodářské a sociální dějiny Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě. Рожнов под Радхоштем, Чешка Република, 18–20. септембар 2013.
36. *Актуелна њићања језичког законодавсћива у Републици Србији* // Међународни научни скуп: „Српски језик и актуелна питања језичке политике“. Организатори: Одељење језика и књижевности САНУ, Одбор за стандардизацију српског језика САНУ, Институт за српски језик САНУ, Фонд „Ђорђе Зечевић“ за неговање и унапређење ћирилице. Београд, 28. октобар 2013.
37. *Srpski jezik i jezici nacionalnih manjina u zakonodavstvu Srbije* // Међународни научни скуп: „Velká válka a areálové souvislosti: kultura, literatura a kulturní historie slovanských národů. Kolokvium Brno–Bělehrad“. Организатор: Ústav slavistiky Filozofické fakulty – Masarykova univerzita, Брно, Чешка Република, 29. април 2014.
38. *Zakon Vlahom (“Ius Valachicum”) in the charters issued to Serbian medieval monasteries and kanuns regarding Vlachs in the early Ottoman Tax Registers (defters)* // Међународни научни скуп: „Ius Valachicum“. Организатори: Faculty of History – The University of Bucharest, Bucharest, Romania; Institute of History – “Adam Mickiewicz” University, Poznań, Poland. Букурешт, 20 –21. октобар 2014.
39. *Шумадија – средишњи митски и историјски њросћор Београдског њашалука и усћаничке Србије* // Научни скуп: „Шумадија – историја и мит“. Организатор: Српски митолошки центар – Рача. Рача, 16. новембар 2014.

Дејан Ајдачић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011-2014)

### Посебна издања

1. *Демони і боги у слов'янських літературах. Літературознавчі огляди*, Київ: ВПЦ «Київський університет», 2011. – 183 с.
2. *Еротославија: преображења Ероса у словенским књижевностима*, Београд: Албатрос плус, 2013. – 415 с.
3. *Еротославија: Перетворення Ероса у слов'янських літературах*, Київ: Темпра, 2014. – 495 с.

### Приређена дела

4. *Venecija i slovenske književnosti / Priredili Dejan Ajdačić, Persida Lazarević Di Đakomo*. – Београд: SlovoSlavia, 2011. – 580 s.
5. *Језик – Слика – Свеї. Еїнолингвистичке сїудије / Жежи Бартмињски, Приредио Дејан Ајдачић*. – Београд: SlovoSlavia, 2011. – 569 s.
6. *Ургенова земля та інші оповідки / Новак Килибарда, Упорядник і автор передмови Дејан Ајдачић*. – Київ: Темпра, 2011. – 215 с.
7. *Тело у словенској футуорофанїасїици*, Уредник Дејан Ајдачић. – Београд: SlovoSlavia, 2011. – 350 с.
8. *Слов'янська фантастика. Збірник наукових праць* Наук. редактор Д. Ајдачић, Київ, ВПЦ «Київський університет», 2012.
9. *Ciało w futurofantastyce słowiańskiej*. Pod red. Dejana Ajdačića i Wacława Waleckiego, Kraków: Collegium Columbinum, 2013.
10. *Київ і слов'янські літератури*, Київ: Темпра, 2013.
11. *Тесла као лик у уметносїи*, Београд: Албатрос плус, 2014. – с. 186. – (Албатрос библиотека; књ. 169).

### Студије, чланци, рецензије

2011.

12. *Ванземаљске йїицие у словенској научној фанїасїици // Птице: књижевност, култура, Крагујевац, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета, 2011, 239–247.*

---

<sup>1</sup> Др Дејан Ајдачић, филолог, професор Универзитета у Кијеву (Україна) - e-mail: dejajd@gmail.com. Потпуна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com)

13. *Венецијански карневал и чудесни врћи у словенској књижевности* // *Venecija i slovenske književnosti / Priredili Dejan Ajdačić, Persida Lazarević Di Đakomo*, Београд 2011, 515–524.
14. *Fantastička preobraženja tela u erotskoj prozi savremenih slovenskih autora (Viničuk, Jastrun, Ačin, Goralik i Kuznjecov)* // *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich (9)* Ciało, Wrocław 2011, 161–169.  
 б) *Фантастичні видозміни тіла в еротичній прозі сучасних слов'янських авторів (Виничук, Ачин, Яструн, Горалік і Кузнєцов)* // *Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах*, Київ 2014, 413–428.
15. *О боговима и благочесїи Словена у «Истїорији разних словенских народа» (1794) Јована Рајића* // *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, Београд 2011, 35–42.  
 б) *Про богів та благочестя слов'ян* в «*Історії різних слов'янських народів*» (1794) *Йована Раїча* // *Українсько-сербський збірник: історія, культура, мистецтво. Украс, вип. 5, 2010.*
16. *Гіркі спокуси і сміх Новака Килибарди* // *Угренова земля та інші оповідки / Новак Килибарда, Темрога*, Київ 2011, 5–15.
17. *Белешка о Јежи Бартмињском* // *Језик – слика – свет. Етнолінгвистичке студије / Јежи Бартмињски; Приредіо Дејан Ајдачић, SlovoSlavia*, Београд 2011, 537–549.  
 б) *Про польського мовознавця Єжи Бартмінського* // *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського* 16, Київ 2012, 3–12.
18. *Лекції из Југославије (1973–1993) и Србије (2003–2011) на катедри славистике Кијевог националног универзитетa Т. Шевченка* // *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського, вип. 14: До 165-річчя викладання славистичних дисциплін у Київському університеті*, 2011, 3–9.
19. *Польске речи у значењу „издајник“ (zdrajca)* // *Зборник Матице српске за славистику* 79, Нови Сад 2011, 121–135.
20. *Чернокнижник пан Твардовский и договор с дьяволом в литературе XIX в.* // *Славянский и балканский фольклор, вип. 11: Виноградье / Ред. А. В. Гура, Москва* 2011, 323–330.  
 б) *Чернокнижник пан Твардовський і договір з дияволом у літературі XIX ст.* // *Демони і боги у слов'янських літературах. Літературознавчі огляди*, Київ 2011, 116–139.  
 в) *Чернокнижник пан Твардовский и договор с дьяволом в литературе XIX в.* // *Slavia Occidentalis, t. 68, 2011, 57–64.*
21. *Модифікатори еротичног тіла у словенској футурофантасїици* // *Тело у словенској футурофантастици*, Београд 2011, 125–131.  
 б) *Модифікатори еротичног тіла у слов'янській футурофантастиці* // *Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах*, Київ 2014, 484–491.
22. *Формулы в сравнительном исследовании славянского героического эпоса: названия неверной жены* // *Классический фольклора сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г., Санкт-Петербург* 2011, 85–100.  
 б) *Назви неверне жене у словенској епїци – упоредно истраживање формула* // *Еротославіја: преображења Ероса у словенским књижевностима*, Београд 2013, 16–32.  
 в) *Назви невірної дружини в слов'янській епїци – порівняльний аналіз формул* // *Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах*, Київ 2014, 19–40.
23. *Асиметрія цінностей у фразеології* // *Мовні і концептуальні картини світу, вип. 36, Київ* 2011, 15–18.
24. *Нееквивалентності українських і сріських фразеологизама са ознаком вредности* // *Речи, т. 4, Београд* 2011.

