

САМОДИВА КОД ВЛАХА: ИНТЕРПРЕТАЦИЈА И РЕИНТЕРПРЕТАЦИЈА ФОЛКЛОРНОГ ТЕКСТА¹

Апстракт: Овај прилог се заснива на неколико транскрипата разговора са влашким саговорницима из североисточне Србије и северозападне Бугарске. Наративи добијени техником полудиригованог интервјуа су различитог обима и структуре, а у њима је главни актер *самодива*, демон несумњиво јужнословенског порекла, који постоји и у реконструисаном румунском демонолошком систему. Упоређењем наше теренске грађе са постојећом објављеном румунском и влашком фолклорном грађом, показали смо како се *самодива*, као важна изодокса традицијске културе Влаха, поклапа са дијалекатским изгласама које одвајају Влахе Унгурјане од Влаха Царана, на територији Србије. Такође, закључили смо да влашке варијанте термина *самодива* у североисточној Србији нису еквивалентне јужнословенском називу *самодива*: сличности су искључиво на нивоу номинације, а не садржаја или функције, што важи како за Влахе Унгурјане, тако и за Царане.

Кључне речи: *самодива*, Власи, фолклорни текст, демонологија

Овај прилог је настао као резултат антрополошко-лингвистичких теренских истраживања неколико насеља североисточне Србије: влашких села Михајловац, Уровица, Волуја и града Мајданпека (2006–2008),² и неколико румунофоних заједница северозападне Бугарске (август 2008). Теренска истраживања у североисточној Србији обављао је истраживач-

¹ Овај прилог резултат је рада на пројекту *Етничка и социјална стратификација Балкана*, број 148011 који финансира Министарство науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Истраживања представљају наставак теренског рада у овом региону започет по истој теренској методологији 2000. године, чиме се мрежа истражених насеља значајно попунила. Као резултат новијег теренског истраживања в. и Ćirković 2007, Ђорђевић 2008, Сикимић/Сореску-Маринковић 2008, Ašić/Stanojević 2008.

области реке Млаве, на пример, *Somodîia* се појављује једино у Рановцу и у Мелници: у Рановцу она пише име покојника у књизи мртвих: „Седи Дива, Самодива, само седи, записује” (*idem*: 115), док у Мелници света Марија пише у књизи мртвих, а *Somodîia* држи кључеве и откључава две-ри од самог раја (*idem*: 101). У Кладурову, *Sîntă Măria* („света Марија”) записује у црну књигу, а у Витовници – ластавица.

У околини Кучева, у селима Дубока и Шевица, *самодиву* покојник среће на свом путу ка рају, али друге актере моли да га не упишу у црну књигу: у Шевици то је света мајка Марија са светим Христом (*idem*: 68), у Турији – сам Бог (*idem*: 63), док у Дубоки покојник моли „свеца најстаријег” да „га врати још једанпут” (*idem*: 60). Паун Ес Дурлић је забележио још једну погребну песму за испраћај покојника у селу Вољуја, у истој области, у којој се покојник обраћа *самодиви*:¹⁴

Și [Dañița] rău kata,
 și dăn gură așa dzîsa:
 „Điño, Điño, Somadiño,
 še jeș năgră și urită?”
 „Nu mis năgră și urită
 numa mis albă și frumuasă,
 kă n-afeg numa kul'eg:
 moș batrîn pră barbe albe,
 și babuță pră șepsuță;
 voñișei dă-î cîinerei,
 še plîng parinți dupa ței,
 și nevastă pră dulbăță,
 fiice mă pră birțișuare,
 baiațăi pră klăbeșuare,
 șkolarei pră nuñuñore,
 kopii miș pră fașioare.”
 „Aîd [Dañiço] tuot naince,
 kă nu mierz la morțiie,
 numa mierz în visal'iie!”

И [Даница] тужно гледа,
 па овако говори:
 „Диво, Диво, Самодиво,
 Што си црна и ружна?”
 „Нисам црна ни ружна
 већ сам бела и лепа,
 јер не бирам већ скупљам:
 старце према белој бради
 а старицу према капици;
 младе момке,
 за којима плачу родитељи,
 и невесту према оглављу,
 девојке према кикицама,
 момчиће према шубарицама,
 ученике према ташницама,
 малу децу према пеленама.”
 „Хајде [Данице], само напред,
 јер не идеш на сахрану,
 него идеш на весеље!”

У области Браничева, у Дољашници – *neagra Somodîie* („црна *самодива*”) пише у књизи мртвих, а у Чешљевој Бари – *maica Somodîie* („мајка *самодива*”). У текстовима снимљеним у Хомољу, *Somodîia*, *Somodîva* и *Somădiia* се појављују у Жагубици и у Крепољину, где се *самодива* изједначава са смрћу која пише у црној књизи. Једино је у Милановцу за тај посао задужена *o babă batrînă* („једна стара баба”) (Гацовић 2000: 143).

Од свих влашких области Црноречје је најбоље представљено у корпусу петрекатура. У Гамзиграду, Дубочанима, Николичеву, Оснићу и Слатини, *curva Somodîva* („курва *самодива*”) седи под бором или под

¹⁴ Паун Ес Дурлић, *Petrekuta dăn Voluța – Песма за испраћај покојника из Вољује*, снимак из Вољује, теренска белешка из 1999. године, необјављено.

јабуком и пише у црној књизи, док се у Метовници уз *самодиву* користи атрибут *pustiña* („пуста“), а у једној петрекатури из Подгорца – *maica curvã* („мајка курва“). У Брестовцу, под јабуком седе „кнежеви са књегињама, кметови са кметицама, писари с писарицама“ (Гацовић 2000: 158), а у Подгорцу под бором седе „писарица која пише“ (*idem*: 214). У Злоту, под бором седе *Dzîna mãi batrînã/Și cu moarêca Somođivã* („вила најстарија и смрт *самодива*“) (*idem*: 172), а у Подгорцу *un Zîn mãi batrîn/Și cu moarêca Somođivã* („најстарији вилењак¹⁵ и смрт *самодива*“) (*idem*: 210), и заједно записују у књигу мртвих.

Према овом корпусу, *Somođiva/Somođiia* се не спомиње у погребним песмама из Звижда, Ресаве и Поморавља. У Звижду, у насељу Ракова Бара, Господ је тај који уписује име покојника у црну књигу (*idem*: 50), док је у Лешници то светац (*idem*: 49). Што се Ресаве тиче, у Бобову су ‘писари’ свети Петар и света мајка Марија (*idem*: 148), а у Проштинцу – вила најстарија (*idem*: 151). Из Поморавља Гацовић наводи само један текст, снимљен у селу Исаково, где *tri Aраpi ñegri budzađ* („три Арапа, црна, са дебелим уснама“) пишу у књизи мртвих (*idem*: 234), мотив који се среће само у овом тексту. Међутим, и овде постоји инвокација смрти, као у песмама из других регија: *Moarêco, moarêco, ñagrã moarêce/ Mult ieșc ñeagrã și uritã* („Смрти, смрти, црна смрти,/ Много си црна и ружна“) (*idem*: 234).

Паун Ес Дурлић је у Поречју, у селу Црнајка, снимео једну *рајску песму*,¹⁶ из круга влашких посмртних песама, у којој се такође помиње *самодива*:

Frundzã vjarde de lãmiје
a rãsarit la [Nјidelku-n] прãвалјије.
Kare șãde-n прãвалјије, la umbrije –
a ðespljeçitã Somođivã.
Da șe lukrã Somođiva-n прãвалјије?
Numa skrije șã-n kondiје...

Зелени лист од лимуна
У [Недељковом] двору је нико.
Ко седе у двору, у хладу –
Самодива расплетене косе.
А шта самодива ради у двору?
Само пише, записује...¹⁷

¹⁵ *Zîn* је овде део римоване фолклорне формуле *zîn mãi batrîn* добијен регресивном моцијом од *zînã*. И у текстовима влашких, као и румунских бајања, демони се често јављају и у парним конструкцијама, као део фолклорне формуле нпр. *Moroñi cu toroaiца,/ Draku cu dracoaiца,/ Izdatu cu Izdatoaiца* („Вампир са вампирицом,/ Ђаво са ђаволицом,/ Издат са издатицом“) (Гацовић 2002: 42).

¹⁶ „Постоји нарочита песма (*кинћуку рајлуј* = рајска песма) која се обавезно пева приликом изношења покојника из куће. Из њенога садржаја се такође види да је важан задатак породице умрлог да му на сваки начин омогући прелазак у рај, директно и, по могућству, најкраћим путем“ (Дурлић 1995: 235).

¹⁷ Снимљено 1991, необјављено. Из рукописа је преузет транскрипт текста на румунском, док аутор овог рада предлаже свој превод.

У овом посмртном тексту, као и у петрекатури, *самодива* пише у књизи мртвих, а означена је једним од својих атрибута – *đespljećitā* („расплетене косе“).

Исти аутор, у раду о рајској свећи у култу мртвих код Влаха у источној Србији, објављеном 2002, помиње *самодиву* која држи црну књигу у рукама: „Умирање у дубокој старости, на сопственој постељи, у кругу потомака обезбеђених иметком и, што је најважније, са свећом у руци, сматрају Власи природним крајем овоземаљског живота сваког човека. Али, из разних разлога, унапред одређених још у часу рођења и вољом Урсаторица записаних неизбрисивим ‘конђејом’ у ‘црну књигу’, коју у рукама држи строга Сомођива – смрт може наступити и раније” (Дурлић 2002: 124).

