

МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ
ИСТРАЖУВАЧКИ ЦЕНТАР ЗА АРЕАЛНА ЛИНГВИСТИКА
„БОЖИДАР ВИДОЕСКИ“

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ОДЕЉЕЊЕ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ

Јазикот
како запис на културата
во етнолошката и лингвистичка анализа
на релација Србија – Македонија

2

ЈАЗИКОТ КАКО ЗАПИС НА КУЛТУРАТА
ВО ЕТНОЛОШКАТА И ЛИНГВИСТИЧКА АНАЛИЗА
НА РЕЛАЦИЈА СРБИЈА – МАКЕДОНИЈА

Том 2

ЈЕЗИК КАО ЗАПИС КУЛТУРЕ
У ЕТНОЛОШКОЈ И ЛИНГВИСТИЧКОЈ АНАЛИЗИ
НА РЕЛАЦИЈИ СРБИЈА – МАКЕДОНИЈА

Том 2

MACEDONIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
RESEARCH CENTER FOR AREAL LINGUISTICS
"BOŽIDAR VIDOESKI"

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
DEPARTMENT OF LANGUAGE AND LITERATURE

LANGUAGE AS A RECORD OF CULTURE
IN THE ETHNOLOGICAL AND LINGUISTIC
ANALYSIS
SERBIA ~ MACEDONIA

Volume 2

Chef editors

Academician Marjan Markovikj, MASA
Academician Predrag Piper, SASA

Volume 2 contributing editors

Professor Veselinka Labroska, MASA correspondent member
Dr Stanislav Stanković

SKOPJE
2023

МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ
ИСТРАЖУВАЧКИ ЦЕНТАР ЗА АРЕАЛНА ЛИНГВИСТИКА
„БОЖИДАР ВИДОЕСКИ“

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ОДЕЉЕЊЕ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ

ЈАЗИКОТ КАКО ЗАПИС НА КУЛТУРАТА
ВО ЕТНОЛОШКАТА И ЛИНГВИСТИЧКА АНАЛИЗА
НА РЕЛАЦИЈА СРБИЈА – МАКЕДОНИЈА

Том 2

ЈЕЗИК КАО ЗАПИС КУЛТУРЕ
У ЕТНОЛОШКОЈ И ЛИНГВИСТИЧКОЈ АНАЛИЗИ
НА РЕЛАЦИЈИ СРБИЈА – МАКЕДОНИЈА

Том 2

Главни уредници
акад. Марјан Марковиќ, МАНУ
акад. Предраг Пипер, САНУ

Уредници на вториот том / Уредници другог тома
проф. д-р Веселинка Лаброска, доп. член на МАНУ
проф. д-р Станислав Станковиќ

СКОПЈЕ/СКОПЉЕ
2023

Издавачи
Македонска академија на науките и уметностите
Булевар Крсте Мисирков 2, Скопје
и
Српска академија наука и уметности
Кнеза Михаила 35, Београд

ISBN 978-608-203-374-7
ISBN 978-86-7025-995-9

Уредувачки одбор
Зузана Тополињска, редовен член на МАНУ, Предраг Пипер, редовни члан
САНУ, Марјан Марковиќ, редовен член на МАНУ,

Рецензенти
акад. Предраг Пипер, проф. др Мато Пижурица, проф. др Рајна Драгићевиќ,
акад. Зузана Тополињска, акад. Марјан Марковиќ,
проф. д-р Веселинка Лаброска

Превод на апстрактите и клучните зборови од српски на македонски јазик
и од македонски на српски јазик
Веселинка Лаброска, Ђорђе Геновиќ

Лектура и коректура на трудовите на македонски јазик
Веселинка Лаброска, Давор Јанкулоски

Лектура и коректура на трудовите на српски јазик
Ђорђе Геновиќ

Компјутерска обработка
Давор Јанкулоски

Тираж
150 примероци

Печат
„Бомат графикс“ – Скопје

Посвешено на академик Предраг Пийер

СОДРЖИНА

Воведен збор	11
Уводна реч	17
<i>Снежана Вучковић</i> : О македонско-српским лексичким паралелизмима у упоредно-историјском и ареално-типолошком контексту	23
<i>Snežana Vučković</i> : On Macedonian-Serbian lexical parallelisms in a comparative-historical and areal-typological context	45
<i>Соња Миленковска</i> : Македонски дијалектни називи за 'тупаница' во корелација со истозначните називи на словенската јазична територија (според материјали на Општословенскиот лингвистички атлас)	47
<i>Sonja Milenkovska</i> : The expressions for 'fist' ('tupanica') in Macedonian dialects in correlations with the equivalents on the Slavic linguistic territory (based on the material from the General Slavic linguistic Atlas)	53
<i>Марјан Марковиќ, Зузана Тополињска</i> : Етимолошка и семантичка анализа на одредени занимања во македонските дијалекти (според материјалите на ОЛА)	57
<i>Marjan Markovikj, Zuzana Topolinjska</i> : Etymological and semantic analysis of terms for certain occupations in the Macedonian dialects (according to OLA materials)	65
<i>Дијана Пејровска</i> : Лексиката поврзана со копаничарскиот уметнички занает	69
<i>Dijana Petrovska</i> : The lexicon related to the wood carving art craft	86
<i>Драѓана Рајковић</i> : Лексика лаудативног значења у именувању човека у пиротском говору (лингвокултуролошки аспект) ...	99
<i>Dragana Ratković</i> : Lexis of laudatory meaning in denoting man in the Pirot dialect (linguoculturological aspect)	129

<i>Драѓана Радовановић</i> : Свадбена лексика из Липљана кроз (етно) дијалекатске записе	131
<i>Dragana Radovanović</i> : Wedding terms from Lipljan in (ethnic-) dialectal records	146
<i>Веселинка Лаброска, Сїанислав Сїанковиќ</i> : Називите за бојадисување велигденски јајца (македонско-српски паралели)	147
<i>Veselinka Labroska, Stanislav Stanković</i> : Names for Easter Eggs Dyeing (Macedonian-Serbian parallels)	159
<i>Милица Дејановић, Емилија Реџић</i> : Славски обредни хлебови у Сиринићкој жупи	161
<i>Milica Dejanović, Emilija Redžić</i> : Ritual breads for patron saint's day in Sirinićka župa	172
<i>Анѓелина Панчевска</i> : Мотивации за именување на некои домашни животни во македонските дијалекти	175
<i>Angelina Pančevska</i> : Motivations for naming some domestic animals in the Macedonian dialects	184
<i>Васил Дрвошанов</i> : Именувањата на <i>шрлошо</i> во македонските говори	185
<i>Vasil Drvoshanov</i> : Names of the <i>sheepfold</i> in Macedonian speeches	202
<i>Ана Савић-Грујић, Негељко Боѓановић</i> : Сточарски штапови у говорима југоисточне Србије	209
<i>Ana Savić-Grujić, Nedeljko Bogdanović</i> : Cattle herders' rods in the speech of south-east Serbia	226
<i>Ивана Башић</i> : Функција обреда са припевима <i>ладо</i> и <i>љељо</i> и сродних обреда из Србије и Македоније	227
<i>Ivana Bašić</i> : Function of rituals with chants <i>lado</i> and <i>ljeljo</i> and related rituals in Serbia and Macedonia	254
<i>Ивана Башић</i> : Семантика припева <i>ладо</i> и <i>љељо</i> у обредним песмама из Србије и Македоније	255
<i>Ivana Bašić</i> : Semantics of the chants <i>lado</i> and <i>ljeljo</i> in ritual songs in Serbia and Macedonia	272

<i>Давор Јанкулоски</i> : Женскиот божествен принцип како мотив за именување некои животински видови на словенскиот југ	273
<i>Davor Jankuloski</i> : The female divine principle as a motive for naming some animal species in the Slavic South	285
<i>Лидија Стојановиќ</i> : Историска и фиктивна основа на изведените „етноними и антропоними“ во народната поезија на Србија и Македонија (аспекти на поетички и стилистички константи во ликовите: Арапин, Крали Марко, Болен Дојчин, Браќа Јакшиќи)	287
<i>Lidija Stojanović</i> : Historical and fictional basis of the performed “ethno and anthroponyms” in the folk poetry of Serbia and Macedonia (aspects of poetic and stylistic constants in the characters: Arab, King Marko, Sick Dojčin, Jakšići)	309
<i>Виолеџа Николовска</i> : Концептот <i>личен</i> во македонската народна поезија	311
<i>Violeta Nikolovska</i> : The concept <i>ličen</i> in Macedonian folk poetry	324
Регистар на клучни зборови и изрази за македонски и за српски јазик	325
Регистар клучних речи и изрази за македонски и српски јазик	

ВОВЕДЕН ЗБОР

Вториот том на зборникот од трудови со наслов *Јазикот како запис на културата во етнoлошката и лингвистичка анализа на релација Србија – Македонија*, што настана како резултат на повеќегодишната истражувачка работа во рамките на истоимениот билатерален проект на Македонската академија на науките и уметностите и на Српската академија на науките и уметностите е логично надоградување на првиот том и според тематиката и според авторите вклучени во него. Овој проект започнат по предлог и образложение на академик Зузана Тополињска во 2015 година и раководен од српска страна од академикот Предраг Пипер, со овој втор том ја заокружува својата реализација, за жал по неодамнешното упокојување на професорот Пипер. Бидејќи основната концепција и најголем дел од прилозите во вториот том беа одобрени од академик Пипер во 2021 година, овој том му го посветуваме токму нему, свесни дека неговите дела се вградени во славистиката пошироко и посебно во лингвистичките истражувања на релација Србија – Македонија. Академикот Предраг Пипер како член на САНУ, но и како член на МАНУ надвор од работниот состав, во изминатите неколку децении беше мостот на соработка на лингвистички план меѓу нашите два братски народа, српскиот и македонскиот, а неговите многубројни лингвистички дела, во кои меѓу другото паралелно со српските се обработувани и македонски јазични теми, ќе продолжат и понатаму да бидат токму тоа: мост на разбирање и соработка и инспирација за помладите генерации истражувачи од Србија и од Македонија.

Работата врз проектот во овој втор том од македонска страна се одвиваше под раководство на академикот Марјан Марковиќ, раководител на Истражувачкиот центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“ при МАНУ и на академик Зузана Тополињска, заслужен основач и прв раководител на тој центар, и академикот Предраг Пипер, од српска страна. Уредници на овој том се проф. д-р Веселинка Лаброска, дописен член на МАНУ, од македонска страна и проф. д-р Станислав Станковиќ од српска страна. Пла-

нираните визитинг-предавања поради здравствената криза не се реализираа според договорената динамика, но собирањето, рецензирањето и лекторирањето на текстовите беше успешно реализирано од двете страни.