25. *Srpsko slovo oko Dnjepra* // Blic, 6.02. 2011.
26. *Ukrajinska fantastika* // Blic 24.04. 2011.
27. *Andruhovič, nekoliko godina kasnije* // Blic 06. 2011.
- 2012.
28. *Дослідження літературної фантастики в Сербії* // Літературознавчі студії, вип. 35, Київ 2012, 3–9.
29. *Сербські лексеми зі значенням 'фантастичне', 'фантастика'* // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського, Вип. 18, Київ 2012, 3–10.
30. *Сукоб међу браћом у словенским народним њесмама* // Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова. Уред. Љубинко Раденковић, Београд 2012, 169–175.
31. *Уилейена времена у алуерналувнуој исуорју Јацека Дукаја* // Аспекти времена у књижевности. Зборник радова. Уред. Лидија Делић, Београд 2012, 417–426.
32. *Ванземаљски змизавци у словенској флујурофанлуаслуци* // Гује и јакрепи. Књижевност, култура. Уредници Мирјана Детелић, Лидија Делић, Београд 2012, 357–366.
33. *Сан и демони у словенској фанлуаслуци* // Слов'янська фантастика. Збірник наукових праць, Київ 2012, 462–477.
34. *О књизи «Святилици и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям» Измаила Срезневского* // Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. 60., св. 2, Нови Сад 2012, 323–345.  
 б) *О книге «Святилици и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям» Измаила Срезневского* // Дриновський збірник, т. 6, Харків, Софія 2013, 47–62.
- 2013.
35. *О њогледу на свеї Аїанасија Сїојковића у делу «Кандор или откровеније египетских таин» (1800)* // Зборник у част Марии Клеут, Нови Сад 2013, 429–440.  
 б) *Про авторське світобачення Афанасија Стојковича у творі «Кандор или откровеније египетских таин»* // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського, вип. 21, Київ 2013, 175–183.
36. *Пагански богови љубави у словенским књижевностима* // Зборник Матице српске за славистику 83, Нови Сад 2013, 25–37.
37. *Коллекция ценностей Свобода равенство, братство и опирающиеся на нее конструкции в славянских языках* // Etnolingwistyka, т. 25, 2013, 59–74.  
 б) *Коллекција вредностии «Слобода, једнакосії, браїсїтво» и из ње изведене конслїрукције у словенским језицима* // Славистика 17, Београд 2013, 51–62.
38. *Кијевске вештице* // Київ і слов'янські літератури. Редактор Дејан Айдачич, Київ 2013, 197–204.
39. *„Своје“ и „ѡује“ у сїоровима око фанлуаслуке словенских романлушчара (о духу северних народа и о духу северних књижевностии)* // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського, вип. 22, Київ 2013, 203–214.
40. *Издајник у бугарској књижевностии еїохе Прејорода* // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті академіка Леоніда Булаховського, вип. 23, Київ 2013, 148–154.
41. *Славислушчка комїаралїслушника* // Појмовник упоредне књижевности. Зборник радова. Уред. Бојан Јовић, Тихомир Брајовић, Београд, 2013, 75–94.
42. *Тийови љубави у ренесансној ѡезији Дубровника* // Еротославија: преображења Ероса у словенским књижевностима, Београд, 2013, 79–136.  
 б) *Типи кохання в поезији Дубровника доби Ренесансу* // Еротославија: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 101–170.
43. *Трагедија разайеје љубави – Максим Црнојевић Лазе Кослушћа* // Еротославија: преображења Ероса у словенским књижевностима, Београд 2013, 167–179.

- б) *Трагедија про розп'яте кохання* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 206–221.
44. *Пољакіње и заљубљени руски официри у два йольска романа (Ј. Крашевски и С. Жеромски)* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 180–187.
- б) *Закохані російські офіцери у двох польських романах (Ю. Крашевський и С. Жеромський)* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 222–230.
45. *Београдски надреализам и љубав* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 188–266.
- б) *Белградський сюрреализм і кохання* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 231–325.
46. *Ероїско у йрози Новака Килибарде* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 281–306.
- б) *Еротичне в прозі Новака Килибарди* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 344–376.
47. *Трећи и завођење у Кундериним Смешним љубавима* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 307–311.
- б) *Третій і звабљовання у „Смішному коханні“ Кундери* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 377–382.
48. *Пољски йайучић и расіјусна Вјера (Томаш Јасірун)* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 328–331.
- б) *Стереотип росіянки в еротичній прозі Томаша Яструна* // Київські полоністичні студії, Київ 2013.
49. *Поїлава ероїзације у словенским книжественостима крајем 20. века* // Еротославія: преображења Ероса у словенским книжественостима, Београд 2013, 32–335.
- б) *“Повінь” еротизациј в слов'янських літературах кінця ХХ століття* // Еротославія: Перетворення Ероса у слов'янських літературах, Київ 2014, 408–412.
50. *Фаніјасііка и демоническое в славянских лиіературах* // Славянские языки и литературы в синхронии и диахронии. Материалы Международной научной конференции, Москва 2013, 15–17.
- 2014.
51. *Радови фолклорисіе Михајла Гуца о рецејцији срјске и хрвајске народне йоезије у Украјини* // Промішљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања. Зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу. Уредили Проф. др Бошко Сувајић Др Бранко Златковић, Институт за книжевност и уметност, Београд 2014, 551–560.
52. *Комікс у прозі сербського постмодернізму* // Компаративні дослідження словя'нських мов і літератур 24. Пам'яті Леоніда Булаховського, Київ 2014, 234–239.
53. *Українські та сербські фразеологізми в порівняльних міжслов'янських дослідженнях* // Компаративні дослідження словя'нських мов і літератур 25. Пам'яті Леоніда Булаховського, Київ 2014, 5–10.
54. *Rodzaje mitologizacji państwa w literaturze fantastycznej (z przykładami z literatur słowiańskich)* // Mitologizacje państwa w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej / Red. Wojciech Charchalis i Bogdan Trocha, Zielona Góra, Uniwersytet Zielonogórski, 2014, 387–401.
55. *Тийови колекција вредносіи и њихово йрофилісање* // Славистика 18, Београд 2014, 33–40.
56. *О концепііу часіи као високе врлине у словенским језицима* // Народна култура Срба између Истока и Запада, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 69–76.