Славољуб Гацковић (2002), у студији о бајању у култу мртвих код Влаха североисточне Србије, илуструје *Numărătura a mare* („велико одбројавање“) текстом из села Милановца код Жагубице, у области Хомоља, у коме се исто помиње *самодива*:



1. Географске регије североисточне Србије

Stu ală, stu aloaŃe,	Усту ало, усту алетине,
Stu zmiei, stu zmăoaŃe,	Усту змајеви, усту змајице,
Stu Muma Paduri,	Усту шумска мајко,
Stu Măzaa NorŃi,	Усту поноћнице,
Stu făcături,	Усту учињено,
Stu trimesături,	Усту напраћено,
Stu Diio cu dialoaŃe,	Усту диво са диветинама, ¹⁸
Stu Miailă cu Izbîndilă.	Усту Михајло са Избанђилом,
Drumu să-l lovaŃ,	Идите путем,
Di la el să plecaŃ.	Отидите од њега.
Cu catran v-am catraŃit,	Катраном сам вас катранио,
Cu bît dă șeroŃ v-am brucat,	Церовим штапом сам вас убо,
Cu tamîŃe v-am tămîŃat	Тамјаном сам вас окадио
Dî la Floria-l mieu v-am luvat.	Од мога Флоре сам вас склонио.

(Гацовић 2002: 79–80)

И ван фолклорних текстова, у једном аматерском влашко-српском речнику, издатом у Бору, а чији је аутор рођен у Танди (околина Бора), лексема *сомођива* преведена је као „смрт“ (Лу Божа Кићи 2004: 91).

Антрополошко-лингвистичка грађа о САМОДИВИ код Влаха

Како је напред поменуто, грађа на којој се базира овај рад снимљена је у три различите области влашког говорног подручја (види карту 2). Реч је о граду Мајданпеку (где смо разговарали са староседеоцима, али и са досељеницима из околних села, на пример из Рудне Главе), у коме живе Власи Унгурјани, носиоци банатског поддијалекта румунског језика, и Власи Буфани,¹⁹ као и о селу Близна (теренске белешке Пауна Ес Дурлића); затим о селу Михајловац, северно од Неготина, на обали Дунава, на природној граници са Румунијом, у коме живе Власи Царани, чија је дијалекатска база мунтенски поддијалекат румунског језика; и на крају – о селу Хрлец, код града Козлодуја у Бугарској, чији становници такође говоре мунтенски поддијалекат, али ипак постоје извесне локалне разлике између њиховог говора и говора Царана из Србије.²⁰

¹⁸ За сличну фолклорну формулу у српским басмама (на пример „Пошла руса с русићи”) види Радин 1997: 140.

¹⁹ О говору и географској распрострањености Буфана види Сикимић 2003, Siki-mić 2005с.

²⁰ Етнографску грађу и фолклор Влаха у Бугарској в. нпр. у: Budiş 2001, Vucuța 1943, Nestorescu 1996, Panea/Bălosu/Obrocea 1996.



2. Насеља у којима је прикупљена анализирана грађа (уоквирено)

1. Мајдантек и околина

Као што смо видели раније, код Влаха Унгурјана *somodi*ва се углавном јавља у посмртним песмама типа петрекатура. У Мајданпеку је на питање о овом демону већина саговорника кратко одговорила тако што је изједначила *самодиву* са смрћу (*La ala să dzâse somodivă, șcii, la moar-ța*. „То се зове *самодива*, знаш, смрт.”), или са ђаволом (*Da somodi*ва *iară dracu*. „А *самодива* опет ђаво.”), или су само помињане клетве у којима се она јавља (*Am audzât că spui*те, *șică, să ce ia somodi*ва, *șică*. „Чуо сам да се каже, као, да те узме *самодива*, као.”). На терену нисмо забележили развијеније нарације о овом демону, што нас наводи на закључак да је у овој зони термин окамењен у поменутих формулама. Мала група Влаха Буфана која живи у Мајданпеку репродукује клетве или кратке описе *самодиве* вероватно само захваљујући контактима са Унгурјанима из околних села, али нема петрекатуру у свом фолклорном репертоару.

Међутим, теренске белешке Пауна Ес Дурлића из 1990. у селу Близна (Пореч) наводе на претпоставку да је код неких Влаха Унгурјана *самодива* демон који се човеку указује у часу смрти, мада нема података о

степену развијености овог типа наратива и његовој ареалној распрострањености:

Кад је Олгина ћерка била после тешке болести на самрти, око ње се окупиле бабе из суседства. У једном тренутку дете се стало отимати и превртати очима, на што су бабе закључиле „да је дете сигурно видело сомођиву, и да неће дуго живети.” Тако је и било, дете је убрзо умрло.

Према веровању старијих људи, сомођива је демон који се човеку указује у часу смрти. Сомођива је наказа, *urâtă ka Muma paduri* [„ружна као шумска мајка”], због тога се човек трза кад је угледа. Покушава да од ње утекне напоље из куће. Зато, казује Олга, већина људи пре издисаја траже да их пуне напоље из собе у којој се налазе. Како је то немогуће, обично се прибегава отварању врата. Тек тада умирући може да испусти душу.

Приликом чувања умирућег, када бабе желе да утврде да ли је смртни час сасвим близу, обично питају да ли умирући тражи да изађе напоље. Ако је одговор потврдан, онда се очекује скоро смрт.

Бабе такође казују да сваки умирући, неколико тренутака пред смрт, обавезно баци поглед у неки кут собе. То је зато што је угледао сомођиву. (19.12.1990, Близна)

У истом селу, годину дана касније, Дурлић код друге саговорнице поново бележи да је *самодива* демон смрти, а сама саговорница додаје неколико израза у којима се овај термин користи као поређење за ружну жену, са атрибутом *displječira* („расплетене косе”):

Сомођива је смрт. Долази да те узме.

Не сме да се пије вода која је преноћила, јер је у њој Аранђел опрао нож којим је узимао животе. Вода мора ујутру да се баци.

Када су старе удовце задиркивали да треба да се жене, они би одговарали да су нашли *pi baba displječira ku našu Arandelu* [„расплетену бабу са ‘кумом’ Аранђелом”].

Сомодива: „*Oće o Somođije mjarđe pi drum*“ [„Ето Сомодива иде путем”], за неку ружну жену.

То човек види у смртном часу. За њу је еуфемизам *displječira* [„расплетене косе”]. Неки умирући би се покрили преко главе када би неко наишао и то они који су сматрали да имају грехове и да ће им смрт бити заиста ружна. (18.02.1991, Близна)

У наставку прилажемо транскрипт дела разговора са Пауном Ес Дурлићем из Музеја у Мајданпеку, који је аутор овог прилога водио 3. октобра 2008. у Београду у оквиру шире дискусије о митским бићима код Влаха и о влашкој традиционалној култури:

Când vine șasu morții, cân uomu îl pãzașce, dzașe, dzașe, dzașe, cum dzășem noi, și s-apropiat, cân vin după el. Tri insă vin. Că nu-i l'esnie la românu nostru să moară, șcii, să las-așa vilaiet frumos [смеје се]. Mi-ntăn vine a lui, din familia lui, care-a murit de curând.

Кад дође час смрти, кад чувају човека, лежи, лежи, лежи, како ми кажемо, и приближило се, кад долазе по њега. Три женске особе дођу. Јер није лако нашем Влаху да умре, знаш, да остави тако леп свет [смеје се]. Прво дође неко од његових, из његове породице, који је недавно умро.

(Aha.)²¹

Or că vrunu care-a fost mai drag lui. D-ăl mort.

(Muiere.)

Viñe vrunu din... dac-a murit tată-su, dac-a fost drag lu tată-su, *значи* vrunu din ai lui, din famelia lui, din casa lui, or că ala care-a murit de curând, la urmă. Viñe după el. El viñe.

(Da.)

E, ș-acuma, când să rășășce, a veñit al'ea, milostâñsil'e-al'e še-s, ursătoril'i car'e-o reșât *судбина*, sudina la om, a spus: – Atâta să trăieșc și gata. Atunșa Aranželu stă cu trei cuțâce la pișoar'e, da-n cot, după cap, stă so-mo-di-va. Aranželu îi scoațe sufl'etu. Acuma el să uită: dacă ai pacăce mulće, el scoațe cu cuțâtu, *še gândeșc*, cu car'e cuțât? C-are cuțât mic, cuțât mar'e ș-unu mijloiu.

(Mic.)

Mic, il năcăjașce, traže, cu dureare, cu pacăce moar'e, îi ia sufl'etu. Da dacă are, a fost bun (...), el ia cu cuțâtu mare, hop și gata-l dușe. E, ș-așa. Đ-aia colacu lu Aranžel la pomeñ la noi are trei cruș.

(Alea trei cuțâte.)

Trei cuțâce. E, acuma. *Али* el nu moare uomu până nu v'ade somodiva. (...) Ș-acuma, *sică*, di še omu până nu moare, până nu iasă sufl'etu, întoarșe ochii, pistă cap, așa zâșe. Ș-atunșa moar'e. El întoarșe și când o v'ade p'e somodiva, că ea e moarća, *она није демон смрти, она је смрт сама*. Ea e moarća. Și urătă. (...) Și mai mulće somodiva lucră, ea p'e urmă așcartă p'i lum'ea aia, să viñacolo, *значи* pisară, așcartă ș-aia-l scrie p'i scam de piatră, țâñe, a cu condiiu, *șcii še e condii?*

(Da, da, da.)