Во вториот том што е сега пред читателите, се застапени шеснаесет прилози од вкупно деветнаесет автори, 10 од македонска и 9 од српска страна, настанати во периодот од почетокот на 2019 година до крајот на 2022 година. Четири од овие трудови се коавторски. Една од авторките, Ивана Башиќ, има приложено два труда. Со овој том ќе го заокружине убаво осмисленото истражувачко патување низ македонските и српските лингвокултурни наслојки, а пред сè низ јазиците на двата народа како израз на нивната историја, нивната култура и народните обичаи, некаде различни, некаде споени во одредено време и простор, во меѓусебните контакти и во контактите со другите јазици и култури во јужнословенскиот и во балканскиот лингвокултурен простор. Трудовите објавени во оваа книга се нижат во седум целини.

Првата целина ја сочинуваат два прилога, а тоа се прилозите на Снежана Вучковиќ и на Соња Миленковска. Во прилогот од Снежана Вучковиќ, *О македонско-српским лексичким паралелизмите у ујоредно-историјском и ареално-типолошком контексту*, даден е осврт на неколку лексеми кои се карактеристични и / или уникатни само за просторот на македонскиот, југоисточниот српски ареал и бугарскиот ареал како што е лексемата *злушец* и карпатско-балканската дијалектна лексема *йејеруда* (*йејеруга*, *йејерушка* и др.), коишто се разгледани од етимолошки и од семантички аспект со споредби од митологијата на овие простори. На зборообразувачки план се анализирани лексемите *рајџ* (земјоделец, орач) и *кузња*, *кузница* (ковачница за пари), како и семантичките гнезда од глаголите **bъrati* и **jęti* во двата јазика, мотивирани од генетскиот фактор. Длабочината на интерпретацијата на лексичкиот материјал ја сретнуваме и во вториот прилог од оваа целина од авторката Соња Миленковска со наслов *Македонски дијалектни називи за 'шуманица' во корелација со истозначните називи на словенската јазична територија (според материјали на јужнословенскиот лингвистички атлас)*. Во овој прилог авторката ги дава етимологиите на називите што означуваат *шуманица* на македонскиот дијалектен простор и на целиот словенски јазичен ареал, со констатација дека називот 'тупаница' се јавува единствено на македонската дијалектна територија со вакво значење. Анализата е поткрепена со две карти во прилог.

Втората целина ја сочинуваат два текста што обработуваат називи на занимања. Во првиот текст од акад. Марјан Марковиќ и акад. Зузана Тополињска со наслов *Етимолошка и семантичка анализа на одредени занимања во македонскиите дијалекти (според материјалиите на ОЛА)*, етимолошки и семантички се обработени називите за *чевлар*, *шивач* и *шенекеџија* на македонската дијалектна територија. Се работи за називи и од словенско и од туѓо потекло, според материјалите за Општословенскиот лингвистички атлас, а со фокус врз називите карактеристични за македонскиот дијалектен ареал (*коноураџија*, *џаџуџија*, *чевлар*; *шериџа*, *шивач*, *шнајдер*, *кројач* и *франџорафџин*; *шенекеџија*, *кумбеџија*, *собаџија*, *џамџурџија*, *колаџија*). Анализата е поткрепена со три карти кои ја покажуваат дистрибуцијата на дадените лексеми. Во вториот текст од оваа целина од авторката Дијана Петровска со наслов *Лексиката поврзана со копаничарскиот уметнички занает*, е обработена лексика поврзана со копаничарскиот занает, а врз база на исказите на копаничарот Будимир Апостолски од Тетово. Во трудот се анализирани не само називите на алатот со кој се изработуваат резби, туку и видовите резби и сè што е поврзано со овој мошне специфичен занает на македонските простори. Прилогот е збогатен со повеќе фотографии.

Третата целина се состои од два прилога: првиот од авторката Драгана Ратковиќ со наслов *Лексика лаудативног значења у именовању човека у џиројском џовору (линџвокулџуролошки асџектџ)* и вториот од авторката Драгана Радовановиќ со наслов *Свадебна лексика из Липљана кроз (ејно)дијалекајске зајисе*. Се работи за анализа на интересни лексеми од два српски говора, обработени семантички и во контекст на обичаите и традицијата. Авторката Д. Ратковиќ, со мошне интересен пристап кон лексемите што означуваат позитивни особини на човекот, се осврнува на повеќе лексеми од пиротскиот говор, користејќи го терминот лаудатив, додека Д. Радовановиќ обработува лексика во вид на тематски поимник од семантичкото поле свадбени обичаи од регионот на Липљан во централно Косово.

И четвртата целина ја сочинуваат два труда. Првиот труд е од авторите Веселинка Лаброска и Станислав Станковиќ и носи наслов *Називите за бојадисување велиџденски јајца (македонско-српски џаралели)*, а вториот труд од авторките Милица Дејановиќ и Емилија Реџиќ е со наслов *Славски обредни хлебови у Сиринићкој жуџи*. И во двата прилога се обработуваат лексеми поврзани со одделни христијански празници и обичаи што се карактеристични

за дел од српската односно за дел од македонската дијалектна територија, а кои го отсликуваат начинот на славење на големите празници на нашите простори.

Петтата тематска целина содржи три прилога што на различни начини обработуваат лексика од областа на сточарството и начинот на одгледување на добиток. Првиот прилог од авторката Ангелина Панчевска носи наслов *Мотивации за именување на некои домашни живоџини во македонскиџе дијалекти* и во него етимолошки и ареално се обработени називите за ‘некастриран коњ’, називите за ‘некастриран мажјак на овца, коза и свиња’ на македонската дијалектна територија, а според материјалите од ОЛА. Во вториот прилог од авторот Васил Дрвошанов со наслов *Именувањата на трлото во македонскиџе зовори*, се етимолошки обработени и детално прикажани сите називи за семемата ‘трло’ во одделните пунктови на македонската дијалектна територија според Картотеката на Македонскиот дијалектен атлас. Кон прилогот се приложени повеќе фотографии на македонски трла. Во третиот прилог од авторите Ана Савиќ-Грујиќ и Недељко Богдановиќ со наслов *Сточарски штијови у зворима југоисточне Србије*, изработен е интересен поимник на називите за сточарски стапови што се користат во југоисточна Србија. Се работи за лексеми што според изгледот се делат на пратови, палки и мотки, а овде е направена нивна класификација и лексичко-семантичка анализа.

Шестата целина се состои од три труда, два од авторката Ивана Башиќ со насловите *Функција обреда са џријевима ладо и љело и сродних обреда из Србије и Македоније* и *Семантика џријева ладо и љело у обредним џесмама из Србије и Македоније*, и третиот труд од Давор Јанкуловски со наслов *Женскиџи божесџивен џринциј како мотив за именување некои живоџински видови на словенскиџи јуџ*. Во првите два труда се прави обемна анализа на припевите *ладо* и *љело* базирана на обредите со таков припев во Србија и во Македонија. Авторката од етнолошко-културолошки аспект ги анализира значењата на овие припеви, кои во себе содржат и траги на старите пагански обичаи на словенските народи. Принципите на именувања во словенската митологија и нивниот одраз во називите за *ласица* и *бубамара*, се тема на обработка на третиот труд на Д. Јанкуловски, кој со своите продлабочени етнолошко-културолошки толкувања ја поткрепува семантиката на имињата за означување на овие две животни.

И последната, седма целина содржи два прилога во коишто истражувањата се базираат на народни умотворби и на стилистич-

ките, односно на семантичките концепти во нив: авторката Лидија Стојановиќ во својот прилог *Историска и фиктивна основа на изведениите „етноними и антропоними“ во народната поезија на Србија и Македонија (аспекти на естетички и стилстички констативни во ликовите: Аралин, Крали Марко, Болен Дојчин, Браќа Јакшиќи)* дава убави паралели на епските ликови во Србија и Македонија и сличното/различното во нив, додека авторката Виолета Николовска во прилогот *Концепциите личен во македонската народна поезија* дава продлабочена анализа на семантиката на лексемата *личен* и поимањето на убавината пред еден век и повеќе, кога лицето било клучен дел од човекот и според него се мерела убавината, наспроти денес кога убавината се опишува со други придавки како *убав, згоден* и сл.

Имајќи ја предвид содржината и значењето на објавените трудови, на крајот може да се истакне дека со вториот том успешно се реализирани поставените цели и задачи на заедничкиот проект на Македонската академија на науките и уметностите и на Српската академија на науките и уметностите: *Јазикот како запис на културата во етнологската и лингвистичка анализа на релација Србија – Македонија*. Се надеваме дека оваа билатерална соработка ќе биде само вовед во уште поплодна понатамошна соработка на истражувачите од двете академии МАНУ и САНУ.

Уредниците

УВОДНА РЕЧ

Други том зборника радова који носи наслов *Језик као зајис културе у еџнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија – Македонија*, настао као резултат вишегодишњег истраживачког рада у оквиру истоименог билатералног пројекта Македонске академије наука и уметности и Српске академије наука и уметности, представља логичан продужетак првог тома, како у погледу тематике тако и у погледу аутора укључених у његову израду. Овај пројекат, започет 2015. године на основу предлога и образложења академика Зузане Тополињске и вођен са српске стране од стране академика Предрага Пипера, другим томом заокружује своју реализацију, нажалост, након недавног упокојења професора Пипера. Будући да су основна концепција, као и највећи део прилога у другом тому били одобрени од академика Пипера у 2021. години, овај том посвећујемо управо њему, свесни да су његова дела уграђена како у славистику у ширем смислу тако и у лингвистичка истраживања на релацији Србија–Македонија. Академик Предраг Пипер је, као члан САНУ али и члан МАНУ ван радног састава, у претходних неколико деценија представљао мост сарадње на лингвистичком плану између наша два братска народа, српског и македонског, а његови многобројни лингвистички радови, у оквиру којих је – између осталог – паралелно са српским обрађивао и македонске језичке теме, и сами ће наставити да буду управо то: мост разумевања и сарадње и инспирација млађим генерацијама истраживача из Србије и Македоније.

Рад на пројекту у оквиру овог тома са македонске стране се одвијао под руководством академика Марјана Марковића, руководиоца Истраживачког центра за ареалну лингвистику „Божидар Видоески” при МАНУ, и академика Зузане Тополињске, заслужног оснивача и првог руководиоца поменутог центра, те академика Предрага Пипера са српске стране. Уредници тома су проф. др Веселинка Лаброска, дописни члан МАНУ, са македонске стране и проф. др Станислав Станковић са српске стране. Услед здрав-

ствене кризе, договорена гостујућа предавања нису остварена у оквиру предвиђене динамике, али су прикупљање, рецензирање и лектура текстова успешно реализовани са обе стране.

У другом тому, који се управо налази пред читаоцима, налази се 16 прилога укупно 19 аутора, 10 македонских и 9 српских, насталих у периоду од почетка 2019. до краја 2022. године. Четири од ових 19 радова су коауторски, док је један од аутора, Ивана Башић, у овом тому заступљен двама прилозима.

Овим томом заокружујемо лепо осмишљено истраживачко путовање кроз македонске и српске лингвокултуролошке слојеве, најпре кроз језике двају народа као изразе њихове историје, културе и народних обичаја, понегде различитих, понегде спојених у времену и простору, у међусобном контакту, али и у контакту са другим језицима и културама унутар јужнословенског и балканског лингвокултуролошког простора. Радови објављени у овој књизи организовани су у седам целина.