Људмила Поповић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011-2014)

### Посебна издања

1. *Конјирасјивна грамајика украјинског и српског језика: ѿаксис и евиденцијалносј.* САНУ, Одељење језика и књижевности, Српски језик у поређењу са другим језицима, Књига 3, Београд 2012, 445 стр.

### Студије, чланци, рецензије

2011.

2. *Таксисне значења деепричастия в сербском языке*// Јужнословенски филолог LXVII, Београд 2011, 135–162.
3. *Блеск как прототип цвета в языковой картине мира славян*// Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11. Тезисы и материалы, Институт славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований, Москва 2011, 29–33.
4. *«Голос» русского в украинской литературе* // Русский язык в современном мире: традиции и инновации в преподавании русского языка как иностранного и в переводе. Материалы Пмеждународной научной конференции, Высшая школа перевода МГУ, Москва 2011, 571–576.
5. *Нова контрастивна синтакса словенских језика (A. Kikiewicz, M. Korytkowska, J. Mazurkiewicz-Sulkowska, A. Zatorska, T. Ramza: Podstawowe struktury zdaniowe w spolzczesnych języcow słowiańskich: białoruski, bułgarski, polski. Red.: A.Kikiewicz, M. Korytkowska)*//Јужнословенски филолог LXVII, Београд 2011, 317–325.

2012.

6. *Функције ѿлусквामीрефектіа у савременом српском и украјинском језику*// Јужнословенски филолог LXVIII, Београд 2012, 113–145.

---

<sup>1</sup> Др Људмила Поповић, филолог, редовни професор Филолошког факултета Универзитета у Београду (e-mail: ljudmilapopovic@yahoo.com). Потпуна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com).

7. *Универзално и специфично у семантици назива за боје у словенском фолклору*// Заједничко у словенском фолклору. Посебна издања 117, ур. Љ. Раденковић, Балканолошки институт САНУ, Београд 2012, 399–414.
8. *Опозиција „сјајно“ – „без сјаја“ као основа категоризације назива за боје у словенском фолклору*//Зборник Матице српске за славистику 77, Нови Сад 2012, 7–40.
9. *Граматицни та семантицни функцији плюсквамперфекта в сучасній українській мові*// Акцентологія. Етимологія. Семантика. До 75-річчя академіка НАН України В. Г. Скляренка, Наукова думка, Київ 2012, 653–673.
10. *Ново у контрастивним изражавањима украјинске и српске граматице – йоводом 20 година украјинистике на Београдском универзитету*// Славистика XVI, Београд 2012, 92–101.

## 2013.

11. *Валентностный таксис в украинском языке*// Граматики слов'янських мов: Основа типології і характерології. Матеріали тематичного блоку XV Міжнародного з'їзду славистів, ред. К.Г. Городенська, Український комітет славистів, Інститут української мови НАНУ, Київ 2013, 68–81.
12. *Посесивна резултативна дијалеза у српском језику у поређењу са другим словенским језицима*// 43. Међународни научни састанак слависта у Вукове дане «Иновациони процеси у српском књижевном језику – утицаји других језика и култура. Његош у своје време и данас». Тезе и резимеи, Београд 2013, 10.
13. *Глагольный вид как средство профилирования таксисного значения в конструкциях с неспециализированными временными союзами в сербском и украинском языках*// The semantic scope of slavic aspect: Fourth Conference of the International Commission on Aspectology of the International Committee of Slavists University of Gothenburg, Gothenburg Slavic studies 3, Gothenburg 2013, 125–128.
14. *Валентни таксис и евиденцијалност у словенским језицима*// Савремени токови у лингвистичким истраживањима, Едиција: Филолошка истраживања данас3, ур. Весна Половина, Јулијана Вучо, Филолошки факултет, Београд 2013, 109–126.
15. *Трајим ѿмиловање“ Десанке Максимовић и „Трајим кажњавање“ Ивана Свййличног – дијалог ѿесника* // Над целокупним делом Десанке Максимовић, ур. С. Тутњевић, Задужбина Десанке Максимовић, Београд 2013, 323–343.
16. *Временска граница (Светлана Тирковић, Спиреотийи времена у дискургу расељених лица са Косова и Мейхохије, Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 119, 2012. – 222)*// Јужнословенски филолог LXIX, Београд 2013, 467–472.

## 2014.

17. *Таксисные конструкции с неспециализированными союзами в сербском и украинском языках*// Јужнословенски филолог LXX, Београд 2014, 51–74.
18. *Таксисные конструкции в украинском языке*// Мовний простір граматики: Актуальні студії. Збірник наукових праць на честь 60 річчя член-кореспондента НАН України Анатолія Загнітка, ДонНУ, Донецьк 2014, 165–172.
19. *Евиденцијалные значения сербских претеритов*//Заседание Комиссии по изучению грамматических структур славянских языков, ур. Andreja Žele, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2014, 48–51.
20. *Когнитивна модель опису родів дії у слов'янських мовах*// Донецький вісник наукового товариства ім Шевченка. Мовознавство 39, Донецьк 2014, 21–37.

21. *Сїереоїїий сїїранца у українском, руском и срїском фолклору*// Народна култура Срба између Истока и Запада, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 77–112.