(Аха.)

Или неко ко му је био најдражи. Покојнику.

(Жена.)

Дође неко од... ако му је умро отац, ако је био драг свом оцу, значи неко од његових, из његове породице, из његове куће, или онај ко је недавно умро, последњи. Дође по њега. Он дође.

(Да.)

Е, и сада, кад се решава, оне су дошле, те милостиве које су, суђенице које су одредиле судбину, човеку судбину, рекле су: – Толико да живиш и готово. Онда, Аранђел стоји са три ножа код ногу, али у хошку, иза главе стоји са-мо-ди-ва. Аранђел му вади душу. Сад он гледа: ако имаш пуно грехова, он вади ножем, шта мислиш, којим ножем? Пошто има мали нож, велики нож и један средњи.

(Малим.)

Малим, мучи га, вуче, болно, умире са греховима, узима му душу. Али ако има, био је добар (...), он вади великим ножем, хоп и готово, води је. Е, и тако. Због тога Аранђелов колач код нас на даћама има три крста.

(Та три ножа.)

Три ножа. Е, сада. Али човек не умре док не види самодиву. (...) И сада, као, зашто човек док не умре, док душа не изађе, преврне очи, преко главе, тако се каже. И онда умре. Он преврне и кад угледа самодиву, пошто је она смрт, она није демон смрти, она је смрт сама. Она је смрт. И ружна. (...) И много тога самодива ради, она после чека на оном свету, да стигне тамо, значи писарица, и она чека и запише га на каменој столици, држи, а са писаљком, знаш шта је писаљка?

(Да, да, да.)

²¹ У заградама су интервенције, питања и одговори аутора.

Пошто нам је досадашње искуство на терену североисточне Србије показало да су митолошки текстови о *самодиви* врло оскудни и да је у већини случајева само реч о *секундарним нарацијама*,²² склони смо да горе наведени текст сматрамо за својеврсну секундарну нарацију. Она у себи интегрише све карактеристике демона *самодива* код Влаха Унгурјана које се, у различитим кратким наративима и изразима, могу наћи у погребним песмама типа петрекатура, а (бар данас) не циркулишу у овој развијеној форми. Издвајамо основне функције и атрибуте овог демона, онако како су садржани у тексту:

- *самодива* се показује човеку у часу смрти
- *самодива* је смрт
- главна њена физичка карактеристика је неописива ружноћа
- *самодива* чека човека на оном свету и записује писаљком његово име у књизи мртвих.

На примеру садржаја овог транскрипта може се говорити о *синдрому двоструког инсајдера*. У питању је термин који је антрополог Слободан Наумовић увео да би означио егзистенцијалну позицију етнолога на Балкану (Naumović 1998), али не у смислу идеологизације дискурса, већ реинтерпретације фолклорног текста од стране етнолога који је у исто време и члан заједнице која га је произвела. Поставља се питање у којој мери се таква врста текста може сматрати 'аутентичним' фолклорним текстом, а у којој је у питању научни или полу-научни производ. У горенаведеном тексту јасно се могу уочити две улоге саговорника, које подразумевају два типа дискурса: члан локалне заједнице (инсајдерски дискурс) и етнолог (научни дискурс). Оба типа дискурса су јасно маркирана на језичком нивоу. На почетку, инсајдерски дискурс доминира (инклузивно 'ми') и маркиран је присвојном заменицом првог лица множине и личном заменицом првог лица множине у предлошко-падежној конструкцији: „јер није лако *нашем* Влаху да умре“, „због тога Аранђелов колач *код нас* на даћама има три крста“, док при крају, прелазак на српски језик (*она није демон смрти, она је смрт сама*) функционише као својеврсни 'окидач' за научни дискурс, који ће се наставити до краја разговора.

2. Село Михајловац

Фолклорни текст, снимљен у Михајловцу 30. августа 2006, од саговорнице рођене 1925. године у Брзој Паланци, значајно се разликује од

²² За потребе овог рада *секундарним нарацијама* називамо кратке наративе који су настали од петрекатуре, у покушају да пружи објашњење о различитим актерима који се ту јављају и који (вароватно) нису првобитно постојали у форми легенде.

других наратива на тему *самодиве* забележених код Влаха Унгурјана, како по обиму, тако и по сижеу. Петрекатура не постоји код Влаха Царана, а самим тим ни могући секундарни наративи везани за актере тих посмртних песама. Штавише, фолклорни наратив је добијен кумулацијом мотива:²³ саговорница је прво причала о суђеницама (*ursoaicil'i*) које одређују судбину детета у часу рођења, затим је наставила текст о *самодивама*, а на крају је повезала још једну варијанту приче о суђеницама, које, овог пута, долазе да 'узму' (рум. *lua*) човека у часу смрти, али у последњем тренутку примећују да су помешале презимена, па оду у суседно село, по другу особу. У транскрипту који приложемо у наставку, нарација не иде ка генерализацији (искази типа: *самодива је смрт*), него се уклапа у препознатљиве фолклорне мотиве. Због кумулације мотива одређивања судбине детета – 'узимање' детета – 'узимање' одраслог човека, *самодиве*, онако како су представљене у саговорничиним дискурсу, могу се сместити негде на граници између демона судбине и демона смрти:

Da ursoaicil'-al'ea a fost vodată
 și somod'ivil'ii. A pus lumea...
 care-a luat copii, care-a luat... So-
 mod'ive, așa le zâce. Care-a luat
 copii. A mers noaptea, un-a fost
 șchioapă, cu leagănu-n spinar'e.
 Și muierile-atunci în vremea aia
 a pus în t'indă albia și săpunu. Și
 apă. Că când viñe aia cu copilu să-
 l scald'e-acolo. În apa aia. Și o mu-
 iere dân... Aia muma soacră-me-a
 fost. *Али-н* Zastavnița. Aud'e noap-
 t'ea că latră câni. Când alatră câni
 noaptea: – Мă, чăсă, чă сă fie asta,
 чă сă fie asta? Мора сă fie ceva.
 Când ias-afară, ele toat'e tri cu
 ciomezâl'i ca țăgâncil'i p'e la cur.
 Să păzăst'e d'e cân. A viñit aia co-
 loo. Ea d'e loc s-a băgat în sobă.
 A venit cu copilu-ăl mic acolo și
 acolo-auz: ciofro-ciofro-ciofro-
 ciofro, l-a scăldat p'e copil. Ș-a
 șăzut până l-a scăldat p'e copil. Și
 când l-a scăldat p'e copil l-a luat

А те суђенице, биле су раније и
 самодиве. Људи су стављали...
 које су узимале децу, које су узимале... Самодиве, тако их зову.
 Које су узимале децу. Ишле су
 ноћу, једна је била ћопава, са
 колевком на леђима. И жене та-
 да, у то време, остављале су на
 трему корито и сапун. И воду.
 Јер кад дође та са дететом да га
 купа тамо. У тој води. И једна
 жена из... То је била моја све-
 крва. Али у Заставници. Чује
 ноћу да лају пси. Кад ноћу лају
 пси: – Ма, као, шта може бити,
 шта може бити? Мора да буде
 нешто. Кад излађе напоље, оне
 све три са тојагама као Циганке
 на дупету. Бране се од паса. Оде
 она тамо. Она је одмах ушла у
 собу. Отишла је тамо са малим
 дететом и тамо чујеш: ћофро-
 ћофро-ћофро-ћофро, купала је
 дете. И остала је док није оку-
 пала дете. И кад је окупала де-

²³ Сикимић и Сореску-Маринковић су показале како транскрибовани наративи, снимљени код Влаха из Уровице код Неготина, кумулишу мотив о прогоњеној девојци са формално-жанровским карактеристикама демонолошког предања, бајке и легенде у асоцијативним механизмима нараторки (Сикимић/Сореску-Маринковић 2008: 432).

ea în spinar'e și aial'e două ș-a trecut drumu ș-a trecut vrun... gard, d'e l'emîe-așa a fost. Și cum a trecut, da a fost un copil acolo, numa ăla a fost bolnav... Cum a trecut acolo, gardu-ăla, ș-a mai trecut douăzăci-trizăci d'e minut'e, cât o fi fost, auzî p'e lumea aia să să cânt'e, l-a luat p'e copilul ăla. V'edz, a fost și d'-al'e buîe, da a fost și d'-al'e răl'e-n vremea aia. Așa a fost atunci. Și le-a văzut lumea. Da acuma care le mai ved'e? Nu mai ved'e nîma. S-a pitulat, care știe, s-a pitulat toat'e, toat'e. Pa așa e.

(Samod'ivil'i era de-alea rele?)

Al'ea d-al'ea răl'e. Da ursoaicil'i care-a ursat copilul când s-a făcut al'ea a fost d-al'ea buîe.

(Ursoicil'i era tri.)

Da. Și somod'ivil'i iară tri sânt.

(Tot tri.)

Tot tri.

те, узела га је на леђа и оне две [су пошле] и прешле су пут и прескочиле су неку... ограду, од дрвета, тако је било. И како су прешле, а било је једно дете тамо, само оно је било болесно...