Прву целину сачињавају два прилога, аутора Снежане Вучковић, односно Соње Миленковске. У прилогу Снежане Вучковић *О македонско-српским лексичким паралелизмима у ујоредно-историјском и ареално-типолошком контексту* дат је осврт на неколико лексема које су карактеристичне и/или уникатне на простору македонског, југоисточног српског и бугарског ареала, попут лексеме *глушац* и карпато-балканске дијалекатске лексеме *йејеруда* (*йејеруга*, *йејерушка* и др.), које су разматране са етимолошког и семантичког аспекта у поређењу са митологијом са ових простора. На творбеном плану анализирани су лексеме *рајџај* (земљорадник, орач) и *кузња*, *кузњица* (ковница новца), као и семантичка гнезда глагола **bǝrati* и **jǝti* у оба језика, мотивисана генетским фактором. Дубину интерпретације језичког материјала срећемо и у другом прилогу ове целине, аутора Соње Миленковске, који носи наслов *Македонски дијалектни називи за 'тупаница' во корелација со истозначније називи на словенскајта јазична тјеријорија (сјоред материјали на Ојшјословенскиот лингвистички ајлас)*. У овом прилогу ауторка даје етимологију назива за *тесницу* у оквиру македонског дијалекатског простора, као и целокупног словенског језичког ареала, уз констатацију да се назив 'тупаница' са поменутиим значењем јавља једино на македонској дијалекатској територији. Извршена анализа у прилогу је поткрепљена двама картама.

Другу целину сачињавају два текста која обрађују називе занимања. У првом од њих, чији су аутори акад. Марјан Марковић и акад. Зузана Тополињска и који носи наслов *Етимолошка и се-*

манџичка анализа на одредени занимања во македонскиот дијалект (според маџеријалиот на ОЛА), из етимолошког и семантичког угла обрађени су називи за обућара, кројача и њећара на македонској дијалекатској територији. Реч је о терминима словенског и страног порекла, присутним у материјалима ОЛА, са фокусом на називе карактеристичне за македонски дијалекатски ареал (кондураџија, њаџија, чевлар; њерџија, шивач, њајдер, кројач и франџорафџин; њенекеџија, кумбеџија, собаџија, њамџурџија, колаџија). Анализа је поткрепљена трима картама, које укажују на дистрибуцију датих лексема. У другом тексту из ове целине, *Лексика ња њвзана со коџаничарскиот њмеџички занает*, аутора Дијане Петровске, обрађена је лексика везана за дуборезбарски занат, и то на основу исказа дуборезбара Будимира Апостолског из Тетова. У раду су анализирани не само називи алата за израду дубореза, већ и врсте дубореза, као и све оно што је повезано са овим за македонски простор веома специфичним занатом. Прилог је обogaћен већим бројем фотографија.

Трећа целина састоји се из два прилога: *Лексика лаудативног значења у именовану човека у њироџском џовору (линџвокулџуролошки асџект)*, аутора Драгане Ратковић, и *Свадебна лексика из Лиџљана кроз (еџно)дијалекатске заџисе*, аутора Драгане Радовановић. Реч је о анализи низа занимљивих лексема из двају српских говора, које су обрађене семантички, као и у контексту обичаја и традиције. Аутор Драгана Ратковић осврће се, уз веома занимљив приступ лексамама за означаване позитивних људских особина, на већи број лексема из пиротског говора, користећи притом термин лаудатив, док Драгана Радовановић обрађује лексику у виду тематског појмовника из семантичког поља свадбених обичаја из липљанског краја на централном Косову.

И четврту целину чине два прилога. То су радови *Називитџе за боџадисување велиџденски јаџца (македонско-срџски њаралели)*, аутора Веселинке Лаброске и Станислава Станковића, и *Славски обредни хлебови у Сиринићкој жуџи*, аутора Милице Дејановић и Емилије Реџић. Предмет истраживања у оба прилога представљају лексеме повезане са различитим хришћанским празницима и обичајима, карактеристичним за део српске, односно македонске дијалекатске територије, које одсликавају начин слављења великих празника на нашим просторима.

Пета тематска целина садржи три прилога, које на различите начине обрађују лексику из области сточарства и начина гајења стоке. Први прилог, аутора Ангелине Панчевске, носи наслов *Мо-*

*иживаџии за именување на некои домашни живоџни во македонскиџе дијалекџии и у њему су етимолошки и ареално сагледани називи за 'некастрираног коња' и 'некастрираног мужјака овце, козе и свиње' на македонској дијалекатској територији, а на основу материјала ОЈА. У другом прилогу, насловљеном *Именувањаџа на џрлоџо во македонскиџе џовори*, аутора Васила Дрвошанова, етимолошки су обрађени и детаљно приказани сви називи за семему 'трло' на различитим деловима македонске дијалекатске територије, а на основу материјала из картотеке Македонског дијалектолошког атласа. У прилогу се доноси већи број фотографија македонских трла. У трећем раду, аутора Ане Савић-Грујић и Недељка Богдановића, који носи наслов *Сџочарски шџајови у џворима јуџоисџочне Србије*, израђен је интересантан појмовник назива за сточарске штапове који се користе у југоисточној Србији. Реч је о лексемама које се на основу изгледа деле на прутове, тољаге и мотке, при чему је у раду начињена њихова класификација и лексичко-семантичка анализа.*

Шеста целина састоји се из два рада Иване Башић, *Функција обреда са џријевима ладо и љело и сродних обреда из Србије и Македоније* и Семантика џријева ладо и љело у обредним џесмама из Србије и Македоније, те рада Давора Јанкулоског под насловом *Женскиоџ божесџивен џринџиј како моџив за именување некои живоџински видови на словенскиоџ јуџ*. У прва два рада начињена је опсежна анализа припева *ладо* и *љело*, базирана на обредима са таквим припевом у Србији и Македонији. Ауторка са етнолошко-културолошког аспекта посматра њихово значење, које у себи садржи и трагове старих паганских обичаја словенских народа. Принципи давања назива у словенској митологији и њихов одраз у називима за *ласџу* и *бубамару* тема су рада Давора Јанкулоског, који својим продубљеним етнолошко-културолошким тумачењима поткрепљује семантику именица за означавање ових двеју животиња.

И последња, седма целина садржи два прилога унутар којих се истраживања базирају на народним умотворинама и стилистичким, односно семантичким концептима у њима присутним: аутор Лидија Стојановић у свом прилогу *Исџориска и фикџивна основа на изведениџе „еџноними и анџроџоними“ во народнаџа џоезија на Србија и Македонија (асџекџии на џоеџички и сџилисџички консџанџии во ликовиџе: Араџин, Крали Марко, Болен Дојчин, Браќа Јакшиќи)* доноси занимљиве паралеле између епских ликова у Србији и Македонији и указује на њихове међусобне слично-

сти и разлике, док аутор Виолета Николовска у прилогу *Концепцијата личен во македонската народна поезија* пружа продубљену анализу семантике лексеме *личан* и поимања лепоте у периоду пре више од једног века, када је лице представљало кључан део човека на основу ког се процењивала његова лепота, наспрот данашњем времену, када се лепота описује помоћу других придева, као што су *леп*, *згодан* и сл.

Имајући у виду садржај и значење објављених радова, на крају се може истаћи да су другим томом успешно реализовани постављени циљеви и задаци заједничког пројекта Македонске академије наука и уметности и Српске академије наука и уметности *Језик као запис културе у етнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија – Македонија*. Надамо се да ће ова билатерална сарадња представљати тек увод у још плоднију даљу сарадњу истраживача из двеју академија, МАНУ и САНУ.

Уредници

О МАКЕДОНСКО-СРПСКИМ ЛЕКСИЧКИМ ПАРАЛЕЛИЗМИМА У УПОРЕДНО-ИСТОРИЈСКОМ И АРЕАЛНО-ТИПОЛОШКОМ КОНТЕКСТУ

СНЕЖАНА ВУЧКОВИЋ¹

Во овој прилог се анализираат некои одбрани македонско-српски лексички паралелизми во компаративно-историска и ареално-типолошка перспектива со цел да се осветлат некои генетски, ареално-типолошки и универзално-типолошки причини за нивните поклопувања (сличности) на лексички, зборообразувачки или семантички план. Ексклузивниот карактер на нивните изоглоси, архаичноста на нивната зборообразувачка структура, паралелноста во развитокот на етимолошките гнезда на кои им припаѓаат, особеностите кои припаѓаат на длабоката прасловенска древност, како и оние иновативните што настале во контекст на долгото јазично и етнокултурно преплетување – зборуваат и за значењето на лексичкиот, особено дијалектниот слој за бројни прашања за јазичното и културното минато на народите на Балканот.

Клучни зборови: македонски јазик, српски јазик, лексички паралели, зборообразувачки архаизми, меѓујазична изосемија

I

1.1. Истраживања словенских језичких ареала у просторној и временској перспективи путем лингвогеографског представљања лексичких изоглоса доживела су последњих деценија велики расцвет и дала основу за даља упоредно-историјска и ареално-типолошка лексиколошка проучавања. Упоредо са њима текла су посебна истраживања дијалекатске лексике, која су резултирала бројним речницима и дијалекатским збиркама речи, као и све значајнијим обимом етимологизације дијалекатског лексичког материјала. Она су утицала на утврђивање схватања о томе да је лексика, пре свега због свог кумулативног потенцијала, драгоцен ресурс за реконструкцију старијих фаза језичког развитка и формирање представе о томе како је текло освајање данашњег словенског језичког простора и какав је био правац простирања дивергентних и конвергентних вектора у његовом доцнијем језичком, односно дијалекатском прегруписавању.

¹ Универзитет у Београду, Филолошки факултет; snezanabaukvuckovic@gmail.com

Балкански ареал, карактеристичан по својој дугој језичкој и етнокултурној интерференцији, представља и са овог аспекта веома плодно поље проучавања. Историјскојезички и ареално-типолошки увиди у лексичко-творбене серије ОЈА,² као и лексику приказану у атласима са балканског подручја,³ поред бројних дијалекатских збирки речи или дијалектолошких, ареалних, етнолингвистичких и сродних студија у којима је она представљена и тумачена – показују да лексички систем балканских језика по својој слојевитости наликује палимпсесту и да је време било и сачуваатељ и уништатељ. Отуда се у лексикону дијалеката овог ареала могу открити и предсловенски супстратски лексички фрагменти и конзервативни слојеви ширег захвата, чији корени сежу дубоко до прасловенског језичког заједништва; затим они на њих насложени, настали у епоси самосталног развитка јужнословенских дијалеката као иновације најчешће подстакнуте бројним процесима контактних конвергентних тенденција или везане за културно-историјске факторе, и позајмљивање лексике у различитим историјским периодима.