### Поднети реферати на научним скуповима

22. *Блеск как прототип цвета в языковой картине мира славян*// Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11. Институт славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований, Москва, 22–24 марта 2011.
23. *«Голос» русского в украинской литературе* //Међународна научна конференција поводом 300 година од дана рођења оснивача Московског универзитета М. В. Ломоносова *Русский язык в современном мире... традиции и инновации в преподавании русского языка как иностранного и в переводе*. Москва–Салоники, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 24–27. априла 2011.
24. *Универзално и специфично у семантици назива за боје у словенском фолклору* // Међународни научни симпозијум *Заједничко у словенском фолклору*. Балканолошки институт САНУ, Комисија за фолклор при Међународном комитету слависта, Београд–Аранђеловац, 28. септембра – 3. октобра 2011.
25. *Ново у конїрасїивним сїїраживањима українске и срїске грамаїике – ѿводом 20 година українисїїике на Београдском универзїїейїу* //L скуп слависта Србије, Београд, 11–13. јануара 2012.
26. *Глагольный вид как средство профилирования таксисного значения в конструкциях с неспециализированными временными союзами в сербском и украинском языках*// The semantic scope of slavic aspect: Fourth Conference of the International Commission on Aspectology of the International Committee of Slavists University of Gothenburg, Gothenburg, June 10–14, 2013.
27. *О їерфекїїу и їлусквамїерфекїїу у словенским језицима* //XV Међународни славистички конгрес, Међународни славистички комитет, Минск, 20–27. августа 2013.
28. *Валентностный таксис в украинском языке* //XV Међународни славистички конгрес: тематски блок „Граматики славянских языков: основы типологии и характеристики“; Међународни славистички комитет, Минск, 20–27. августа 2013.
29. *Посевина резулїїаїїивна дијалїїеза у срїском језику у їоређењу са другим словенским језицима*// 43. Међународни научни састанак слависта у Вукове дане «Иновациони процеси у српском књижевном језику – утицаји других језика и култура. Његош у своје времену и данас», Београд, 12–15. септембра 2013.
30. *Опозиція 'блискуче–без блиску' як основа категоризації кольорів у слов'янському фольклорі та творчості Т. Г. Шевченка*// VIII Конгрес Міжнародної асоціації україністів, Київ, 21–24. октобра 2013.
31. *Актуальні дослідження та перспективи розвитку україністики* // VIII Конгрес Міжнародної асоціації україністів, Київ, 21–24. октобра 2013.
32. *„Тражїим їомиловање“ Десанке Максимовїї и „Тражїим кажњавање“ Ивана Свїїїїичног – дијалог їесника* // Над целокупним делом Десанке Максимовїї, Задужбина Десанке Максимовїї, Београд – Соко Град, 17–18. октобра 2013.
33. *Категория эвиденциальности в сербском и других славянских языках* // The Serbian Language as Viewed by the East and the West: Synchrony, Diachrony and Typology, Slavic Research Center, Hokkaido University, Sapporo, February 2–7, 2014.
34. *Эвиденциальные значения сербских претеритов*//Седница Комисије за проучавање граматичких структура словенских језика при Међународном комитету слависта, Љубљана, 4–7. септембра 2014.





Жарко Требјешанин<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011-2014)

### Посебна издања

1. *Pojedinac u grupi* (koautor: Zoran Lalović), Zavod za udžbenike, Podgorica 2011, 228 str.
2. *Психологија /за други разред гимназије/*, Завод за уџбенике, Београд 2011, 288 стр.
3. *Лексикон психоанализе* (допуњено издање), Завод за уџбенике, Београд 2012, 457 стр.

### Студије, чланци, рецензије

2011.

4. *Veština dešifrovanja nemuštog jezika* // u L. Glas, *Znam šta misliš*, Zavod za udžbenike, Beograd 2011, 17–25.
5. *Ekmanovo dekodiranje facijalnih izraza emocije* // predgovor u P. Ekman, *Razotkrivene emocije*, Zavod za udžbenike, Beograd 2011, 9–26.
6. *Српска енциклопедија* (одредница: *Josip Бергер*) // САНУ, Матица српска, т. I/2, Завод за издавање уџбеника, Београд 2011, 94–95.
7. *Передбачення статі дитини* // Сучасна зарубіжна етнологія (антологія), том 2, Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, Київ, 2011, стр. 338–341.
8. *Пред вратима смрти: анатомија процеса умирања* // Српски југ, зима 2011.
9. *Хумор и меланхолија у делима Чехова* // Наш траг, 51–54, 2010–2011, 279–298.
10. *Nova podoba otroka in otroštva v antropologiji, zgodovini, psihologiji in psihoanalizi* // Emzin (temat: *Otroštvo*), 1–2, Ljubljana 2011, 75–79.
11. *С традицијом у свет* // у *С традицијом у свет* (зборник), (ур.) С. Рогоћ, Фондација рачанска баштина, Бајина Башта 2011, 167–175.
12. *Шминкање смрти* // НИН, 20. март 2011.
13. *Компромис као пораз* // Политика, 22. фебруар 2011.

2012.

14. *Нова ђредстава дејтејта и дејтењстава у аниројологији, историји, психологији и психоанализи* // Годишњак Учитељског факултета у Врању, 2012, 195–207.

---

<sup>1</sup> Др **Жарко Требјешанин**, психолог, редовни професор Факултета за специјалну едукацију и рехабилитацију Универзитета у Београду (e-mail: zarkotreb@sbb.rs). Потпуна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com)

15. *Значај машиће, сиваралашића и снова за психички развој деце* // предговор у Голомб, К., *Сиварање имагинарних свештова: улога уметности, магије и снова у развоју деце*, Завод за уџбенике, Београд 2012, 9–18.
16. *Позициона психологија о срећи и њенима до ње* // поговор за Селицмен, М., *Истинска срећа: Осиваривање нашег појенија за дубоко задовољство уз њоће нове позиционе психологије*, Завод за уџбенике, Београд 2012, 391–401.
17. *Симболика снова – неке српско-руске паралеле* // *Заједничко у словенском фолклору* (Зборник радова, ур. Љ. Раденковић), Балканолошки институт САНУ, Београд 2012, 349–368.
18. *Медији шииће народ од – истине* // поговор за Бане Јовановић, Вита Теофиловић, *Горки мед медија*, Београд 2012, 175–196.
19. *Каша на размеђу истока и запада* (осврт на С. Велмар-Јанковић, *Каша Балкана*, Стубови културе, 2011) // *Књижевна историја*, 146, 2012, 289–294.
20. *Српска народна књижевност за децу и њен значај за социјализацију* // *Књижевност за децу и њена улога у васпитању и образовању деце предшколског узраста: тематски зборник*, Учитељски факултет у Врању, Врање 2012, 143–155.
21. *Приче о сновама који наговештавају смрт и умирање и њихово џумачење* // *Етноантрополошки проблеми*, 3, 2012, 853–868.

2013.