Чим су прешле тамо, ту ограду, и још је прошло двадесет-тридесет минута, колико је било, чула је те људе како кукају, узеле су оно дете. Видиш, било их је и добрих, а било је и лоших у то време. Тако је тада било. И људи су их виђали. А ко их сада виђа? Нико их не виђа више. Сакриле су се, ко зна, све су се сакриле, све. Па тако је.

(Те лоше су биле самодиве?)

Оне су биле лоше. А суђенице које су одредиле судбину детета кад се родило, оне су биле добре.

(Биле су три суђенице.)

Да. И самодиве су исто три.

(Исто три.)

Исто три.

Како проистиче из горенаведеног текста, три *самодиве* (а не једна, као свуда код Унгурјана²⁴), представљене су као антропоморфна бића (једна је хрома, једна са колевком на леђима), долазе ноћу и 'узимају' болесну децу. *Самодиве* су експлицитно повезане са суђеницама, на језичком плану стоје у антонимском односу: „Оне су биле лоше. А суђенице које су одредиле судбину детета кад се родило, оне су биле добре.”

Опис *самодива* у Михајловцу поклапа се са описом бабица, демона болести, који је дао етнолог Слободан Зечевић у раду *Митска бића народних веровања североисточне Србије*: „Народна веровања североисточне Србије познају и таква зла митска бића која се у првим данима живота новорођенчету налазе око мајке и детета, са намером да им нашкоде. Како се верује, та митска бића могу нашкодити мајци и детету само у интервалу од 40 дана од рођења, а нарочито у току првих седам дана, док дете још није крштено. Ова се митска бића замишљају као жене дуге црне косе, одевене у црну одећу. Оне су невидљиве, а своју активност развијају искључиво ноћу. Зато ноћу у кући треба да гори светлост, јер је порођајни

²⁴ У Гацовићевом корпусу постоји само једна петрекатура из села Дубочане, у Црноречју, где се у једном стиху указује на мноштво *самодива*: *Și ă-a loat ăagrîl'i Somodivil'i* („и узеле су те црне самодиве“) (Гацовић 2000: 169), што није случај у другим петрекатурама.

ки тим Балканолошког института САНУ, Београд, док нам је боравак у Бугарској омогућио Етнографски институт и музеј БАН, Софија.³ Примењена је метода полудиригованог интервјуа, а ауторка овог прилога је у разговорима са информаторима,⁴ вођеним искључиво на локалном влашком говору, покушавала да дискусију усмери ка добијању наратива са демонолошким садржајем. Међутим, на терену у Бугарској то није било могуће: саговорница је говорила на бугарском језику из разлога који ћемо појаснити у наставку рада. Различити наративи су добијени механизмом кумулативног низања текстова са истим актерима – било да су ти текстови демонолошка предања, приповетке, бајања, магијски текстови или формуле, дидактички коментари и искази итд.⁵

За потребе овог рада издвојили смо неколико транскрипата разговора, различитог обима и структуре, у којима је главни актер демон *самодива*, са три различита подручја влашког говора: околина Мајданпека, село Михајловац код Неготина и село Хрлец, код града Козлодуја у Бугарској. Етнолингвиста Биљана Сикимић показала је да се нека факта традицијске културе јављају код балканских Словена само у контактним јужнословенско-румунским зонама, постављајући питање: „јесу ли ови обичаји и веровања код Словена постојали и раније, а на овим просторима се очували под утицајем румунске културе или су на Балкану примљени од Румуна“ (Sikimić 2005a: 262). У овом раду ћемо покушати да истражимо да ли се *самодива*, као изодокса традицијске културе Влаха, поклапа са дијалекатским изоглосама.⁶ Како су у питању граничне области у којима се преплићу јужнословенска и румунска традицијска култура, наша теренска грађа ће бити упоређена са постојећом објављеном румунском и

³ Истраживање је обављено заједно са етнологом Магдаленом Славковом, са Етнографског института Бугарске академије наука, будући да је у периоду 17–31. августа 2008. аутор био стипендиста овог института. Желимо да се и на овај начин захвалимо Елени Марушнаковој, Веселину Попову, Магдалени Славковој, Петку Христову и свим бугарским колегама на позиву, гостопримству, драгоценим саветима и помоћи.

⁴ За саговорнике су, кад год је то било могуће, бирани старији и мање образовани чланови локалне заједнице (за примењену методологију теренског истраживања Влаха северноисточне Србије детаљније в. Sorescu Marinković 2006).

⁵ Прихватимо концепцију руског етнолингвисте Елене Левкиевске по којој митолошки текст укључује различите говорне жанрове обједињене темом митолошког, на пример демонолошко предање, веровања, дидактичке коментаре, обраћање митолошком бићу, који се разликују према типу говорне ситуације и односу између саговорника (Левкиевская 2006).

⁶ Сикимић је, на примеру демона *жојмарика*, која је позната искључиво код Влаха Унгурјана, показала како њено присуство или одсуство остаје као важна изодокса духовне културе Влаха Унгурјана, која се у многеме поклапа са дијалекатским изоглосама (Sikimić 2005b: 388).

демони не воле и избегавају“ (Зечевић 1969: 351). На жалост, Зечевић не бележи ниједну варијанту термина *бабица* на влашком говору, као у осталим одредницама (*водени дух*: рум. *al batrn, al mik*; *шумска мајка*: рум. *tuta Paduri*; *змај*: рум. *zmei, zmei*): „У североисточној Србији се ови порођајни демони називају *бабице* или *ноћнице*, али се најчешће називају општим именом *вештице*. У другим крајевима Србије називају их *банке, наве, але, зли дуси*, а у Македонији *јуде, сенке, утафи*. (...) Ипак, за називе ових бића, народ је најрадије употребљавао еуфемистичке изразе (...). У источној Србији их једноставно називају *оне*“ (*idem*: 352). По *Речнику словенске митологије*, веровања о бабицама имају сличности са представама о ноћницама, које изазивају несаницу код деце, а у неким сегментима су налик суђеницама и халама, а могу се изједначавати са вештицама, (само)вилама, јудама (СМ: 14). Међутим, недостатак локалних назива за овог демона – како код Зечевића (1969), тако и у оквиру наших теренских истраживања – онемогућава добијање јасне слике о његовој распрострањености код Влаха и о могућим разликама између демонолошких система Влаха Унгурјана и Царана.²⁵

И код Румуна у Румунији постоји еквивалентан демон – *samca*, „опасан дух за породиље и новорођенчад“ (Ghinoiu 2001: 163), описан као ружна жена, са распуштеном дугом косом која мучи жене на порођају, убија малу децу или изазива разне болести (*idem*: 163, Pamfile 2006a: 642–645). Код Влаха овај термин није до сада регистрован.

За разлику од других подручја у којима живе Унгурјани, у Михајловцу је забележено веровања у демоне под називом *Zâne* (виле). Сви саговорници асоцирају виле са *Vâlve*,²⁶ а не са *самодивама*, како би се очекивало ако следимо словенске митолошке речнике у којима су *виле* и *самовиле/самодиве* дефинисане у оквиру исте одреднице.

Како су наша новија теренска истраживања укључивала само један царански пункт, не можемо да поредимо налазе из Михајловца са другим царанским селима, нити да апроксимирамо ареалну распрострањеност овог демона код Влаха Царана.

3. Село Хрлец

Августа 2008. године обавили смо теренска истраживања неколико румунофоних заједница, углавном Бањаша, у северозападној Бу-

²⁵ По личном саопштењу етнолога Пауна Ес Дурлића, бабице нису познате код Влаха, мада у неким крајевима шумска мајка преузима њихову функцију.

²⁶ *Vâlvă* – „здухаћ“ код Влаха Унгурјана, „метеодемон који брани село од невремена, тешких провала облака и града“ (Дурлић 1995: 238). Још увек нисмо у могућности да понудимо одговарајући српски еквивалент за подручје Влаха Царана.

гарској, тачније у селима Лиљаче (код Враца), Којнаре (код Плевена), Хрлец (код Козлодуја), Дреновец (код Лома) и Арчар (код Видина).²⁷ У селу Хрлец, поред Бањаша, Рома и Бугара, живе и Власи. Истраживање Влаха је, на жалост, било временски ограничено, тако да смо имали прилику да разговарамо само са две саговорнице. Код једне, рођене 1926. године у истом селу, снимили смо текст о *самодивама* који прилажемо у наставку:

(Da de samodive ați auzit?)
 Daaa. Și de samodive s-a vorbit.
 Samodive, care... *особено когато, самодивите играят ноцел, преди дванадесет часа. Щом като удари дванадесет часа посред ноц, самодивите изчезват. Ако харесат някой младеж го примамват към моста, към реката, нали и го примамват да влезе във водата и го давят. Самодивите са били облечени в бяло с венци на косите и така примамвали, пеели, играели, танцували и така примамвали младежите.*

(Da ră românește tot samodive le zâcea.)

Da, da, samodive. Samodive le zâcea.

(Nu le zâcea zâne?)

Nu zâne, nu.

(А да ли сте чули за самодиве?)

Да. Причало се и о самодивама. Самодиве, које... нарочито када, самодиве играју ноћу, пре дванаест сати. Чим откуца дванаест сати, усред ноћи, самодиве нестају. Ако им се свиђа неки младић, оне га намаме до моста, до реке, зар не, и намаме га да уђе у воду и удаве га. Самодиве су биле обучене у бело, са венцима у коси, и тако су мамиле, певале, играле, плесале и тако мамиле омладину.