Управо због овог прожимања, дугог паралелног пребивања у контексту једне релативно затворене а разнородне културне традиције, бројних и изукрштаних међусобних са-веза и са-односа, сплетова и венаца изолекси и изопрагми – језици Балкана, посебно они који припадају балканском језичком савезу, већ су дуго предмет славистичког интересовања. Последњих деценија развило се и веома живо проучавање ових говора у светлу ареалне лингвистике, лингвистичке географије и етнолингвистике – посебно усмерено на праћење лексичке репрезентације неких од кључних културних појмова (њихових мотивационих образаца, порекла и праваца њихове ирадијације, проблема семантичких калкова и др.) и реконструкцију културе њихових носилаца⁴ – а у оквиру маке-

² ОЈА – Општесловенски лингвистички атлас
<<http://www.slavatlas.org/publications.html>>.

³ Упор. *Български диалектен атлас* (2001–); *МДАБЈ – Малый диалектологический атлас балканских языков* (2003–); *Общекарпатский диалектологический атлас* (1989–2003); *МамД – Мал айлас на македонскиџе дијалекти* <<http://ical.manu.edu.mk/atlas/index.html>>.

⁴ Из корпуса веома обимне литературе навешћемо само неке новије зборнике и студије: *Исследования љо славянской диалектиологиџи*, вып. 10: *Терминологиџеская лексика материальной и духовной культуры балканских славян*, Москва, 2004; вып. 12: *Ареальные аспекти изучения славянской лексики*, Москва, 2006; вып. 13: *Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и*

донске ареалне лингвистике и почетак нових и шире заснованих проучавања семантичке еволуције појединих псл. коренских гнезда у компаративној и конфронтативној перспективи.⁵

1.2. Предмет нашег интересовања у овом раду су неки одабрани македонско-српски лексички, творбени и семантички паралелизми, из дијалекатског али и књижевног лексичког слоја, с циљем да се у тим међујезичким паралелама, на узорку фрагментата лексичког система, осветле њихова континуалност, архаизам или ексклузивност⁶ у ширем балканистичком или општесловенском контексту, као и неки генетски, ареално-типолошки или универзално-типолошки чиниоци формирања њихове подударне обличке или семантичке структуре.⁷ Лексеме су разматране (онолико колико је обим рада ове врсте дозвољавао) у оквиру лексичко-семантичке групе, деривационо-семантичког или етимолошког гнезда којем припадају, а у случају семантичких паралелизама – оквир су представљала два семантички сродна псл. етимолошка гнезда. Метод истраживања био је нужно и упоредно-историјски и синхронијски, тј. ареално-типолошки, а одабране примере смо кроз изворе⁸ пратили двопланом – просторно (на лингвогеографским

настоящем), Москва, 2008; А. А. Плотникова, *Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки*, Москва, 2013; *Ареална лингвистика – теорији и методи*. Материјали од научна конференција по повод петгодишнината од смртта на Божидар Видоески, Скопје: МАНУ, 2005; *Ареална лингвистика како њај кон реконструкција на јазичнајта и културнајта реконструкција*: Материјали на научниот собир по повод одбележувањето на 10-те години од смртта на академик Божидар Видоески (1920–1998), Скопје: МАНУ, 2008; итд.

⁵ В. Тополињска и Марковиќ 2019.

⁶ Под термином *ексклузивна лексика* подразумевамо ону лексику која за дати ареал (у овом случају карпато-балкански) чини специфичну изоглосу и није забележена изван његових граница. Т. И. Вендина *ексклузивним лексемама* назива оне које представљају диференцијалну одлику дијалекта једног словенског језика и изван њега се не јаљају. Она их дели на три основна типа: лексичке, творбене и семантичке ексклузиве (Вендина 2014: 255–258).

⁷ Пишући о балканској лексици у ареално-типолошком контексту, А. Н. Собољев истиче да је за ареална истраживања лексике генетски блиских језика основно питање у којим је случајевима (и у којем степену) при постојању системских подударања међу сродним језицима и дијалектима, реч о њиховој генетској, ареално-типолошкој или универзално-типолошкој условљености (Собољев 2001: 70).

⁸ В. списак цитиране и коришћене литературе и извора на крају рада.

картама)⁹ и временски (у релевантним етимолошким, историјским или описним речницима, те доступним дигиталним изворима¹⁰), проверавајући потврђеност датих лексема и њихових значења и у неким дијалекатским збиркама речи.

II

2.1. Из обиља македонско-српских лексичких паралелизама изабрали смо два назива која привлаче пажњу не само својом ексклузивношћу у општесловенском контексту него и улогом у обредној и обичајној традицији народа Балкана.

Лексема **gluǎьсь*, **golěťь gluǎьсь* „миш; велики миш, пацов” (ОЛА, к. 14, 13), карактеристична за ареал македонских, јужних српских и бугарских говора и без паралела у осталим словенским језицима (буг. *глух* / *глуф*, мн. *глушеве* (БЕР 1: 253); мак. *ѓлушец* (РМЈ I: 103); срп. дијал. *ѓлувѓц* (СДЗб LXIV: 650, пиротски говор), *ѓлушац* („мишје младунче које још није прогледало”, РСА III: 373, призренски говор)) – у литератури се различито етимологизује. Доводи се у везу са првобитним *gliǎь* > *gluǎь* (< ие. **g(a)līs-*, лат. *glis*, *gliris* „врста кртице, пух”, грч. *γαλέη* „ласица”, алб. *gjer* „пух, мрмот, веверица”, стинд. *giri-* „миш”) и тумачи као балкански (старомакедонски, илирски или дачко-трачки) супстрат¹¹ (БЕР I: 253; Трубачов 2006: 109), а поред тога, у интерпретацији неких других аутора и као континуант псл. придева **gluhъ* (< ие. **k'leu-*, са секундарном сменом *k* > *g*, ЭССЯ 8: 146).

Истраживања показују да је овај општесловенски придев на бази каритивне компоненте свог значења¹² развио веома разгранана-

⁹ Ареално распрострањење неких од разматраних лексема пратили смо на картама ОЛА, МДАБЈ, МАМД (в. списак коришћених извора на крају рада).

¹⁰ РАСКОВНИК: српски лексикографски портал <<http://raskovnik.org/>> (обухвата грађу Вуковог *Српског рјечника*, *Речник косовско-меѓохиског дијалекта* Г. Елезовића, *Речник ѓовора јужне Србије* М. Златановића, *Рјечник ѓовора Прошћења* М. Вујичића, *Рјечник дубровачког ѓовора* М. Бојанића и Р. Тривунца); ДРМЈ – *Диѓиѓален речник на македонскиот јазик* <<http://www.makedonski.info/>>; ДРМД – *Диѓиѓален речник на македонскиѓе дијалекти* <<http://dict.manu.edu.mk/>>.

¹¹ В. и Поповска-Таборска 1980: 63.

¹² У књизи *Простѓрансѓиво слова*, у поглављу под насловом *Семантиѓескаја моделѓ каритивности*, С. Толстој бројним примерима из свих словенских језика, односно дијалеката убедљиво показује како се гнездо деривата придева који означавају неки недостатак, одсуство какве карактеристике одликује многозначношћу, која се развија отуда што каритивна компонента ѓиховог значења може бити испуњена различитим конкретним и апстрактним садржајима, што утиче

то стабло деривата, међу којима се налазе и дијалекатски називи животиња (најчешће птица, риба и глодара)¹³ којима се приписује својство глухости или се оне у фолклорној традицији сматрају узрочницима одсуства поменуте способности код људи (Толстој С. 2008: 150–151). Увид у етнографску грађу са српског терена потврђује да се дата лексема заиста среће као назив за миша или неке друге, више или мање сличне животиње за које се везују извесна народна веровања и које имају неку улогу у обредној фолклорној сфери. Тако Мил. С. Филиповић наводи да се у Скопској котлини Чисти понедељак празнује „да глумци не једу жито и хаљине”, док целу Глуву недељу¹⁴ Ускршњег поста карактерише низ ритуалних забрана које се односе на песму, свирку или какво весеље и празновање „од глувоће”, тј. да се не оглуви и не добију ушне болести (Филиповић 1939: 391). Мотив звиждања¹⁵ и музике, те „мишије свадбе” спомиње и А. Гура, у поглављу посвећеном народним веровањима и симболици коју миш има у словенској народној традицији, наводећи потврде за овај мотив не само са јужнословенског него и са западословенског (пољског) терена (Гура 1997: 405).

На основу наведених етимолошких и етнографских података можемо претпоставити да се ова лексема – била по пореклу древни индоевропски тј. старобалкански супстрат или доцнији прасловенски дијалектизам – у говорима датог ареала задржала (и чак прешла у књижевни лексички слој) напореда са општесловенским **тушь* због табуизације ове животиње¹⁶ и улоге коју је она као

на ширење денотативног круга носилаца дате карактеристике (Толстој С. 2008: 50–53).

¹³ Упор. нпр. називе из слов. дијал. лексике: рус. *глухой дятел*, *глухая кукушка*, *глухой голубь*; пољ. *gluzec* „тетреб”; чеш. *hlušec*, *hluchaň* „тетреб”; буг. *глухар* „дивљи петао”, *глух* „кукавица”; мак. *џлувчар* „дивља птица из реда јастребова”; срп. *џлувара* „дивља патка итд. (Толстој С. 2008: 150–151).

¹⁴ О овом хрононуиму као о женском и празнику мртвих пише и Д. Мршевић-Радовић. Улога миша као персонификације бића из хтонског света од којих жене у овој недељи страхују посебно је важна, јер се „верује да демонске животиње долазе из рупа у земљи (’глувих јама’) и да владају овим болестима – да их изазивају или исцељују будући да су и саме ’глуве’” (Мршевић-Радовић 2008: 132).

¹⁵ Исти мотив се у Македонији и западној Србији везује и за даждевњака (који се такође назива *џлувач* или *џлувац*) и везан је за културну забрану убиства ове животиње због опасности да се од њеног писка може оглувети (СД 5: 49).

¹⁶ В. и Станишић 2002. О мишу као културно нечистој животињи говоре и следећи табуизирани називи: рус. дијал. *гад*, *гадина*, *погань*, *поганка*; срп. *џоганац*, мак. *џоганец*, буг. *поганец* (Гура 1997: 403).

персонификација хтонске нечисте силе од чијег се гласа може оглувети имала у јужнословенској фолклорној традицији тзв. „глувих” дана и „глувих” недеља предускршњег народног календара.¹⁷ Горе наведено значење из призренског говора („мишје младунче које још није прогледало”) могло је бити мотивисано и слепилом новорођеног младунца, јер је семантичка структура придева **gluhъ*, како то убедљиво доказује С. Толстој, са доминантном семантичком копонентом „затвореност” тј. непроницљивост и нефункционалност – могла укључити и значења из семантички паралелног каритивног коренског гнезда **slěpъ* (Толстој С. 2008: 134–172).¹⁸

Слоју културне лексике припада и архаична карпато-балканска дијалекатска лексема *īēīеруда/īēīеруџа/īēīерушка* „лептир” (< **p(V)r-p(V)r-*: упор. срп./хрв, мак, буг. *īēīеруџа, īēīерузе, īēīеруда, īēīеруџка, īēīеруна, īрīоруша*; укр. *īēīерушка*; рум. *рăрăгуда, рăрăгуа*; алб. *perperone*; нгрч. *перперуна* (СД 1: 122; МДАБЈ, к. бр. 95; РАСКОВНИК, Речник говора јужне Србије)), карактеристична по бројним фонетским и творбеним варијантама, која чини сепаратну изоглосу карпато-балканског ареала и сведочи, поред бројних других, о древним везама језика који му припадају. Етнолингвистичка и фолклористичка литература говори о два значења ове лексеме (1. „лептир”, 2. „додола”), као и о томе да се назив односи на лица (обично младе девојке) из балканског обреда изазивања кише, односно њихову симболичну представу, која се у додолским песмама овог ареала јавља у мотиву лептира који од бога тражи кишу: *Пејеруда ляйјала / как са ѝ боџа молила / дай ми, боже дребен дџж...* (СД 2: 101).