22. (са М. Стајићем и Г. Јованићем) *Зашто савремена деца и одрасли воле бајке* // *Етноантрополошки проблеми*, 1, 2013, 95–115.
23. *Како емоције обликују светску политику* (D. Mojsi, *Geopolitika emocija*, Clio, 2012) // *Danas* књига, 2–3. фебруар 2013, IX.
24. *Архејске фигуре зла у бајкама* (*Сенка и зло у бајкама*, Мари Лујза фон Франц) // *Књижевна историја*, 149, 2013, 329–334.
25. *Педагошка вредност бајки – мишљење родитеља колико и зашто савремена деца воле бајке* // *Књижевност за децу и њена улога у васпитању и образовању деце школског узраста: тематски зборник*, Учитељски факултет у Врању, Врање 2013, 28–38.
26. *Лице – огласна табла емоција* // *Блиц књига*, 4. август 2013, 20.
27. (са Вером Трбић) *Коцкање са живоћом није игра: едукативни џрограм за џревенију џаилошког коцкања* (брошура) // Макарт, Београд 2013.
28. *Психобиографија Црњанског и других великих српских и свешких сиваралаца* // *Наш џраг*, 3–4, Велика Плана 2013, 82–97.
29. (са Ivanom Kovačevićem i Draganom Antonijević) *Metodološki pristup proučavanju nostalgije i životnih priča* // *Етноантрополошки проблеми*, 4, 2013, 945–963.
30. (са Ivanom Kovačevićem i Draganom Antonijević) *Teorijski okvir za proučavanje nostalgije* // *Antropologija* 3, 2013, 9–26.
31. *Ликови, џроцес њиховог грађења и улога у романима Свешлане Велмар-Јанковић* // *Књижевна историја* 151, 2013, 795–812.

2014.

32. *Психолошко-књижевна аналићомија џроцеса умирања* // *Годишњак Учитељског факултета у Врању*, 2014, 175–183.
33. *Невербални језик љубави* // (предговор) Д. Гивенс, *Љубавни сигнали*, Завод за уџбенике, Београд 2014, 11–23.
34. *Сиверошћ деце у српском језику* // *Народна култура Срба између Истока и Запада*, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 113–129.

35. *Фројд и Јунг: исцрпљивачи несвесног* // А. Гајшек (ур.), Антологија Агапе, „Агапе књига“, Београд 2014, 170–194.
36. *Фројд и Велики рај* // Blic књига, 4. мај 2014.
37. *Svetlanino književno zaveštanje* // Blic књига, 1. јун 2014.
38. *Телевизија: благослов и ѓроклејсѓво* (Б. Оташевић, Телевизија – зрело доба / друго, допуњено издање/ РТС издаваштво, 2013) // Политика, 7. јун 2014.
39. *U чудесном свету детињства* (приказ: V. Stanković, *Најважнија кућа на свету*, 2014) // Danas (Књига), 18. јул 2014.
40. *Хиѓонски ѓоглед на сан* (осврт: Хилман, *Сан и доњи свеј*, Федон 2014) // Политика, 5. јул 2014.
41. *Šta muškarci žele* // Blic (Књига), 20. јул 2014.
42. *Дезоријентисани: ѓриче о иденѓијѓеѓу* (Малуф, *Дезоријентисани*, Лагуна, 2013) // Политика, 12. јул 2014.
43. *Деѓронизовани оѓац нашег доба* (М. Рекалкати, *Шѓа осѓаје од оца*, Академска књига, 2014), Политика, 16. август 2014.
44. *Прича о сѓо милијарди неурона* (Dik Svab, *Наš мозак – то сто ми*, 2014) // Blic књига, 21. sept. 2014.
45. *Фројд, рај и нагон смрѓи* // Наш траг 1–2, 2014, 355–363.
46. *Циркуска фасада ида* (С. Марковић, *Песимисѓичка анѓроѓологија Зигмунда Фројда*, 2014) // Политика, К-У-Н, 18. окт. 2014.
47. *Evolucija obrazaca čovekove seksualnosti* //predgovor za D. Bas, *Evolucija želje: strategije čovečijeg parenja*, Zavod za udžbenike, Beograd 2014, 9–29.
48. (sa Goranom Jovanićem) *Promene u shvatanju deteta u srpskoj kulturi u poslednjih dvadeset pet godina* // *Primenjena psihologija* 4, Novi Sad 2014, 549–564..
49. *Сан, душа и смрѓи* (рец. Хилман, *Сан и доњи свеј*, Федон, Београд 2014) // Књижевна историја 153 (у штампи).



Бојан Јовановић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011-2014)

### Посебна издања

1. *Љубав и ојрашијање*, Ars libri, Партедон, Београд 2011, стр. 340.
2. *Чијање пророчанства* (са М. Демићем), Службени гласник, Београд 2011, стр. 88.
3. *Играње с нишијавилом*, Службени гласник, Београд 2011, стр. 266.
4. *Околни јуји*, Адреса, Нови Сад 2013, стр. 200.
5. *Памћење и самозаборав*, Orpheus, Нови Сад 2014, стр. 346.
6. *Светови антирројолошке имагинације*, Hesperia edu, Београд 2014, стр. 230.

### Студије, чланци, рецензије

2011.

7. *Филозоф дивље мисли* // Поговор делу Клода Леви-Строса *Митологије* 4, *Голи човек*, Прометеј, Киша, Нови Сад 2011, 758–780.
8. *Смисао и бесмисао јонављања* // Годишњак Учитељског факултета у Врању, Универзитет у Нишу – Учитељски факултет у Врању, Врање 2011, 103–114.
9. *Јединство јодвојених светова* // Поезија Мирослава Цере Михаиловића. Зборник радова, Матица српска, Нови Сад 2011, 74–80.
10. *Култура и хришћанство* // Летопис Матице српске, април 2011, Нови Сад 2011, 606–616.
11. *Значење нечистиог у роману Нечиста крв* // Нечиста крв Борисава Станковића сто година после (1910–2010). Тематски зборник, Учитељски факултет у Врању, Врање 2011, 168–176.
12. *Искусства светог* // Кораци 5–8, Крагујевац 2011, 159–171.
13. *Пайрнати бог међусвети* // Градина 40–41, Ниш 2011, 58–61.
14. *Саможрјивена љубав* // Источник 77–78, Београд 2011, 33–52.
15. *Србија и Зајадни Балкан* // Национални интерес 1, Београд 2011, 9–22.
16. *Мишљење и менијалијет* // Промена образаца мишљења у раздобљу транзиције, Дом културе Студентски град, Београд 2011, 119–127.
17. *Вредновање националне традиције* // Национални интерес 2, Београд 2011, 87–99.

---

<sup>1</sup> Др Бојан Јовановић, етнолог, научни саветник Балканолошког института САНУ, Београд (e-mail: jovanovic.b@gmail.com). Потпуна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com)

18. *Игра као чинилац народног стваралаштва* // Традиционална естетска култура: игра, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Ниш 2011, 65–80.
19. *Смисао исцртавања* // Источник 79–80. Београд 2011, 6–12.