(А на румунском исто се зову самодиве.)

Да, да, самодиве. Самодиве су се звале.

(Нису се звале виле?)

Не виле, не.

Можемо приметити да саговорница не укључује у своју причу детаље који би могли да индивидуализују дискурс (просторна деикса не постоји, за разлику од фолклорног текста снимљеног у Михајловцу). Не ради се о активним демонима, а предање се обликује као фабулат, односно саопштавање овог текста се одвија другачије од саопштавања демонолошког предања из Михајловца. Као и код Влаха Царана, термин *samodive* се користи искључиво у множини. Наведено предање из Хрлеца у потпуности се обликује према писаним изворима о *самодиви* из бугарске фолклористичке литературе:

- време: појављују се ноћу (МЧТ 2008: 274) – „Самодиве су играле ноћу”; „Чим откуца дванаест сати, усред ноћи, самодиве нестају.”

²⁷ Делимични резултати ових истраживања су представљени у Sorescu-Маринковић 2008 и Sorescu-Marinković 2009.

- одећа: обучене су у бело и имају венце на глави (*idem*: 275) – „Самодиве су биле обучене у бело, са венцима у коси.”
- хабитат: често живе поред воде, извора, језера, чесми (*idem*: 274) – „...оне га намаме до моста, до реке.”
- дејства: опасне су за младе људе, најпре за лепе момке (*idem*: 276) – „Ако им се свиђа неки младић, оне га намаме до моста, до реке, зар не, и намаме га да уђе у воду и удаве га.”

На жалост, ни овај текст не може да послужи за шире закључке о овом демону у усменој традицији Влаха у Бугарској. Релевантна литература о фолклору ове етничке групе није превише обимна, а једна од ретких фолклорних студија на ову тему, објављена у Румунији, спомиње само у глосару термин *Sămodiva*, са објашњењем „смрт, персонификација смрти” (Panea/Bălosu/Obrocea 1996: 154). Даље, наше истраживање је укључило само једно насеље. Поред тога, наша саговорница је високо образована, цео радни век је провела као учитељица у свом селу, па постоји могућност да она само репродукује школска знања бугарског фолклора. Ова хипотеза је подржана чињеницом да, иако истраживач поставља питања на румунском, саговорница започиње одговор на румунском, али врло брзо долази до замене језичког кода, па је нарација о *самодивама* у потпуности на бугарском језику. Истовремено, постоји и могућност да саговорница говори на бугарском језику због присуства колегинице из Софије, која не зна румунски.

САМОДИВЕ vs. суђенице: могуће паралеле

У студији о обичају *гурбан* код Бањаша у Румунији, етномузиколог Каталин Ковалчик уводи хипотезу да је код Бањаша улога суђеница проширена: оне не предсказују само судбину него могу и да изазивају или да лече одређене болести (Kovalcsik 2007: 118). Бањашки празник *гурбан* има за циљ да одобровољи виле, које су познате под разним именима код различитих група Бањаша. Дакле, у студијама о *гурбану* помињу се *sfinte* (‘свете’), *milostive* (‘милостиве’) (Nicolăescu-Plopșor 1922: 35, 36), *zânele bune* (‘добре виле’) (Maluckov 1979: 147), *zâl'il'i buie* (‘добри дани’) (Сикимић 2008: 133), *soimaie* (Hedešan 2005: 91), *șoimaie* (Sorescu-Marinковић 2008: 112). Ковалчик примећује да виле могу бити именоване у свакодневној конверзацији, али је њихово именовање забрањено после рођења детета и за време обављања *гурбана* и могу се користити само еуфемизми: *voi sfintelor*, *bunelor*, *frumoaselor*, *dulcelor*, *milostivelor*, *coconițelor* (‘ви свете, добре, лепе, слатке, милостиве’) (Kovalcsik 2007: 118). Сикимић такође прихвата хипотезу Каталин Ковалчик о вези ‘молитве вилама’ у оквиру *гурбана* са румунским фолклорним текстовима

који се упућују ‘суђеницама’ (Сикимић 2008: 146) и примећује да упућивање ‘молитве’ указује на високи статус ‘вила’ у бањашкој традицији, што може да помогне у реконструкцији неког од старијих слојева ромске митологије.

Као што смо раније показали, код Влада Царана суђенице се спомињу у истом контексту као и *самодиве*, што би могло да укаже да је управо Олтенија (област одакле ова група Влада води порекло) и место одакле потиче преклапање функције ‘суђеница’ и ‘вила’. То индиректно показује да је Олтенија место порекла оних Бањаша који још практикују гурбан или бар област у којој су они дуже боравили.²⁸ Према томе, назив *самодиве* код Влада Царана може такође бити само још један од еуфемизама који се користе да би се избегло именовање ‘суђеница’. Што се Влада Унгурјана тиче, *самодива* такође функционише као еуфемизам, овог пута за ‘смрт’.

Очигледно је да влашке варијанте термина *самодива* у Србији нису еквивалентне јужнословенском називу *самодива*: сличности су искључиво на нивоу номинације, а не садржаја или функције, што важи како за Влахе Унгурјане, тако и за Царане. То је и разлог што се у овом раду доследно употребљава курзив кад се овај назив користи на српском.

Закључна разматрања

Примењена метода антрополошко-лингвистичких истраживања Влада, „скоро случајна логика редоследа теренских истраживања” (на примеру културе Бањаша у Србији, Сикимић 2008: 123), била је разлог што нисмо од самог почетка успели да обухватимо све специфичности влашке традицијске културе; до њих се долазило постепено, уочавањем елемената заједничких и различитих са ‘суседним’ румунским, српским и бугарским традицијама, којих је заиста много. То је и разлог што из почетног периода ових теренских истраживања (дакле, од 2000) не постоје упоредиви теренски подаци.

Показали смо да се на територији североисточне Србије неке изодоксе традиционалне културе Влада, прецизније – веровања о демону званом *somodiiva/ somodiia/ somod'iva*, поклапају са дијалектолошким изоглосама које одвајају Влахе Унгурјане од Влада Царана. Код Влада Унгурјана, носилаца банатског дијалекта румунског језика, *somodiiva* (увек

²⁸ Отилија Хедешан, у својој студији о Бањашима из Трешњевице, прихвата хипотезу румунског лингвиста Емила Петровића, који сматра да су Бањаша из Србије кренули на Балканско полуострво из југозападне Мунтеније и југоисточне Олтеније, пошто су потпуно језички румунизовани, прешавши једноставно преко Дунава у турску Бугарску (Hedeşan 2005: 20).

у једини) је демон смрти и најчешће се среће у петрекатурама, док су наративи врло оскудни. Власи Царани, носиоци мунтенског дијалекта румунског језика, не познају овај тип погребне песме, а у фолклорним наративним текстовима *Samod'ive* (у множини) имају низ карактеристика демона суђеница и представљене су као демони судбине, болести и смрти код мале деце, што једним делом одговара *бабицама* у српској фолклорној традицији.

Самодива/самовила има ограничену распрострањеност како у румунском тако и у српском фолклору. Међутим, код Влаха Царана, који су ближе зони бугарских и призренско-тимочких говора, где *самодива* заузима важно место у демонолошком систему, и наративи о овом демону су развијенији. Што се Влаха у Бугарској тиче, могуће је да је под утицајем бугарског фолклора дошло до контаминација или чак до потпуног усвајања веровања о овом демону из бугарске демонологије. Вероватно постоје извесне разлике и између различитих група Влаха у Бугарској, али су за таква закључивања неопходна детаљнија теренска истраживања.

ЛИТЕРАТУРА

- Ašić/Stanojević 2008 – Tijana Ašić, Veran Stanojević: L'emploi des temps verbaux chez les locuteurs non-natifs du français – le cas de gastarbeiters serbes, valaques et tziganes, *The Romance Balkans* (Biljana Sikimić, Tijana Ašić, ur.), Beograd: Balkanološki institut, 351–374.
- Balade populare românești I 1964 – *Balade populare românești*, vol.I, introducere, indice tematic și bibliografic, antologie de Al. I. Amzulescu, București: Editura pentru Literatură.
- Boteanu/Oprenescu 2007 – Cornel Boteanu, V. Oprenescu: *Bisericile din Plaiul Cloșani*, Drobeta Turnu-Severin: TipoRadical.
- Brill 2006 – Tony Brill: *Tipologia legendei populare românești: Legenda mitologică, legenda religioasă, legenda istorică*, vol.2, București: SAECULUM I.O.
- Bucuța 1943 – Emanoil Bucuța: Români dintre Vidin și Timoc, *Români din Timoc*, Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, București: Imprimeria Institutului Statistic, 23–109.
- Budiș 2001 – Monica Budiș: *Comunitatea românească de pe Valea Timocului bulgăresc*, București: Editura Militară.
- Ćirković 2007 – Svetlana Ćirković: Bože me oprosti šta ću pričam pred tobom, *Antropologija. Zbornik radova Odeljenja društvenih nauka Istraživačke stanice Petnica*, Valjevo, 159–168.
- DAR 2002 – Gheorghe Bulgăr, Gheorghe Constantinescu-Dobridor: *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, București: Saeculum Vizual.
- Eretescu 1976: Constantin Eretescu, Ființele mitologice în legendele românești, *Revista de etnografie și folclor* 21/2, 123–131.