Карта ОЛА на којој су представљени називи за лептира дату лексему бележи као ексклузивну за ареал карпато-балканских језика (ОЛА, т. 1, к. 45). У великом броју реконструисаних корена и основа,¹⁹ односно њихових познијих деривата, могу се издвојити и неки типични мотивациони модели, који се у различитим ара-

¹⁷ Упор. буг. *Глух вторник, Глуото, Глухия Тодорче, Глуата Тодоришка*; срп. *Глува недеља* (СД 5: 50; СМР: 88).

¹⁸ С. Толстој као семантичку доминанту псл. придева **gluhъ* узима управо „затвореност”, доводећи га трагом М. Војтила-Свежовске у везу са ие. основом **gel-* и примарном семантиком „давити, притискати, сакривати”, те даљим развигком и „бити непроницљив, без отвора, затворен” (тј. **gluhъjъ* „онај у којег је затворен слух”) (Толстој С. 2008: 170).

¹⁹ Упор. **mot-/met-*, **bab-*, **lep(t)-*, **lēt-*, **pek-/pik-*, **per-pel* // **p(e)r-pil-* // **p(e)r-p(e)r-*, **netъpъr-*, **mak-*, **lih-*, **mor-*, **mlyn-*, **kobyl-*, **tar-* (ОЛА, т. 1, к. 45).

лима понављају – према лету (изведенице од корена **mot-/*met-*, **lep(t)-*, **lēt-*), према спољашњем изгледу (нпр. **mlyn-*, **kobyl-*), према културној улози коју је лептир имао на простору некадашње Славије (тип **babъčьka*, **mora*, **perperuga*).²⁰ Овај последњи модел је општесловенски и повезан је са старом словенском митологемом лептира као персонификације душа умрлих (упор. рус. *бабочка*, слов. *mora*, пољ. *ćma*, срп. *лептирица*, *вештица*). Међутим, нестабилност коренске структуре лексеме *īēīperuḡa*, са алтернацијама коренских вокала и сугласника, као и великим бројем варијантних, експресивних (еуфемистичких?)²¹ и углавном непродуктивних творбених афикса – не говори поуздано о древном митопоетском слоју значења, који остаје скривен. Тумачење које указује на могућу оноματοпејску мотивацију, тј. на подражавање звука крила при узлету (нпр. у Фасмер III: 239) – подржано у овом случају тиме што је редупликација коренске основе типична за грађење оноματοпејских твореница (управо као код паралелизма *dogola*; упор. буг. *du-du-l'e*, алб. *dor-dol'-ec* „дечак кога поливају водом за време обреда” (МДАБЈ: 204)) – тек је једна од могућих хипотеза, а семантичка реконструкција која полази од древног корена **per-* и његових апофонијских варијанти (које се срећу и у другим лексичко-семантичким пољима) такође и даље остаје недовољно извесна.²²

Извесно је пак да су разматране карпато-балканске архаичне лексеме настале у озрачју традиционалне духовне културе овог етнички разнородног ареала, што је условило и њихов ексклузиван положај у односу на друге словенске ареале и изоглосе. Сачуване у дијалекатском лексичком слоју због његове конзервативности, са великим бројем варијантних творбених афикса, од којих

²⁰ В. Вучковић 2019.

²¹ Упор. варијантност суфиксалне структуре и у изведеницама неких других основа: *baboč'ka*, *babač'ka*, *babka-lipka*, *bəburka*, *baboc'ka*, *baburoč'ka*, *babəčka*, *babič'ka*, *babəš'ka*; *motil*, *motejlik*, *motil*, *motilica*, *motil'*, *metyl*, *motal'*, *motel*, *m^oetyl*, *m^oetel*, *m'atl'ička*, *motelka*, *metelyk*, *motyl*, *m'atluha*, *matyška* итд.

²² Њоме се, поред других аутора, бавила и М. Бјелетић, која не пориче проблем њихове етимологизације и сматра да је „у словенским језицима дошло до мешања континуаната псл. глагола **periti* 'ширити перје, надимати, надизати' (< **pero*) и **perti* 'пробадати, продирати, упирати'”, те да није сасвим извесно да ли су корени **per-*, **pur-*, **pur-* „апофонијске варијанте једне основе или је у питању неколико етимолошки различитих основа које су се због сличности семантике и гласовног склопа – накнадно приближиле” (Бјелетић 2006: 313, 325).

су неки данас непродуктивни (упор. нпр. *-уџа*, *-уџа*, *-уна* у творбеној структури лексеме *џејеруџа*), док други говоре о доцнијем обнављању творбене структуре (*џлушац*, *џлушак*, *џлухаћ* и сл.) – оне су (у случају македонског језика) прешле и у књижевни лексички слој, у којем митолошка лексика свакако има своје место. Поставши књижевним, општим називом ових двеју животиња, цео комплекс њихове древне митолошке значајности, могуће табуизираности, евидентне експресивности, могао је временом бити десемантизиран, због тога што обредни ритуали у којима ове две животиње као персонификације учествују већ припадају прошлости. После семантичке, могла би следити и њихова културна деетимологизација.

2.2. Познато је да словенски језици и дијалекти баштине заједнички фонд творбених начина и средстава наслеђених из доба њиховог прасловенског језичког заједништва. Међу њима, међутим, често не постоји потпуна еквивалентност у погледу семантике и функције, јер су се творбена семантика, инвентар употребних реализација, као и њихова творбена продуктивност временом променили, а многи од старих словенских суфикса развили су и бројне творбене варијанте. Неки суфикси (као и творбени модели које су они конституисали) током историје су и архаизирани, па се на неком од синхроних језичких пресека они без помоћи упоредно-историјског метода не могу ни издвојити, будући да је дошло до упрошћавања морфемске структуре лексема у којима се јављају. Размотрићемо два таква творбена архаизма, који одражавају и неке важне појмове старе словенске, односно балканске материјалне културе.

Први од њих бележимо у мак./срп. лексеми *рајџај* „земјоделски работник, земјоделец, полјоделец”²³ – која представља дериват за важан појам седелачке земљорадничке културе означен псл. глаголом **orti* „орати”. У овом девербативу сачуван је архаични, по пореклу балтословенски суфикс **-tāje*, односно његова прасловенска варијанта **(a)tajь*, настала као резултат перинтеграције основинског наставка у старим *nomina agentis* девербативног порекла (упор. стсл. *ходатаи*, *исходатаи*, *поводатаи* и сл.).²⁴ Овај

²³ Упор. *рајџај* (ДРМЈ, РМЈ 3: 84); *рајџај* „тежак, ратар” (*Српски рјечник*, 644 (с напоменом „у Ц. Гори”)); топон. *Рајџај* (расковник, Речник говора јужне Србије).

²⁴ У стсл. корпусу лексема *орач* није забележена, док се *рајџај* јавља само једанпут, као хапакс Супр. зборника (*польскии ратџаи* (СС: 579)); Даничић је такође бележи са старим значењем „орач” (упор. *колико има нгоумень плоуговъ*

суфикс, за разлику од балтских језика, у словенским није сачувао продуктивност (Јефимова 2006: 173) и био је потиснут од стране других, много продуктивнијих агентивних суфикса (нпр. *-ьсь, *-tel'ь, *-(a)ць и сл.). Осим македонских и српских говора (у којима је већ потпуно архаизована), лексема *paŋaj* се на карти ОЛА бележи још и у два пункта у хрватским говорима, нешто шире на граници белоруских и украјинских дијалеката, те као острвски ареал у неким пољским говорима (ОЛА, т. 4, к. 27), и то најчешће напореда са много шире распрострањеним лексемама **ogaць* (компактни ареали у западнословенским и јужнословенским говорима, као и украјинском језику) и **paharь*²⁵ (доминантно у руским дијалектима, али и у укр. и блр.).

Стари атематски инфинитив са извршеном метатезом **rati* (< **or-ti* „обрађивати земљу, орати“), од чије је основе суфиксом **-tajь* лексема *paŋaj* и изведена, био је замењен продуктивнијим типом инфинитивних основа са тематским наставком -а- (упор. и **sěti* / **sějati*), те су се континуанти ових двеју основа (упор. **ralo* // **oralo* „рало, соха, плуг“ ⇒ мак./срп. *рало* // *орало*;²⁶ срп./мак. *paŋap* / *paŋaj* „земљорадник, тежак“ // срп. и мак. *орач* „оној што ора“²⁷ и сл.), нашли у односу конкуренције и током историје развијали са неједнаким степеном продуктивности, или се пак у једном од чланова пара јавило ново значење (упор. мак./срп. *paŋaj* / *paŋap* „земљорадник, тежак“), које их је извело из првобитно синонимног односа.

Са своје творбено-семантичке стране интересантан је и архаични македонско-српски паралелизам дијалекатских лексема *кузња*, односно *кузница* – дијал. „ковачница“, „ковница новца“ (тимочки говори).²⁸ Ове лексеме су данас деетимологизоване зато што је стари псл. суфикс *-*znь* постао у овој категорији непродуктиван, те се и творбена основа ових речи упростила и на садашњем синхронном пресеку се без помоћи етимолошких кри-

оу коемь селѣ, вдь тогагкре села да постави ратаник (РКС III: 41)), док македонски историјски корпус чува обе варијанте, тј. и старију *ратани* и млађу *орачь* (Макаријоска и Павлеска-Георгиевска 2013: 359).

²⁵ В. Дзендзелевски 1989: 17–36.

²⁶ Упор. мак. *рало* / *орало* (ДРМЈ); срп. *орало* / *рало* (*Српски рјечник*, 467, 644; *Расковник*, *Речник косовско-метохиског дијалекта*).

²⁷ РМЈ I: 78.

²⁸ Упор. ДРМЈ; РМЈ I: 371; РСА 10: 770; Динић 2008: 368. Упор. још и арх. *кузничанин*, *кузничар*, *кузнички* (РСА).

теријума не може делити на творбене морфеме. Реч *кузња* представља девербатив од презентске основе псл. глагола **kovati*, **kujō* ⇒ псл. **ku-znъ* (nomina actionis → n. acti → nomina resultativa), тј. „ковање, ков; ковани предмети” (упор. **žiznъ* : *žiti*, **bojaznъ* : *bojati*, **bolěznъ* : *bolěti* и др.)²⁹, у оквиру које је семантичком деривацијом могло бити развијено и значење n. loci: **kuznъ* (упор. чеш. *kúzeň*), тј. „место где се кује, ковачко огњиште, ковачница”. Облици **kuzn'a*, **kuznica* „просторија (где се кује)” могли су настати секундарним додавањем суфикса *-ja*³⁰, односно *-ica*, чија је функција била да и формално обележе метонимијски помак у значењу између **kuznъ* „место где се кује, ковачка пећ, ковачко огњиште” и **kuzn'a*, **kuznica* „просторија (где се кује)”.