## 2012.

20. *Цркве из снова* // Гласник Етнографског музеја, књ. 75, св. 2, Београд 2011, 63–72.
21. *Божанско и ђофано у лирици Ђуре Јакшића* // Ђура Јакшић. Зборник радова, Друштво књижевника Војводине, Нови Сад 2012, 60–67.
22. *Симболика змије у народној традицији балканских Словена* // Заједничко у словенском фолклору, Балканолошки институт САНУ, Београд 2012, 369–377.
23. *Мит о великосрпској агресији* // Разбијање Југославије. Зборник радова, Институт за политичке студије, Београд 2012, 293–303.

## 2013.

24. *Доситеј и формирање српског културног обрасца* // Доситеј у српској историји и култури, Задужбина “Доситеј Обрадовић”, Београд 2013, 145–151.
25. *Религија као чинилац стварања и дезинтеграције српског националног идентитета* // Национални идентитет и религија, Институт за политичке студије, Београд 2013, 171–184.
26. *Смисао веровања у судбину* // Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 76 (2012), Београд 2013, 11–18.
27. *Андрићево црно сунце* // Свеске Задужбине Иве Андрића 30, Београд 2013, 155–170.
28. *Насиље и култура* // Летопис Матице српске, октобар 2013, Нови Сад 2013, 439–444.
29. *Обредне традиције и континуитети (Понављање као чинилац обредног континуитета и ритуалног дисконтинуитета)* // Разумевање традиције и традиције разумевања, Српско филозофско друштво, Београд – Кровови, Сремски Карловци 2013, 106–116.
30. *Религиозност Констанинтина Великог* // Култура: часопис за теорију и социологију културе и културну политику 140, Београд 2013, 69–78.
31. *Срби и свети цар Констанитин* // Црквене студије 11, Ниш 2013, 119–127.
32. *Посмртни живој Свештога Саве* // Осам векова манастира Милешева, Међународни научни скуп, том II, Епархија милешевска СПЦ, Милешева 2013, 227–231.
33. *Креативно памћење у народним предањима* // Даница за 2014, Вукова задужбина, Београд 2013, 174–183.

## 2014.

34. *Култура врћа* // Традиционална естетска култура: врт, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Ниш 2014, 25–33.
35. *Паганско и хришћанско у Његошевом Горском вијенцу* // Његош – ријеч скупља вијека. О стваралаштву П. П. Његоша, Удружење писаца Крагујевца, Крагујевац 2013, 89–100.
36. *Легенда о Констанинтиновом сну* // Ниш и Византија, Православна епархија нишка, Нишки културни центар, Ниш 2014, 507–516.
37. *Доситејев однос према религији у концепту стварања српске нације* // Доситеј Обрадовић и верске слободе, Задужбина “Доситеја Обрадовића”, Београд 2014, 123–130.
38. *Креативно памћење у народном предању* // Годишњак Учитељског факултета у Врању, Универзитет у Нишу, Учитељски факултет у Врању, Врање 2014, 257–270.

39. *Молићива и антимолићива у њоезији Новице Тадића* // Огњено перо Новице Тадића, Српска књижевна задруга, Филолошка гимназија, Београд 2014, 59–67.
40. *Лукавство њесничког ума* // Петар Цветковић, песник, Народна библиотека “Стеван Првовенчани”, Краљево 2014, 58–68.
41. *Трајно и ефемерно у ониричким садржајима као основи новог књижевног жанра* // Трајно и ефемерно у филозофији и књижевности, Крушевачка филозофско-књижевна школа, Крушевац 2014, 51–62.
42. *Асијекти одговорности* // Реч и одговорност – етика текста, Крушевац, Крушевачка филозофско-књижевна школа, Крушевац 2014, 182–190.
43. *Ониричке најаве долазећег*, Кораци 4–6, Крагујевац 2014, 105–116.
44. *Сном надвладана смрт*, Наш траг 1–2, Велика Плана 2014, 309–325.
45. *Песничко искуство смрти* // Моћ речи. Бранко Миљковић (1934–1961), прир. Александар Лаковић, Народна библиотека «Вук Караџић», Крагујевац 2014, 130–135.
46. *Посмртна казна у њрадицији Срба* // Народна култура Срба између Истока и Запада, Балканолошки институт САНУ, књ. 127, Београд 2014, 131–138.

### Поднети реферати на научним скуповима

47. *Симболика змије у народној њрадицији балканских Словена* // Заједничко у словенском фолклору, Балканолошки институт САНУ, Аранђеловац, од 28. септембар до 1. октобар, 2011.
48. *Досијеј и формирање српског културног обрасца* // (Доситеј у српској историји и култури, у организацији, Матица српска и Задужбина “Доситеј Обрадовић”, Београд, Нови Сад, 13. до 15. октобра, 2011.
49. *Култура врџа* // Традиционална естетска култура: врт, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Нишу, Одсек за проучавање народа, Ниш, 25. новембар, 2011.
50. *Миј о великосрпској агресији* // Србија – државне и националне последице разбијања Југославије 1991–2011. година, Институт за политичке студије у Београду, Београд, 2. децембар, 2011.
51. *Посмртни живој Свџога Саве* // Осам векова манастира Милешева, Епархија милешевка Српске православне цркве, Милешева, од 6. до 8. септембра 2012.
52. *Религија као чинилац сџварања и дезинџеграције српског националног идентџијетџа* // Национални идентитет и религија, Институт за политичке студије у Београду, Београд, од 17. до 18. маја, 2013.
53. *Срби и цар Консџанџин* // Свети цар Константин и хришћанство, Центар за црквене студије у Нишу, Ниш, од 31. маја до 2. јуна, 2013.
54. *Легенда о Консџанџиновом сну* // Византија и Ниш, поводом 1700. годишњице од доношења Миланског едикта, Град Ниш, Универзитет у Нишу, Епархија нишка, Ниш, од 3.–5. јуна, 2013.
55. *Ниш и Нишка декларација у време Великог раџа* // Велики рат 1914–1918: узрочи, последице, тумачења, Филозофски факултет у Нишу и Учитељски факултет у Врању, Врање, од 3 до 4. октобра, 2014.
56. *Духовни џросџор* // Међународни научни симпозијум „Традиционална естетска култура: простор“, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Ниш, 7. новембар 2014.
57. *Вуково уџврђивање српског културног џамћења* // Међународни научни скуп поводом 150. годишњице смрти Вука Ст. Караџића, САНУ, Београд, 4–6. децембар 2014.





Гордана Благојевић<sup>1</sup>

## БИБЛИОГРАФИЈА (2011–2014)

### Посебна издања

1. *Срби у Солуну у првој половини 20. века. О религијској припадности и етничком идентитету*, System Intelligence Products, Етнографски институт САНУ, Београд 2012, 1–174.
2. *Словачко наивно сликарство у Србији: колекција Галерије Бабка Ковачица*, Галерија Бабка, Ковачица 2013, 1- 156.
3. *Словачко наивно сликарство у Србији. Етноантрополошка студија идентитета етничких пракси*, Фондација Бабка Ковачица, Ковачица 2014, 1–149.