- Ghinoiu 2001 – Ion Ghinoiu: *Panteonul românesc: Dicționar*, București: Editura Enciclopedică.
- Ghinoiu 2004 – Ion Ghinoiu: *Cărările sufletului*, București: Editura Etnologica.
- Hedešan 2005 – Otilija Hedešan: Jedan teren – Trešnjevica u dolini Morave, *Бањани на Балкану: Идентитет етничке заједнице* (Биљана Симимић, ур.), Београд: Балканолошки институт, 13–106.
- Kovalcsik 2007 – Katalin Kovalcsik: *Gurbane as a representation of traditional identity and culture in an Oltenian Rudar community, Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, ur.), Belgrade: Institute for Balkan Studies, 109–135.
- Maluckov 1979 – Mirjana Maluckov (ur.): *Etnološka građa o Romima (Ciganima) u Vojvodini*, Novi Sad.
- Naumović 1998 – Slobodan Naumović: Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of the Ideologised Discourses in Balkan Ethnology, *Etnologia Balkanica* 2, 101–120.
- Nestorescu 1996 – Virgil Nestorescu: *Românii timoceni din Bulgaria*, București: Editura Fundației Culturale Române.
- Nicolăescu-Plopșor 1922 – C. S. Nicolăescu-Plopșor: *Gurbanele, Arhivele Olteniei* 1/1, 35–40.
- Pamfile 2006a – Tudor Pamfile: *Mitologia poporului român*, București: Vestala.
- Pamfile 2006b – Tudor Pamfile: *Sărbătorile la români*, București: SAECULUM I.O.
- Panea/Bălosu/Obrocea 1996 – Nicolae Panea, Cornel Bălosu, Gheorghe Obrocea: *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*, Craiova: Omniscope.
- Rosetti 1975 – Alexandru Rosetti: *Limba descântecelor românești*, București: Minerva.
- Sărbători și obiceiuri I 2001: *Sărbători și obiceiuri: Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, volumul I, Oltenia, București: Editura Enciclopedică.
- Sărbători și obiceiuri III 2003 – *Sărbători și obiceiuri: Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, volumul III, Transilvania, București: Editura Enciclopedică.
- Sikimić 2005a – Biljana Sikimić: Tradicionalna vlaška kultura danas: Ursătoril'i, *Radovi simpozijuma Banat – istorijska i kulturna prošlost*, Temišvar – Novi Sad – Rešica, 261–269.
- Sikimić 2005b – Biljana Sikimić: Vlaška predanja o Žojmariki u okolini Boljevca, *Radovi simpozijuma Banat – istorijska i kulturna prošlost*, Temišvar – Novi Sad – Rešica, 383–393.
- Sikimić 2005c – Biljana Sikimić: Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi – običaj „kumačenje“, *Radovi simpozijuma Banat – istorijska i kulturna prošlost*, Temišvar – Novi Sad – Rešica, 148–158.
- Sorescu Marinković 2006 – Annemarie Sorescu Marinković: The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field methods today, *Symposia – Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova: Regional Museum of Oltenia, 125–142.
- Sorescu-Маринковић 2008 – Annemarie Sorescu-Маринковић: Ђурђевданско јагње и/или гурбан за здравље, *Крвна жртва: трансформације једног ритуала* (Биљана Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 99–122.

- Sorescu-Marinković 2009 – Annemarie Sorescu-Marinković: *Negotiating Identity: A case-study on the Bayash, Symposia – Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Regional Museum of Oltenia, Craiova (у штампани).
- Taloş 2001 – Ion Taloş: *Gândirea magico-religioasă la români: Dicţionar*, Bucureşti: Editura Enciclopedică.

- Ајдачић 2007 – Дејан Ајдачић: *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Београд.
- Гацовић 2000 – Славољуб Гацовић: *Petrecătura (песма за испраћај покојника) у Влаха Унгурјана*, Зајечар.
- Гацовић 2002 – Славољуб Гацовић: *Бајања у култу мртвих код Влах северноисточне Србије*, Београд.
- Дурлић 1995 – Паун Ес Дурлић: Култ мртвих као основа за одређење религије Влах, *Етно-културолошки зборник 1*, Сврљиг, 232–240.
- Дурлић 2002 – Паун Ес Дурлић: Рајска свећа у култу мртвих код Влах у источној Србији, *Развитак 209–210*, Зајечар, 124–143.
- Ђорђевић 2007 – Смиљана Ђорђевић: Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитекста, *Књижевност и језик LIV/3–4*, Београд, 261–279.
- Ђорђевић 2008 – Смиљана Ђорђевић: Магијски текст бајања: између вербалног табуа и фолклоризма, *Српско усмено стваралаштво* (Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност, 389–430.
- Зечевић 1969 – Слободан Зечевић: Митска бића народних веровања северноисточне Србије, *Гласник Етнографског музеја 31–32*, Београд, 327–362.
- Златковић 2007 – Драгољуб Златковић: *Приповетке и предања из пиротског краја*, део II – предања, Пирот.
- Кулишић/Петровић/Пантелић 1998² – Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић & Никола Пантелић: *Српски митолошки речник*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Левкиевская 2006 – Е. Е. Левкиевская: Прагматика мифологического текста, *Славянский и балканский фольклор – Семантика и прагматика текста*, Москва, 150–213.
- Лу Божа Кићи 2004 – Љубиша Лу Божа Кићи: *Влашко-српски речник*, Бор.
- Маринов 1994² – Димитър Маринов: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, Софија: Издателство на българската академия на науките.
- МЧТ 2008 – *Митологија на човешкото тяло: Антропологичен речник* (Минчо Георгиев, ур.), Софија: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Павковић 1995 – Никола Ф. Павковић: Три етнолошке минијатуре, *Етно-културолошки зборник 1*, Сврљиг, 60–70.
- Плотникова 2004 – А. А. Плотникова: *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва: Индрик.
- Радин 1997 – Ана Радин: Даривање демона у јелу и пићу, *Кодови словенских култура 2, Храна*, Београд, 138–142.

- Сикимић 2003 – Биљана Сикимић: Полевые исследования „влахов“ в северо-восточной Сербии, *Актуалније вопросы балканского языкознания*, Санкт-Петербург, „Наука“ 85–96.
- Сикимић 2008 – Биљана Сикимић: Путеви гурбана у Србији: сећање и истраживачка конструкција, *Крвна жртва – трансформације једног ритуала* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт, 123–149.
- Сикимић/Сореску-Маринковић 2008 – Биљана Сикимић, Анамарија Сореску-Маринковић: Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте, *Српско усмено стваралаштво* (Ненад Љубинковић, Снежана Самарција, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност, 431–467.
- СМ 2001 – *Словенска митологија – енциклопедијски речник* (Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, ур.), Београд: Zepter Book World.

Annemarie Sorescu-Marinković

SAMODIVA WITH THE VLACHS:
INTERPRETING AND RE-INTERPRETING THE FOLKLORE TEXT

S u m m a r y

The paper is based on several transcriptions of conversations with Vlach interlocutors from North-Eastern Serbia and North-Western Bulgaria. The narratives obtained as a result of open-ended, qualitative interviews are of different lengths and structures, their main ‘character’ being *samodiva*, a demon of South-Slavic origin, which exists in the reconstructed Romanian system of demonology as well. By comparing our own field material with the existing Romanian and Vlach folk material already published, we have shown that *samodiva*, one of the most important isodoxes of Vlach traditional culture, overlaps with the dialectal isoglosses which demarcate, on the territory of Serbia, the *Ungureni* Vlachs from the *Țărani* ones. Another important conclusion of the study is that the Vlach variants of the term *samodiva* in North-Eastern Serbia do not completely correspond to the South-Slavic term *samodiva*: the similarities are exclusively at the level of denomination, not content or function, which is valid for both groups of Vlachs (*Ungureni* and *Țărani*) on the territory of Serbia.

влашком фолклорном грађом. Будући да је *самодива* демон несумњиво јужнословенског порекла (који постоји и у реконструисаном румунском демонолошком систему), показале се како атрибути и функције овог демона варирају код Влаха тако што у неким зонама испољавају више елемената заједничких са румунском традицијом, а негде више са српском или бугарском.

САМОДИВА код балканских Словена

Вила је демон распрострањен свуда на Балкану и много шире. Називу *вила* на јужнословенском западу одговарају, углавном, *самодиве* и *јуде* у македонском и бугарском фолклору, али различити називи нису доказ њиховог различитог порекла и особина. Према енциклопедијском речнику словенске митологије (под одредницом *вила*, *самовила*, *самодива*), овим називом се – у веровањима и фолклору јужних Словена, делимично и Словака – означава женско митолошко биће антропоморфног облика, коме се придају преваходно позитивна својства, иако порив да се свети човеку за учињено зло приближава то биће *богинки*, *делимице* и *русалки* (СМ 2001: 80–82).

Што се ареалне дистрибуције термина тиче, према картама Ане Плотникове у етнолингвистичком атласу јужних Словена, за митолошко биће типа *вила* термин *самодива* је распрострањен на територији целе Бугарске. *Самовила* се среће углавном у Македонији и југоисточној и јужној Србији, док термин *вила* покрива целу Србију, Хрватску, Босну и Херцеговину и Словенију (Плотникова 2004: 614). Виле су у усменој традицији демони са најмање стабилизираним статусом, бића са најбројнијим преображајима: хтонски демони, демони природе, демони судбине итд. (Ајдачић 2007: 132–133). У српском, бугарском и македонском фолклору *вила/самовила* доји Марка Краљевића, а код Бугара и Македорумена, на пример, суђенице се исто зову *самодиве* или *самовиле* (*idem*).