Међутим, у облицима *кузња* и *кузница* могли бисмо видети и смењивање двају творбених модела у категорији n. loci (називи просторија) – старог, са псл. суф. *-ъn'a* (**kuzn-ъn'a* > **kuzn'a*), који је остао продуктиван у севернословенским језицима, и млађег, са суф. **-ъnica* (**kuzn-ъnica* > **kuznica*), карактеристичног управо за ареал српских и македонских говора. Због споменуте непродуктивности суфикса **-znъ*, који је перинтегрисан у састав творбене основе, као и због упрошћавања двају истих сугласника на морфемском шаву (после губљења полугласника), данас је творбена структура ових речи упрошћена и оне су последично и деетимологизоване. Обе су касније биле потиснуте од млађег облика *ковачница*, изведеног од агентивне именичке основе (упор. срп. *ковач* : *ковачница*, арх. *коњух* : *коњушница*, и сл.³¹).

Поред тога што представљају творбене архаизме, у семантичком спектру ових лексема крију се и дубљи културно мотивисани слојеви. Ковачки занат, који је у прошлости био веома распрострањен на терену српских и македонских говора (о чему сведоче и бројни топоними и антропоними типа *Кузновић* (РСА), *Ковачи*, *Виђњиније* (СДЗБ LVII: 97, Динић 2008: 67)), имао је од древних времена значајну улогу не само у словенској материјалној него и духовној култури, пре свега због своје везе са огњем, којем су још од индоевропске старине приписивана извесна божанска

²⁹ В. СП 1: 118–119.

³⁰ Облике **kuzn'a* и **kuznica* Трубачов сматра секундарним у односу на примарни облик **kuznъ*, при чему суфикси *-ja* и *-ica* имају функцију суфикса „проширивача”, доданих на ту основу да би се спецификовало њено шире значење (Трубачов 2008: 713).

³¹ Упор и чеш. *kovář* : *kovarna*.

и култна својства (упор. псл. **ognь* ↔ стинд. теоним *Agni*, улогу огња у словенским жртвеним обредима и др.). Отуда се у неким дериватима истог етимолошког гнезда јављају значења у којима можемо пратити траг архаичне индоевропске представе о ковању, односно ковачима као онима који имају извесна волшебна својства, јер су сматрани „господарима ватре”: „Na teoretskom planu, 'vlast nad vatrom' znači postizanje jednog stanja koje je iznad ljudskih sposobnosti. Onaj koji je gospodario vatrom i znao tajnu oblikovanja materije, računaо se među posvećene” (Елијаде 1982: 87). Одроз ове древне представе налазимо и у неким македонско-српским лексичким паралелизмима, са позитивним и негативним аксиолошким значењским предзнаком, попут придева *коварен / коваран* „лукав, подмукао, покварен”³², срп./мак. фразема *ковачија заверу*, *ковач на својачија срека*, устаљеног израза *биџија њосебноџ кова* и сл.³³ Пажњу привлачи и творбена структура овог придева, због јужнословенским језицима несвојственог суфикса, којим је грађена именица у његовој творбеној основи (*ковар* место *ковач*). Будући да се облик изведен агентивним суфиксом **-arь* среће на западнословенском терену (упор. чеш. *kovař*, глуж. *kowar*)³⁴, можемо претпоставити црквенословенско посредство у постављању ове западнословенско–јужнословенске творбене везе (упор. стсл. *коварьство* „лукавост, препреденост”³⁵). Поређење са структуром семантички блиског деривационог стабла, у чијем се корену налази архаични ие. реликт **yugnь*³⁶ (упор. срп. *виџањ* – 1а. „ковачница, ковачка радионица”; б. „ковачко огњиште, ковачка ватра”; в. „ковачки мех”; *виџњишиџе* „место где је била ковачница” (РСА II: 581–582; СДЗБ LVII: 97)), мак. *виџна* (РМЈ I: 63); буг. *виџня* (БЕР I: 142)), чији деривати граде још једну древну јужнословенско–западнословенску

³² Упор. РМЈ I: 336; РСА XI: 693.

³³ Упор. стсл. *фарисен... таи вџ доушњнџџџмь си дџџњициџџ хоуљни ковааше на нџ мџсли* (СС: 286).

³⁴ Упор. називе овог занимања у ОЛА: словен. *kovač*, срп./хрв. *ковач*, мак. *ковач*, буг. *ковач*, чеш. *kovař*, слов. *kovač*, глуж. *kowar*, длуж. *kowal*, пољ. *kowal*, блр. *каваль*, укр. *коваль*, рус. *кузнец* (ОЛА, т. 8, к. 10).

³⁵ Упор. и позитивно конотирано струс. *коварный* „мудар, благоразуман” (Срезњевски I/2: 1241).

³⁶ О. Н. Трубачов сматра да је псл. **yugnь* „огњиште” повезано са псл. **ognь*, али као индоевропски дијалектизам настао тзв. *vřddhi* творбом, односно дуљењем коренског вокала од ие. варијантне основе **ygn-s > *ygni-s > *v-yugnь* (упор. лит. *ignis*, лет. *uguns* „огањ”) (Трубачов 2008: 706).

изоглосу,³⁷ открива другачији мотивациони модел у процесу номинације овог важног културног појма (огањ → огњиште → ковачко огњиште → ковачница) и још један доказ о веровањима везаним за ковачки занат и коваче, овај пут као словенску позајмленицу у албанском *vigán* „гигант, цин” (БЕР I: 143).

Можемо рећи да је архаизам творбених структура претходно разматраних лексема различит по карактеру. Творбени архаизам лексема *raišaj* има општесловенски карактер, јер је суфикс **(a)tajь*, упркос ретким сепаратним изоглосама које пресецају словенски простор (упор. поред већ наведеног распрострањања лексема **ortajь* и рус. *ходатай*, блр. *завадатай*), био, по свему судећи, већ на псл. нивоу (стсл. корпус бележи само лексема **ходатан, исходатан, поводатан, позоратан, ратан**) потиснут од стране много продуктивнијих агентивних суфикса **-ьсь*, **-ькъ*, **-tel'ь*, **-арь*, **-ьникъ*, **(a)ць* (касније и суфикса страног порекла типа *-ant*, *-ist*, *-tor*). Насупрот томе, лексема *кузња* је творбено архаична у контексту других јужнословенских говора јер су п. loci (називи просторија) са суф. **-ьн'а* управо у македонским и српским говорима биле замењене продуктивнијим суфиксом **-ьница*.³⁸ Са друге стране, њен творбени архаизам је појачан и унутарструктурним разлозима, јер је због перинтеграције и последичног упрошћавања творбене основе, она данас и деетимологизована. Обе ове лексема су дијахроно, генетски гледано континууми старих словенских творбених модела и средстава, док ареално-типолошки посматрано оне данас припадају разделу псл. творбених архаизма.

2.3. У претходним одељцима разматрали смо примере лексичког и творбеног паралелизма неких архаичних македонских и српских лексема које у општесловенском или јужнословенском контексту функционишу као ексклузивни или дијалекатски реликти. У завршном одељку овог рада анализираћемо, у једном скраћеном прегледу, примере семантичког паралелизма међу двама синонимним прасловенским етимолошким гнездима, односно њиховим дериватима у македонском и српском језику.³⁹

³⁷ Упор. и словен. *vigenj* „ковачко огњиште, ковачница”, чеш. *vuheň* „ковачко огњиште”, слов. *vuňna* „огњиште”, глуж. *wuheň*, длуж. *wugeň* „исто” (Трубачов, *ibid.*).

³⁸ Упор. широку продуктивност творбеног модела са суф. **-ьн'а* у категорији п. loci (називи просторија) у севернословенским језицима: упор. рус. *пекарня*, укр. *кузня*, чеш. *žatna* „гардероба”, слов. *kotolňa*, полј. *syrialnia* итд.

³⁹ Светлана Толстој термин *семантички паралелизам* не примењује само на од-

Идеју за овај део нашег рада дала је студија *Македонски ~ њолски: семантичка деривација на обрани њрасловенски корени* З. Тополињске и М. Марковића, који су пратили механизме семантичке деривације⁴⁰ у поредбеној (македонско–пољској) перспективи на низу примера семантичког и обличког развитка деривата неких прасловенских коренских гнезда, међу којима су и они чију основу чине блискозначни псл. глаголи **bъrati* и **jeŕti*. Полазећи од два теоријски подстицајна стајалишта (антрополошко-спацијалне теорије језика и теорије језика као комплексног, еволуирајућег адаптивног система)⁴¹, аутори су, поред осталог, показали да и код ових глагола постоји један вектор семантичког развитка који има више системски карактер и који полази од когнитивно једноставнијег, антропоцентричног поимања неких човеку својствених радњи (у овом случају „узимања, хватања (рукама)“) и асоцијативним механизмима се преноси на социјално-привредну, а онда и апстрактну, менталну сферу мишљења, судова, воље и сл. (Тополињска и Марковиќ 2019: 121–134).⁴² Резултате до којих су ови аутори дошли (допуњене и примерима из неких македонских и пољских речника)⁴³ поредили смо са нашим истраживањем обличког и семантичког развитка ових гнезда у српском језику и на узорку који чине фрагменти реконструкције њиховог састава и структуре утврдили да постоји изразит облички и семантички па-

нос између значења две полисемантичне (синонимне или антонимне) лексеме него и на однос између целих етимолошких или лексичких гнезда којима оне припадају – „семантичке спектры которых обнаруживают в словаре славянских языков тождественный или почти тождественный набор значений [...], а сами лексемы имеют совпадающий (в большей или меньшей степени) набор контекстов (в том числе и узко специальных, а также клишированных, формульных), в которых они употребляются” (Толстој С. 2008: 99).

⁴⁰ „Семантичката деривација е еден од најзначајните процеси кои го отсликуваат системскиот пренос на информации од семантичкиот континуум во лексиконот на јазикот. Таа го отсликува системскиот карактер и континуитет на јазичната еволуција, при што основните семантички компоненти претставуваат нераскинлива врска во текот на формалниот развој на лексичкиот фонд” (Тополињска и Марковиќ 2019: 30).

⁴¹ В. Тополињска и Марковиќ 2019: 18.

⁴² „Тие асоцијативни низи ги задржуваат основните семантички компоненти пренесувајќи се од човекот, просторот, времето што го претставуваат реалниот свет, па сè до мисловното, апстрактното, метајазичното, претставувајќи го менталниот свет” (Тополињска и Марковиќ, *ibid.*).

⁴³ В. список лексикографских извора на крају рада.