### Приређена дела

4. *Духовна култура и религиозност некад и данас – различити контексти и традиције*, Међународни тематски зборник, Рашка школа, Универзитет у Приштини – Факултет техничких наука, Етнографски институт САНУ, Центар за религијске студије ИФДТ-а, Народни музеј – Чачак, Српски научни центар, Београд 2012, 277 стр. (заједно са И. Тодоровићем).

### Студије, чланци, рецензије

2011.

5. *From media on street and vice versa: hip hop dance in Belgrade today* // ICTM Study Group for Music and Dance in Southeastern Europe: Symposium – Izmir, Turkey 7–11 April 2010. Editors: Elsie Ivancich Dunin and Mehmet Öcal Özbilgin, assisted by Belma Kurtişoğlu, Liz Mellish, Lozanka Peycheva, Z. Gonca Girgin Tohumcu. Publishers: Ege University's State Turkish Music Conservatory and ICTM Study Group for Music and Dance in Southeastern Europe, Izmir 2011, 139–146.
6. *Икона као роба: једна илустрација православног идентитета у Србији данас* // Антропологија, религије и алтернативне религије - култура идентитета (Приредио

---

<sup>1</sup> Др Гордана Благојевић, етнолог, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд (e-mail: gblagojevic@hotmail.com). Потпуна библиографија налази се на сајту: [www.balkaninstitut.com](http://www.balkaninstitut.com)

- Данијел Синани), Српски генеалогички центар, Етнолошка библиотека 55, Београд 2011, 221–237.
7. *Одлив мозгова из Србије од деведесетих године 20. века до данас: један поглед изнутра* // Тематски зборник: Срби – народ који нестаје, Приредио Драган Батављевић, Удружење «Опстанак» за борбу против беле куге и за обнављање становништва, Београд 2011, 359–368.
  8. *Τα τάματα στη Σερβία. Προέλευση, Διάσωση και οι παραλλαγές τους σήμερα* // Τάματα και Σύμβολα των Λαών, Ζωγραφικά Αφιέρωματα του Μεσαίωνα, (Νίκος Παλαγεωργίου ed.) Αθήνα 2011, 140–144.
  9. *Κινεζи бајтисцини: пример двосциркe мађине у Србији данас (The Chinese Baptists: an example of a twofold minority in Serbia today)*, Гласник Етнографског института САНУ, Београд 2011, 106–114.
  10. *Dance as a universal discourse in inter-ethnic contacts: an example of flamenco in Belgrade* // Pax sonoris, Scientific Magazine IV–V, Astrakhan 2010–2011, 134–141.
  11. *Инијернећ као ѿерен и средсѿво у савременим еѿнолошким и антиројолошким исѿражсѿвањима* // Зборник Матице српске за друштвене науке 134, Нови Сад 2011, 17–27.
  12. *Η απήχηση της μεγάλης Κρητικής Επανάστασης του 1866–69 στη серβική κοινωνία του 19<sup>ου</sup> αιώνα* // τόμος Γ1, Νεοελληνική περίοδος, Φιλολογικός Σύλλογος «Ο Χρισόστομος», Χαλιά 2011, 181–190.
  13. *Азиланѿи у Србији: ѿриче из Бање Ковиљаче* // Културе и границе, књига апстраката са међународне научне конференције одржане у Вршцу 6–8.10.2011, у организацији Етнографског института САНУ и Општине Вршац. Приредила Зорица Дивац, Београд, Вршац 2011, 17–18.
  14. *Νίκος Παϊαγεωργίου (ἱρur.) α. Воѿиѿи и симболи народа, б. Средњовековна ликовна ѿсвећења* (Νίκος Παλαγεωργίου, α. Τάματα και Σύμβολα των Λαών, β. Ζωγραφικά Αφιέρωματα του Μεσαίωνα, Εκδόσεις Перπίνια, Αθήνα 2011. 494 стр.) // Етнолошко-антрополошке свеске 17, н.с. 6, Београд 2011, 129–130.
- 2012.
15. *Обичаји живоѿног циклуса Срба у Калифорнији (САД)* // „Народна творчѿсть та етнографѿя“, *Инсѿиѿиѿи мисѿеѿиѿвонансѿѿва, фольклорисѿѿиѿи ѿа еѿнологѿѿи ѿм. М Т. Рилскогo*, Кијев 2012, 66–69.
  16. *Turbo-folk and ethnicity in the mirror of the perception of the YouTube users* // Гласник Етнографског Института САНУ LX (2), Београд 2012, 155–170.
  17. *Женидба вилом и нерајдом: јужнословенско-грчке фолклорне ѿаралеле* // Заједничко у словенском фолклору, зборник радова, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 117, Београд 2012, 177–190.
  18. *Tamburitza as an ethno-cultural element of Serbian diaspora in America* // Одеса 2012. «Одескѿ етнографѿичнѿ читанња». Традицијна култура диаспори. Збирка наукових праца, Одескѿѿ национални унѿверситет ѿменѿ И. И. Мечникова, Одеса 463–470.
  19. *Οι Σέρβοι στη Ρόδο από τα τέλη του 20<sup>ου</sup> αι. έως σήμερα: μία εθνολογικο-ανθρωπολογική προσέγγιση* // Δωδεκανησιακά χρονικά, Τόμος ΚΕ, Ρόδος 2012, 927–931.
  20. *Watermill as an element of (im)material culture of Serbs* // The International Molinological Society Journal 85, 2012, 29–31.
  21. *Наивно сликарсѿѿво као ѿрича о еѿнокулѿѿурном иденѿѿиѿиѿеѿѿу Словака у Србији: ѿричер Ковачице* // Зборник Матице српске за друштвене науке 139/2, Нови Сад 2012, 185–195.

22. *Research on Dance in the Byzantine period: An Anthropological Perspective* // Pax Sonoris, Scientific magazine, вып. VI / НЛ. Е.М. Shishkina (Ed.) Astrakhan: State folklore center «Astrakhan Song», 2012, 87–95.
23. *Byzantium as a Symbol and Inspiration for the Contemporary Musical Creativity in Serbia at the end of the second and the beginning of the third millennium* // Духовна култура и религиозност некад и данас – различити контексти и традиције, Међународни тематски зборник, приредили Ивица Тодоровић и Гордана Благојевић. Издавачи: Рашка школа, Универзитет у Приштини – Факултет техничких наука, Етнографски институт САНУ, Центар за религијске студије ИФДТ-а, Народни музеј – Чачак, Српски научни центар, Београд 2012, 171–198.