Називи *самовили* и *самодиви* се срећу на територији целе Бугарске, а Маринов прави и фину дистинкцију између *самовили* / *виле* и *самодиви* / *јуди* (Маринов 1994²: 292–298). Према антрополошком речнику *Митологија човековог тела* (одредница *самодива*), овај демон познат је и под називима *самовила* (западна Бугарска), *вила*, *јуда* (Родопи), *јудафка* (Пловдивски регион), *злина* (Гоцелчевски регион), *пера* (Крцалијски регион, МЧТ 2008: 273). *Самодиве* су најчешће описане као лепе девојке (понекад три сестре), са расплетеном дугом косом, обучене у бело и са венцима у коси (*idem*: 275). Живе у шуми, поред воде или у дупљама старог дрвећа, и појављују се у летње доба. Међу њиховим дејствима најчешће се спомиње напад на младе људе, углавном момке, и изазивање разних болести – парализе, кожних болести, епилепсије, лудила (*idem*: 276–277).

Према *Српском митолошком речнику*, *самовила* је „назив који се у источној Србији понекад чује за вилу. Вероватно су га донели доселеници из Македоније, где је много чешће у употреби. На Косову су самовилом називали и жену која, по веровању, има везу са вилама и зна да прориче“ (Кулишић/Петровић/Пантелић 1998²: 387). Пиротски корпус савремених фолклорних записа обухвата чак 64 предања о самовилама (Златковић 2007: 515–528), међу њиховим атрибутима се најчешће спомињу женски облик, бела одећа, певање, играње код река, на планини, забрана да се нагази на место на коме су играле итд.

САМОДИВА у румунском фолклору

У румунском деомонолошком систему *samodiva* је слабо профилисан демон (Eretescu 1976: 125), што је вероватно и разлог да се не помиње у корпусу румунских етнографских докумената (Sărbători și obiceiuri I 2001, Sărbători și obiceiuri III 2003), нити у типологији румунских митолошких легенди (Brill 2006). Лингвисти и фолклористи се слажу да је словенског порекла (Rosetti 1975: 118, Taloș 2001: 132), а малобројни записи је представљају на различите начине. Сходно томе, и речник архаизама румунског језика нуди неколико дефиниција: „1. зла вила која се претвара у птицу и отима децу. 2. смрт. 3. судбина. 4. ружна, зла, превејана жена, са лошим навикама” (DAR 2002).

Теодор Памфиле, у монографији *Митологија румунског народа*, сматра да *samodiva*, *Sila Samodiva* или *Salea Samodiva* представља смрт: „(она) је невидљиви дух који узима човеку душу у ‘часу смрти’, кад је старом или младом, богатом или сиромашном, задовољном или незадовољном човеку писано да се опрости од овог пролазног света и да оде ‘на други свет’, по Божијој вољи” (Pamfile 2006a: 725). Памфиле још додаје да *samodiva* узима живот само ако то не учине Куга или Колера, једине болести које персонификује румунска традицијска култура.

Према румунском митолошком речнику Јона Гинојуа, по неким веровањима, трећа суђеница (*ursitoare*), обично именована рум. *curmătoarea* („она која сече, ломи [рум. *curmă*] конач живота”), зове се и Сестра Смрт или *самодива*. Присутна на рођењу детета, *самодива* се појављује и на ‘испраћају’ покојника на други свет. У неким посмртним фолклорним текстовима (*Zâna bătrână* [Стара вила], *Strigă moartea la fereastră* [Смрт зове на прозору], *Petrecerea mortului* [Испраћај покојника]), стара вила се назива рум. *samodiva*, *Gia Samogia*, *Giva*. Она записује у књигу мртвих имена оних који прођу поред ње. Конкретно, у песмама за испраћај покојника из жупаније Караш-Северин, појављује се рум. *samogia*, *samogiva*, она седи у свиленој колевци коју јелен носи на роговима и записује душе

живих и мртвих. Она, после смрти, на крају покојничког пута, одбија да му запише име у књизи живих и уписује га у књигу мртвих:

Ana ajungea,
Ş-aşa se ruga:
- Givo, Samodgivo,
Scrie-mă cu-oi vii!
Cu-oi vii nu te-o scrie,
Coala am umplut-o
Cerneala am sfârşit-o
Şi condeiu l-am frânt...
(Ghinoiu 2001: 83)

Ана је стигла
И тако је замолила:
- Диво, Самодиво,⁷
Запиши ме код живих!
Нећу да те запишем код живих,
Напунила сам страну
Потрошила сам мастило
И поломила писаљку...

Исти етнолог, Јон Гиноју, у својој монографији о култу мртвих код Румуна цитира још једну погребну песму из Караш-Северина, из насеља Борловени Веки, у којој смрт, названа *Gia*,⁸ такође седи у свиленој колевци и записује имена покојника у књигу мртвих:

...Prin cel câmp pârjolit,
Vine un cerb mohorât,
Din copite scăpărând.
Da-n cornițe ce-mi ducea?
Un legănel de mătase
Cu frânghii din sârm-aleasă,
În leagăn cine-mi şedea?
Gia, Gia Samogia.
Ea de lucru ce-mi lucra?
Două registre-mi scria:
Pe unul scria pe vii
Pe morți la partea dreaptă.
Iar Gheorghe se ruga
Să-l scrie la vii.
Gia din grai îmi grăia:
- La vii nu te pot scrie...
(Ghinoiu 2004: 167)

...Преко сагорелог поља,
Иде мрки јелен,
Сеје ватру из копита.
А шта ми носи у роговима?
Свилену колевчицу
Са конопцима од скупоцене жице,
Ко ми седи у колевци?
Дива, Дива, Самодива.
Шта ми она ради?
Две ми књиге пише:
У једној живе пише
А мртве у десној страни.
А Георге се молио
Да га упише међу живе.
А Дива ми одговори:
- Међу живе не могу те уписати...

⁷ Без обзира на фонетску варијанту у оригиналном тексту (*Samodiva, Somodiva, Samogiva* итд.), овај термин је ради поједностављења у овом прилогу свуда превођен као *самодива*.

⁸ У погребној песми, према Гиноју, у рум. називу *Gia* из стиха *Gia, Gia Samogia* крије се *Gaja* (рум. *gaia*), птица која оличава смрт. По њему је *Gaja* дневна грабљивица, која уз орлове, јастребове и соколове припада реду *Falconiformes*, прототип богиње смрти: у румунским погребним песмама највећу фреквенцију нема индоевропска и хришћанска смрт са људским лицем, него управо смрт са лицем грабљивице, неолитског порекла. Може се ипак претпоставити да у горе наведеном фрагменту није реч о инвокацији богиње смрти, *Gaje*, него о редуплицији хипокористика имена *Samogia* (као и у влашким варијантама претрекатуре које ће бити наведене даље у раду).

Самодивино име се не сме изговарати и сврстава се у вербалне табуе. Да не би страдали због *самодиве*, људи празнују дан Светог Харалампсија (Taloş 2001: 132).

Према румунским фолклористима, осим смрти, *самодива* представља и вилу невиђене лепоте која мами девојке и момке у своју златну палату, узима им моћ и пушта их на слободу. Да би заувек остала млада, самодива отима малу децу, убија их и сише им крв (*idem*: 132, Pamfile 2006b: 28).

Лингвиста и филолог Александру Росети, у свом лексикону термина у румунским бајањима из 1975, помиње да је *Silea Samodiva* „усамљено чудовиште” српског порекла (Rosetti 1975: 118). *Самодива*, као опасан демон, јавља се и у једној балади из Богација (Гајешти, област Арђеш, јужна Румунија):

– Ia stai, vere, nu intra,
Că-n puț este Scorpiă,
Afară, Samodîa,
De cincî ani mă bat cu ea!
(Balade populare românești I
1964: 337)

– Чекај, брате, не улази,
Пошто је у бунару Шкорпија,
Напољу је Самодива,
Пет година се са њом борим!