ралелизам, како у погледу главних праваца њихове структурно-семантичке еволуције, тако и у номинაციоним обрасцима, значењу појединих деривата, употребним контекстима у којима се јављају и сл. Да бисмо то показали, представимо најпре, сажето, стање у српском језику.⁴⁴

Етимолошко гнездо у чијој се основи налази реконструисани ие. корен-етимон **b^her-* „носити” (: грч. *φέρω*, лат. *ferō* „носим”) развија на прасловенском нивоу семантичку иновацију посведочену у псл. гл. **b^hratī*, за који се, како показује семантика његових континуаната у словенским језицима, претпоставља да је већ на псл. нивоу развио два узајамно повезана значења 1. „узети, ухватити” → 2. „скупити, сабрати” (СП I: 485; ЭССЯ 3: 163). Основну структурну карактеристику овог етимолошког гнезда (ЕГ) представља апофонијска варијантност ие. корена-етимона и изразита склоност ка префиксацији, која је током историјског развитка довела до стварања великог броја засебних деривационо-семантичких (под)гнезда (ДСГ) и даљег обогаћивања његове семантичке структуре. Његове основне структурно-семантичке карактеристике у срп. језику су следеће: 1) инфинитивна превојна коренска база **b^her-* била је веома продуктивна у грађењу префиксираних глаголских деривата (*сабрајџи*, *изабрајџи*, *набрајџи*...), који развијају веома разграната лексичка гнезда различитих творбено-семантичких карактеристика; 2) у оквиру сваког од префиксираних ДСГ издваја се поствербална, у даљем гранању веома продуктивна резултативна превојна база **bor-* (упор. нпр. *сабрајџи* ⇒ *сабор* → *саборни* → *саборносџи*...; *избор*, *набор*, *разбор*...); 3) презентска коренска база **ber-* била је веома продуктивна у гнезду деривата чије је значење везано за одређене појмове из аграрне животне сфере: *брајџи* „прикупљати (откидајући, млатећи, чупајући и сл.) пољопривредне производе” / *берем берач*, *берало* „грана или стабло с кога се нешто бере”, *бералка* „направа у виду кесе, котарице или врга [...] удешена за брање крупнијег воћа”, *берење*, *берачка*, *бербијџи*, *бериво*... (РСА); 4) итеративна превојна база **bir-* такође је веома продуктивна у групи префиксираних глаголских деривата (*сабирајџи*, *из(а)бирајџи*, *набирајџи*...), који даље развијају сло-

⁴⁴ О овим етимолошким гнездима и њиховом обличком и семантичком развоју писали смо детаљније у Вучковић 2017. У овом раду (због његовог ограниченог обима) нисмо узимали у обзир историјске потврде датих лексема и њихова значења. Примери који су наведени имају илустративан карактер, пошто би навођење стотине и стотине деривата ових ЕГ (само у српском језику) умногоме надилазило оквире не само овог рада него и неких обимнијих студија.

жена деривационо-семантичка подгнезда (упор. нпр. *бирајџи* ⇒ *џабирак* → *џабирчијџи*; *сабирајџи* ⇒ *збир* → *збирка*, *збирни...*; *бирајџи* ⇒ *бирач*, *биралишџе...*).

Гнездо псл. гл. **jeṭi*, **jṭo* (стсл. **џТИ**, **џМЖ** „узети, ухватити; примити” (СС: 807–808))⁴⁵ – чије је значење било синонимно са иновационим значењем прасловенског глагола **bьrati* „узети, ухватити” – у структурном погледу веома је сложено због многобројних аналогича и престојавања типова основа и наставака у његовом историјском развоју, као и често нерегуларног варирања боје коренског вокала или његове редукције (упор. псл. **jem-* / **jṭm-* > **im-* : срп. *им-* / *јам-* / *јем-* / *јм-*).⁴⁶ Секундарно развијена презентска коренска база **imēti*, *имать* „имати” остала је у српском језику веома продуктивна у сфери значења глагола *имајџи* / арх. *имејџи* *имање*, *имејџак*, *имовина*, *имовијџи*, *имућан...*, а посебно у развоју нових апстрактних значења (*имајџи деце*, *имајџи џредсџаву*, *имајџи џраво* и сл.). Овај семантички развој рефлектује старе концептуалне везе, односно представа оног што се „има, поседује” била је првобитно везана за оно што је „узето, ухваћено, добијено у борби или сл.” (Скок I: 716). Континуанти подгнезда **imati*, **jeml'o* „узимати, хватати” специјализовали су своје значење у називању појмова из сфере аграрних и уопште друштвено-привредних односа и данас су у доброј мери архаизовани (упор. *јемајџи* „узимати, убирати, брати; имати, поседовати...” ⇒ *јемајџа* „берба”, *у-јам*, *са-јам*, *јамац/јемац* „онај који нешто јамчи, гарантује” → *јемчијџи/јамчијџи*; *за-имајџи* „стицати имовину, богатство”; *за-јмијџи* → *зајам*; *на-јмијџи* → *најам*, *најамник...* (РСА)) због промене карактера привредних односа, али и деетимологизовани због архаизације њиховог мотивног глагола и фонетски варијантне, нестабилне структуре. Други деривати овог подгнезда постали су продуктивне базе за даља извођења назива који се односе и на

⁴⁵ Прасловенски и стсл. инфинитив **jeṭi* у његовом денализованом историјском облику (српсл. **џТИ** (РКС III: 533); срп. арх. *јејџи*, *имем* / *јамем* – „узети, примити, прихватити”) налазимо забележен у делима чакавских писаца све до XIX/XX века (РСА VIII: 747). Основни облик овог глагола у савременом српском језику очуван је само у свом префиксираним облику *узетџи* (< **vьz-ṭi*), односно *ојетџи*, *изетџи*.

⁴⁶ У оквиру презентске превојне базе **jṭm-* > **im-* – дошло је до издвајања двају самосталних деривационо-семантичких гнезда развијених из основа добијених различитим проширењима коренске базе наставцима *-ě-* одн. *-a-* (упор. **im-ě-ti*, *имать*, стсл. **џМџТИ**, **џММџ** „имати” и **im-a-ti*, *jeml'o*, стсл. **џМАТИ**, **џММџ** „узимати, хватати”).

прототипичне човекове радње и на сферу човекових друштвених односа (упор. узима̄и; њрима̄и → њријем; о̄иима̄и → о̄иимица; њозајмӣи → њозајмљеница; снима̄и → снимак...), а затим, даљом семантичком деривацијом, и на апстрактну менталну сферу мисли, суђења, воље и сл. (упор. нпр. њојмӣи/њоима̄и → њојам → њојмовни (систем) и сл.).

Поређење са грађом коју доносе Тополињска и Марковић, као и увид у релевантне описне речнике показују да мак. и пољ. корпус садржи и структурне (апофонија коренског вокала и префиксација) и семантичке паралеле. Упор. нпр: псл. **bьrati*, **berq* / **birati* ⇒ мак. *бере* „собира плодови, растенија или делови од нив (со кинење, тресење, со корнење)” → *њогбере/њогбира, набере/набира, разбере/разбира...* → *берба, берач, берачка, берење; бирач, биралишӣе; њогбор, набор, разбор* → *разборӣи* → *разборӣиосӣ*; ⇒ пољ. *brać, biorę* „узмати, обухватати рукама (такође каквим оруђем)” / *-bierać* → *dobrać/dobierać, nabrać/nabierać, pobrać/pobierać, zebrać/zbierać...* → *dobór, nabór, pobór, rozbiór...*; псл. **jęti*, **jьтq* ⇒ мак. *зема/земе* „узети” (од префикс. инф. основе **jьz-ет-*) → *гозема, зазема, огзема, њогзема...* → *наем, наемник, њрием, њриемчив, емсӣво, арх. саем...*; *има* (од през. основе **jьт-а-ти*) → *заима, њоима, њрима (се)...* → *имо̄шен, имо̄шник, имање, има̄шел; заим, заем, заемање, заемница; наем, наемник, наема̄шел; њоим, њоимен...*; ⇒ пољ. *mieć/jąć* „узети” → *wziąć, nająć/najmować, zająć/zajmować, pojąć/pojmować...* → *najem, zdjęcie, pojęcie...*⁴⁷

Семантички паралелизам ова два блискозначна етимолошка гнезда огледа се како у значењу појединих лексичких јединица (упор. нпр. срп. *берба / јема̄ива, сабра̄и / снетӣи* „узети, скупити, сабрати (снети на једно место)”, *разабра̄и / њоима̄и*; мак. *собор / саем*⁴⁸; пољ. *brać / wziąć* итд.), тако и у погледу семантичке еволуције гнезда којима оне припадају и која су се током историје развијала у сличном правцу. Тако се, на пример, и у српском и у македонском језику може запазити постојање истог скупа значења која гл. *бра̄и / бере* има⁴⁹, као и да су презентске коренске базе

⁴⁷ Македонске и пољске примере наводили смо и према ДРМЈ, односно СЈП.

⁴⁸ Упор. стсл. *сѣборъ* и *сѣньмъ* „сабрање, скуп, сабор, скупштина”; *сѣврати* и *сѣнати* „узети, скупити, сабрати (снети на једно место)” (СС: 638–639).

⁴⁹ Упор. 1. „узети; ухватити (рукама; најчешће плодове)”: срп. *бере јабуке, бере цвеће; Бисер Мара њо језеру брала* ⇔ мак. *берай јаболака, берай њуњун*; 2. „скупити, сабрати”: срп. *Бере Новак кићене свайове* ⇔ мак. *бере војска*; 3. „количина оног што може стати у какав суд”: срп. *Куја бере девей лињар’ вина*

*ber- // *jьm- > *im- остале продуктивне у првобитном значењу „узети, ухватити (рукама)”, нарочито везано за називе одређених појмова из аграрне (прикупљање биљака и плодова), односно привредне материјалне сфере. Изразит паралелизам огледа се и у семантичкој деривацији, која – како показују ова три језика – има закономеран карактер и полази од примарног (физичког) значења глагола *bьrati и *jєti („хватати”) и иде даље у правцу развитка значења из сфере апстрактног (менталног) лексикона. Навешћемо, ради илустровања, један пример. Префиксирани срп. глагол *разабраћи* „добити јасну представу о нечему, распознати, разазнати” деетимологизован је због метафоричног преноса значења, који је прекинуо мотивациону везу са значењем основног глагола *браћи* („узети, ухватити” → „скупити, сабрати”). Развој његовог значења се креће од когнитивно једноставнијег поимања мисаоног процеса као нечега што се састоји у узимању, одвајању, разабирању каквих посебних делова неке сложене (мисаоне) целине (упор. и семантички паралелан развој (у)хваћиши, хваћиши → схваћиши, схваћиши; докучиши „достћи, досегнути (руком, неким предметом), ухватити” → „доћи размишљањем, расуђивањем до нечега”) и иде ка апстрактним значењским сферама (упор. *разбор*, *разборишоси* „памет, трезвеност, разум”). И мотивна и мотивисане речи су данас деетимологизирани и само у својој дубинској структури чувају везу са старом глаголском основом *bьrati „узети, ухватити; скупити, сабрати”, из које су проистекле (упор. *Ко ти реза борну сукњу? / у њојасу саборишју, / у скушови разборишју?*). Исти правац развитка налазимо и у мак. *разбира / разбере* „разумети, схватити, поимати”, *разборишј*, *разборишјоси* (РМЈ), те у пољ. дијал. *rozebrać* „разумети”, које се разликује од значења „скинути одећу” у књиж. пољ. језику (и ово значење почива на истом концепту раздвајања делова неке сложене целине) (СЈП). Исти пут је прешао и псл. глагол *jєti у значењу синонимичних деривата типа срп. *њоимаши / њојам*. Семантички паралелизам се огледа и у погледу неких специфичних контекста употребе (формуличних, клишетизираних): упор. нпр. срп. *узети за жену* ⇔ мак. *се зема со...* „ступа у брак са...”⁵⁰; срп. *узима учешће* ⇔ пољ. *brać udział*; срп. *не бери бригу* ⇔ мак. *бере гажле*; срп. *примаши илашју* ⇔ пољ. *brać zaplate* и сл.