2013.

24. *Οι Σέρρες και οι γύρω περιοχές στη серβική ιστοριογραφία από την εποχή των τουρκικών κατακτήσεων έως και το πρώτο ήμισυ του 20ου αιώνα* // Proceedings 2<sup>nd</sup> International Scientific Congress “The town of Serres and its periphery from the Ottoman conquest to contemporary times”, Petros K. Samsaris (ed.), Vol. 1, Serres 2013, 3–12.
25. *Funeral problems in modern Greece: between customs, law and economy* // Гласник Етнографског Института САНУ LXI (1), Београд 2013, 43–57.
26. *Το στοιχείο της φωτιάς στις γιορτές των Χριστουγέννων: συγκριτική μελέτη των серβικών και ελληνικών λαϊκών εθίμων* // «Η Φωτιά Πηγή Ζωής, Δύναμης και Καθαριού», Athens 2013, 151 – 155.
27. *A Diachronic Approach to the Effect of Social and Political Factors on the Function of Church Bells with Serbs*, // Голос в культуре. Музыка природы: звукоподражание в обряде и искусстве. Вып. 4, ред.-сост. И. А.Чудинова, А. А. Тимошенко, Российский институт истории искусств, Санкт-Петербург 2013, 97–111.
28. *Byzantine music as a driving force of music creativity in Belgrade today* // Greece as an Intercultural Pole of Musical Thought and Creativity, International Musicological Conference June 6–10 2011, Aristotle University of Thessaloniki – Faculty of Fine Arts, School of Music Studies, IMS Regional Association for the Study Music of the Balkans (237–243). Edited by Evi Nika-Sampson, Giorgos Sakallieros, Maria Alexandru, Giorgos Kitsos, Emmanouil Giannopoulos, Thessaloniki 2013, 237–243.
29. *Συμβολή στη μελέτη για την προσωπικότητα του Γεώργιο Βέροβιτς ηγεμόνα της Σάμου* // Σαμακές Μελέτες, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου». Σάμος 2013, 369–377.

2014.

30. *The influence of migrations on the ethnic/national and religious identities: the case of the Evangelical Methodist Church in Banat* // Гласник Етнографског Института САНУ LXII (1), Belgrade 2014, 67–80.
31. *Dance as an emigrant: intercultural communication by salsa in Belgrade* // Third symposium of the ICTM SG on music and dance in SE Europe. Skopje, Macedonia: ICTM SG on music and dance of SE Europe and National Committee ICTM Macedonia, Elsie Ivancich Dunin, Liz Mellish, Ivona Opetcheska-Tatarchevska (editors), Skopje 2014, 82–88.
32. *Грчка историографија и приватни архиви о живојоу православног њаше Ђорђа Беровића, кнеза Самоса и њоследњег османлијског гувернера Кривића* // Војноисторијски гласник, Београд 2014, 49–58.

33. *Η Πάτιμος στο έργο του Σέρβου ποιητή Μπόζινταρ Μιλιντρέγκοβιτς: η δημιουργία της εικόνας για τον άλλο μέσω της ποίησης* // (Заједно са Манолисом Макрисом), Δωδεκανησιακά χρονικά, Τόμος ΚΣΤ', Ρόδος 2014, 1062–1075.
34. *Christmas SMS cards as a kind of „electronic folklore“ in Serbia today* // Narratives across space and time: transmissions and adaptations, Vol. 1, Academy of Athens, Hellenic Folklore research centre, Athens 2014, 81–91.
35. *Реа Какамбура, Живојине њриче. Биографски њписиују у савременом лаографском исѡраживању.* (Рέα Κακάμπουρα, Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα. Εκδόσεις Διάδραση. Αθήνα 2011, 503 стр.) Етнолошко-антрополошке свеске 23, н.с. 12, Београд 2014, 107.
36. *Ο Πύργος Νεμπόισα (Nebojša): Από τόπος μαρτυρίου σε εκθεσιακό χώρο. Ο διδακτικός του ρόλος σε σχέση με τη ζωή και το έργο του Ρήγα Βελεστινλή* // ΥΠΕΡΕΙΑ, τόμ. 6, Πρακτικά του ΣΤ' Διεθνούς Συνεδρίου «Φεραί-Βελεστίνο-Ρήγας», (Βελεστίνο, Οκτώβ. 2012), Αθήνα 2014 (у штампи).
37. *Византијско њојање и родни иденѡијѡеѡ у Србији и Грчкој: женски глас између божанске икономије и људске економије* // Народна култура Срба између Истока и Запада, Балканолошки институт САНУ, Београд 2014, 139–156.
38. *Удружење срѡско-грчког њријаѡельсѡва „Канѡакузина“ из Смедерева: ѡрограм, идеје и сѡраѡегѡје* // Етнолошко-антрополошке свеске 24, (н.с. 13), Београд 2014 (у штампи).

СРПСКА НАРОДНА КУЛТУРА ИЗМЕЂУ ИСТОКА И ЗАПАДА  
ЗБОРНИК РАДОВА

Издавач

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Београд, Кнез Михаилова 35  
<http://www.balkaninstitut.com>  
E mail: [balkinst@bi.sanu.ac.rs](mailto:balkinst@bi.sanu.ac.rs)  
Тел. (011) 2639-830

*За издавача*

Др Душан Батаковић, директор

*Превод резимеа на енглески*  
Вук Тошић

*Припрема за шtamп*  
Давор Палчић

*Ликовна ојрема*  
Светлана Раденковић

*Шtamп*  
Colorgrafx, Београд

*Тираж*  
300 примерака

*Илустрација на корицама*

Мотив с руског ланеног пешкира (Историјски музеј, Москва)

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије – Београд

39(=163.41)(082)

СРПСКА народна култура између Истока и Запада : зборник радова / уредник Љубинко Раденковић; одговорини уредник Душан Т. Батаковић. – Београд : Балканолошки институт САНУ, 2014 (Београд : Colorgrafx). – 188 стр. ; 23 см. – (Посебна издања / Балканолошки институт САНУ ; књ. 127)

На спор. насл. стр.: Serbian Folk Culture between East and West. – „Зборник се објављује у оквиру рада на пројекту Балканолошког института САНУ 'Народна култура Срба између Истока и Запада, № 177022 ... '“ → прелим. стр. – Тираж 300. – Summaries. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад. – Библиографија научних и стручних радова сарадника на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“ за период 2011–2014: стр. 159–188.

ISBN 978-86-7179-086-4

1. Раденковић, Љубинко, 1951– [уредник]

а) Народна култура – Срби – Зборници

COBISS.SR-ID 213007628