Памфиле помиње да се *самодива* у Трансилванији јавља под именом *Sila Sămândilă* (Pamfile 2006b: 28). Иако се данас код Румуна у Војводини не бележе више предања о овом демону, *самодива* се ипак помиње у балади *Dămean și Sâla*, забележеној у другој половини прошлог века у Куштиљу, у којој мали Далее-Дамјан, дете од дванаест година, успева да превари *самодиву* и да је на крају убије:

„Micul Dălea-Dămean,
Prunc de doisprezece ani”
se luptă cu (...)
Sâla-Sălmandiului,
Sâlnica voinicului,
Care taie-n drumul mare,
Judecată nu mai are.
(...)
Iară el, Dălea-Dămean,
Măcar de doispece ani,
Sub fereastră se trăgea,
Cam pe furiș,
Cam mulcomiș,
Mâna la brâu își punea,
Buzduganul își trăgea,
O dată îl răsucea,
Ochii Sâlei îi fura
Și în Sâla iute da,
Așa tare o lovea,
Încât Sâla jos cădea.
El tot da și-o omora,

„Мали Далее-Дамјан,
Дете од дванаест година”
се бори са (...)
Силом-Силмандијом,
Силом од јунака,
Која коље усред пута,
Нема више разума.
(...)
А он, Далее-Дамјан,
Мада само од дванаест година,
Под прозор се повукао,
Кришом,
Лагано,
Ставио је руку на појас,
Извукао буздован,
Одједном замахнуо,
Сили очи украо
Брзо у Силу ударио,
Тако ју је јако ударио,
Да је Сила пала доле.
Стално ју је ударао и убио,

Ochii negri îi scotea, La șeaua sa îi punea, Chiar și noaptea strălucea, Parcă stele-ar lumina. Așadar, Dălea-Dămean, Copil mic, dară viclean, A scăpat viața sa Și-a omorât pe Sâla. (Balade populare românești I 1964: 342–347)	Извадио јој црне очи, На седло их ставио, Чак и ноћу су сијале, Као звезде да светле. Тако Далеа-Дамјан, Мало дете али вешто, Сачувао је свој живот И убио Силу. ⁹
--	--

Памфиле такође примећује да мајке из Турну-Северина, када проклињу своју децу, кажу: *Mânca-te-ar Somodiva!* („Нека те Сомодива поједе!”) (Pamfile 2006b: 28).

Из ових оскудних помена можемо приметити да се демон *самодива* среће углавном у јужним¹⁰ и југозападним зонама Румуније, где су контакти са јужнословенским народима били интензивнији и чешћи. Данас је распрострањеност овог демона драстично редукована и изгледа да је преживео само у жанровима са фиксираним формом.

Укратко смо анализирали румунску литературу која се односи на *самодиву* да бисмо видели где се у овом погледу смешта влашки фолклорни систем: до које мере се поклапа са румунским веровањима и какви су утицаји балканскословенске средине у којој се развијао у минулим временима.¹¹ Пошавши од претпоставке да је *самодива* демон јужнословенског порекла, у наставку ћемо покушати да покажемо како се данас обликују веровања везана за њу код Влаха у североисточној Србији.

'Класична' фолклорна грађа о САМОДИВИ код Влаха

У литератури о влашком фолклору *самодива* се ретко помиње и свакако не спада у главне актере веома богатог влашког демонолошког система. Овај демон се најчешће среће код Влаха Унгурјана у погребним текстовима типа петрекатура (рум. *petrecătură*), у једноставним жанровима какве су, на пример, клетве (типа: *Să ție ia Somodiva!* „Нек те Сомођива

⁹ Захваљујемо се Биљани Сикимић и Пауну Ес Дурлићу на корисним сугестијама око превода румунских и влашких текстова на српски.

¹⁰ Етнолози наводе да у селу Бусешти, у околини Турну-Северина, постоји мала црква, на чијем је јужном зиду приказана *samodiva*, а на суседном зиду је нага жена, са натписом: *Fermecătorile și făcătorile de rău merg la munca Iadului* („Чиња-рице и зле врачаре иду у пакао”) (Boteanu/Orpenescu 2007).

¹¹ Смиљана Ђорђевић примећује да изразита мотивска поклапања текстова о настанку голубачке мушице од убијеног демона на српском и румунском језику, у Подунављу, несумњиво указују на заједничку традицију (Ђорђевић 2007).

носи!“) и поређења (типа: *urâtă ca Somođiva* „ружна као Сомођива“), и углавном нема развијенијих наратива о овој теми. Славољуб Гацовић, сакупљач влашких фолклорних текстова, објавио је колекцију погребних песама *Petrecătura* (*песма за испраћај покојника*) у *Влаха Унгурјана* (2000). Као што се на територији Румуније петрекатура углавном среће у Банату, у североисточној Србији само Власи Унгурјани (који су у етнографском смислу у многоме сродни са банатским Румунима) познају овај тип погребне песме.

Према истраживањима етнолога Пауна Ес Дурлића,¹² петрекатура се пева у просторији у којој покојник лежи пре него што ће га изнети из куће. Ову песму певају четири жене: једна води, а остале понављају за њом. Док певају, свака држи у једној руци струк босиљка и упаљену свећу, а у другој чашу воде. Некад се поред жене постави хоклица и на њу се стави чаша с водом. Тада се у руци обавезно држи упаљена свећа и босиљак. Певање почиње после обреда намењивања дарова које доносе жене, а ови дарови су, заправо, понуде које жене, преко покојника, шаљу својим умрлим рођацима. Жене прекидају певање два пута да би једна од њих четири намазала покојникова стопала (односно доњу страну обуће) уљем. На крају се по трећи пут мажу стопала. Ако је покојник мушко, намене му се четири пешкира који се поклањају женама певачицама, а ако је женско – уместо пешкира дају му се мараме и по једна *babica* (колач). После певања, домаћица (или *găcituța* „спремачица“) прилази певачицама и код сваке намени свећу, босиљак и чашу воде покојнику. Певачице кажу *Bogdaprost* и потом свећу и босиљак одложе уз остало цвеће намењено покојнику, а свећа се угаси и ставља уз остале свеће. Из чаше са водом мало се отпије и вода проспе на земљу, уз речи: *Să fie prostîț* [име покојника]. Овим је обред завршен и покојник се може однети на гробље.

Етнолог Никола Павковић, на основу две песме за испраћај покојника снимљене 1965. године у селу Ракова Бара (Звижд) и 1970. у селу Церемошња (Хомоље), одређује основне особине петрекатуре и пореди је са тужбалицом, закључујући да су у песми за испраћај покојника особени следећи елементи којих у тужбалици или нема или се овлаш помињу: „1. разговор покојника са Богом и молба нарикача да погребна поворка застане; 2. начин путовања покојника с овога на онај свет; 3. занимање покојника у рају и, коначно, 4. порука и опроштај покојника од света живих“ (Павковић 1995: 64).

¹² Паун Ес Дурлић, *Petrekuta dăn Voluța – Песма за испраћај покојника из Волује*, снимак из Волује, теренска белешка из 1999. године, необјављено. Захваљујући љубазности Пауна Ес Дурлића у овом прилогу се користи његова необјављена теренска грађа.

Somodiva/Somodîia представља чест мотив у петрекатури. Она је биће коме се покојник обраћа на свом путу ка рају:

Sus, l-al roşu răsărit
Iastă un cort viorint.
Dar în cort şine şăda-re?
Şăda Ѓiie, Somodîie,
Numa şăde ia şî scriie.
Iacă-l mortu mi-azunza-re,
Şî-n şepia dă să ruga-re:
„Da-udz Ѓiie, Somodîie,
M-aş ruga-cuma de ciîne,
Să mă scrii în parcă viie.”
Da-şî Ѓiia-şa-i spuña-re:
„Nu poş, nu poş să ёe scriu,
Să ёe scri-io-n parcă viie,
Că mastîla mi-am sfirşit
Şî condiiu mi l-am frînt,
Şî foiîta mi-am do-nplut.
Mă s-ёe scri-io-n parcă moartă,
Că mastîla am împl'înit,
Şî condiiu mi-am noit,
Şî foiîta am-şeput.”
(Гацовић 2000: 115)

Горе, на црвеном истоку
Има један љубичасти шатор.
А у шатору ко седи?
Седи Дива, Самодива,
Она само седи и пише.
Ево, стиже ми покојник,
И почиње да се моли:
„Да ли чујеш, Диво, Самодиво,
Ја бих те сад замолио,
Да ме упишеш међу живе.”
А и Дива му овако рече:
„Не могу, не могу те уписати,
Не могу те уписати међу живе,
јер сам потрошила мастило
И писаљку сам сломила,
и листић сам испунила.
Али ћу те уписати међу мртве,
Јер сам напунила мастило
И писаљку сам обновила,
и листић сам започела.”¹³

По Гацовићу, препреке које се јављају на покојниковом путу ка рају, „које су уједно и узроци његовог напуштања овоземаљског шара, налазимо у мотиву *Самодива* – *Somodîia/Somodiva* (...), која се потврђује као лице смрти у мотиву *Самодива-смрт* – *Somodîia/Somodiva moarца* (...) или у мотиву *црна Самодива-дунда* – *îagră Somodiva-dundă* (...), док се у мотивима *Самодива-ластаница* – *Somodiva-rînduricaia* (...), *ластаница* – *rînduricaia* (...) и *Света Марија велика* – *Sîntă Mariia marie* (...) може видети како се лик Самодиве, односно смрти, односно суђаје, транспонује у ластаницу, односно, под утицајем хришћанских гностичких списа, у лик Свете Марије. Лик Самодиве је у стиховима петрекатуре приказан колико у функцији смрти, толико и у функцији једне од суђаја, која исписује књиге живота или смрти, откључава двери (...), она преводи покојника (...), без обзира што је њено лице нагрђено (...)” (Гацовић 2000: 36).

Морамо напоменути да се, према текстовима у збирци *Petrecătura* (*песма за испраћај покојника*) у *Влаха Унгурјана*, *Somodiva/Somodîia* не јавља у свим зонама североисточне Србије где живе Власи Унгурјани. У

¹³ Поетски превод влашких петрекатура, понуђен у Гацовић 2000, није погодан за лингвистичку анализу, па су сви текстови у овом прилогу накнадно дословно преведени. Објављени транскрипти на влашком доследно су преузимани из свих извора, без обзира на ортографију.