⇔ мак. *Ова шеше бере две кила вино* итд.

⁵⁰ Упор. и чеш. *bráti* „ступити у брак”, рус. *брать* „узети се, везати се браком” (ЭССЯ 2: 163), упор. срп. *узети (за) жену* тј. „оженити се”.

Важно је напоменути да су се током историје обличког и семантичког развитака ових гнезда појавиле и бројне разлике и разлике у погледу оне карактеристике појма која лежи у основи његове номинације, хијерархији деривата у оквиру једне деривационо-семантичке групе, њихових парадигматских веза и односа, поретку појединих значења, продуктивности одређених творбених типова итд. Тако се, на пример, у деривационо-семантичком гнезду гл. **sъ-bъrati* ⇒ срп. *сабрајџи* налази и девербатив **sъborъ* ⇒ срп. *збор* „већа група људи (или бића којима се приписују људске особине) скупљених на једном месту” (РСА). Значење „говор, разговор” данас је архаизовано (РСА ово значење наводи као б. по реду),⁵¹ а мотивациона веза са гл. *сабрајџи* прекинута, јер је метонимијски помак *збор* „скуп (на којем се нешто говори, већа, објављује)” → *збор* „реч, говор” – утицао на прекид мотивационих веза и на осамостаљивање новог деривационо-семантичког подгнезда (*збор* → *зборџиџи*, *зборџија*, *зборљив...* (РСА)).⁵² Насупрот томе, у мак. језику лексема *збор* као основно има значење „реч”, док се њена фонетска варијанта *сабор* усталила у значењу „сабор, скуп, збор” (ДРМЈ). У пољском се *zbor* спецификовало у значењу „протестантска верска заједница”, *sobor* у значењу „скуп бискупа из целог света под вођством папе”, док се као основна за појам „реч” јавља стара словенска лексема *slowo* (СЈП). Исти семантички развитак можемо пратити и у неким несродним језицима попут лат. *coventus*, грч. *κουβέντα*, као и грч. хришћанском термину *ὀμιλία* (: *ὀμιλεῖν* „скупити се”) „заједница” → „проповед” (Скок I: 202). Навешћемо још неке примере неподударања у основним значењима деривата македонског и српског, односно пољског језика: мак./срп. *набор* : пољ. *nabiór* „прилив (тј. сакупљање нечега)”, *nabór* „регрутација” (: рус.); мак./срп. *огбор* : пољ. *odbiór* „примање”; мак./срп. *џрибор* : пољ. *przybór* „надолажење (воде)”; мак./срп. *џребрајџи* : пољ. *przebrać* „преобући”; мак./срп. *џрибрајџи* : пољ. *przybrać* „надоћи” итд. (СЈП).

Бројни су други примери семантичког паралелизма, али и разлика које су се током историје појавиле у појединим огранцима деривационог стабла ових глагола и ми их на овом месту, нарав-

⁵¹ Упор. и формулично *збор зборџиџи*, изразе *збор* и *џвор*, нема *збора* и сл.

⁵² Деетимологизацији доприноси и фонетски развијена варијантност ове лексеме, узрокована аломорфношћу префикса *c/ca* и једначењем по звучности (**sъ-bъrati* > срп. *са-брајџи* → *сабор* / *с-брајџи* > *збрајџи* → *збор*), а архаизацији и конкурентност са синонимом *џвор*.

но, не можемо све представити. Ипак, претходни фрагментарни приказ неких праваца њихове еволуције допушта да закључимо како у случају међујезичке изосемије не делују само генетски и ареални него и неки, у извесном смислу изванјезички, когнитивно или развитком културе условљени универзално-типолошки механизми којима семантичка деривација може тећи и који јој дају више или мање системски карактер (упор. и паралелан развитак у неким несловенским језицима, нпр. лат. *com-prehendere*, *percipere*, *inter-leggere*, грч. $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\acute{\iota}\nu\omega \approx \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ ⁵³; итал. *capire* (< лат. *capere*); енгл. *grasp* 1. „шчепати, докопати се”, 2. „схватити, појмити”; нем. *greifen* „ухватити / хватати, посегнути / посезати, узети / узимати, машити се нечега” → *be-greifen* „схватити / схватати”; *nehmen* „узети / узимати” → *an-nehmen* „претпоставити / претпостављати”). У случају разматраних глагола постоји и типолошки паралелизам, који се тиче саме природе глаголских речи и њихових семантичко-синтаксичких карактеристика. У случају глагола **jēti* „узети ухватити → примити → имати”, амбивалентност његове семантике (упор. срп. *їозајмиїи* „некоме нешто” „од неког нешто”) потиче из претпостављене когнитивне позиције субјекта номинације и у основи се своди на дубинску опозицију актива и пасива. Када се те две категорије нађу у вези са неким другим категоријама, својственим самој природи глаголских речи (перфективност / имперфективност, транзитивност / интранзитивност, префиксација), онда може доћи до развитка великог броја различитих значења и укрштања различитих перцептивних позиција заснованих на опозицији сема „субјекат” : „објекат”.

III

Семантички паралелизам који се огледа у историјском развоју деривата прасловенских глагола **bъrati* и **jēti* био је мотивисан факторима генетским – те се на савременом нивоу он манифестује и као знак континуалности оне семантички доминантне копоненте која је положена у њихове прајезичке основе. Поред тога, у развоју значења неких њихових деривата из сфере апстрактног менталног лексикона огледају се и универзално-типолошки мотивисани механизми семантичке деривације посредоване факторима когнитивне или културноисторијске природе. Анализиране македонско-српске лексичке и творбене паралеле

⁵³ В. Тополињска и Марковиќ 2019: 30.

својом ексклузивношћу (*џлушац* и *йейеруџа*), односно дијалекатском архаичношћу (*раџај* и *кузња*) у контексту других словенских дијалекта – показале су, опет, условљеност ареално-типолошким, језичким и културним факторима, као и конвергентним процесима у контексту дуге језичке и етнокултурне интерференције. Конзервативност дијалекатске лексике, њена варијативност и ненормираност, антропоцентричност и специфична концептуализација изванјезичке стварности – у овим лексемама налазе свој многострук одраз.

На крају ваља истаћи да констатована континуалност облика и значења неких од разматраних примера, или пак архаичност њихове творбене структуре, ексклузивност у контексту других словенских дијалеката и ареала још једном документују значај који лексика својим кумулативним потенцијалом има и за нека шире постављена стремљења да се реконструише и до краја осветли језичка и културна прошлост народа Балкана. Овај рад представља мали прилог слагању тог великог мозаика.

Литература

- БЕР – *Български етимологичен речник*, т. I–VIII, Софија, 1971–2017.
- Бјелетић 2006: М. Бјелетић, *Исковрнутии џлаџоли: џиџови експресивних џревербалних форманаџа (на српском и хрваџском језичком материјалу)*, Београд: Институт за српски језик САНУ (Београд: Чигоја штампа).
- Вендина 2014: Т. И. Вендина, *Типология лексических ареалов Славии*, Москва: РАН, СПб: Нестор–История.
- Вучковић 2017: С. Вучковић, *Повест словља. Историјсколексиколошка истраживања*, Београд: Филолошки факултет (Београд: Чигоја штампа), 101–112.
- Вучковић 2019: С. Вучковић, „Из словенске ентомолошке лексике: лептир”, *Језици и културе у времену и џросјору* VIII/1, Нови Сад: Филозофски факултет, 143–151.
- Гура 1997: А. Гура, *Символика животнох в славянской народной традициии*, Москва: Индрик.
- Дзендзелевски 1989: И. А. Дзендзелевский, „Названия пахаря в говорах славянских языков”, *Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования 1985–1987*, Москва, 17–36.
- Динић 2008: Ј. Динић, *Тимочки дијалекатски речник*, Београд: Институт за српски језик САНУ, Монографије 4.

- ДРМД – Дигитален речник на македонските дијалекти <<http://dict.manu.edu.mk/>>.
- ДРМЈ – Дигитален речник на македонскиот јазик <<http://www.makedonski.info>>.
- Елијаде 1982: М. Elijade, *Kovači i alhemičari*, Zagreb.
- Јефимова 2006: В. С. Ефимова, *Старославянская словообразовательная морфемика*, Москва: РАН.
- Макаријоска и Павлеска-Георгиевска 2013: Ј. Макаријоска, Б. Павлеска-Георгиевска, *Македонскајѝа лексика низ вековиѝе*, Скопје.
- ММД – *Мал аѝлас на македонскиѝе дијалектиѝи* (според материјалите на ОЛА) <<http://ical.manu.edu.mk/atlas/index.html>>.
- МДАБЈ – *Малѝиј диалектологическиј атлас балканских јазыков* (2003–)
- Мршевић-Радовић 2008: Д. Мршевић-Радовић, *Фразеологија и народна култура*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије (Београд: Чигоја штампа).
- ОЛА – *Опшресловенски лингвистички атлас* <<http://www.slavatlas.org/publications.html>>.
- Поповска-Таборска 1980: Н. Popowska-Taborska, *Problem południowosłowiańskiej peryferii językowej w dociekaniach nad etnogenezą Słowian // Etnogeneza i topogeneza*, Warszawa, Poznań.
- РАСКОВНИК: српски лексикографски портал <<http://raskovnik.org/>>.
- РКС – Ђура Даничић, *Рјечник из књижевних сѝарина срѝских*, I–III, 1975, Београд: Вук Караѝић.
- РМЈ – *Речник на македонскиоѝиј јазик (со срѝскохрваѝиски ѝолкувања)*, I–III, Скопје, 1965–1979.
- РСА – *Речник срѝскохрваѝискоѝ књижевноѝ и народноѝ језика*, Београд: Српска академија наука и уметности, 1959– [20. том публикуван 2017. године].
- СД – *Славянские древности: этнолингвистический словарь*, т. 1–5, Москва: РАН, Институт славяноведения, 1995–2012.
- СДЗБ – *Срѝски дијалектѝолошки зборник*, I–, Београд: САНУ, 1905–.
- СЈП – *Słownik języka polskiego*, т. 1–3, Warszawa, 1978–1981.
- Скок – Р. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971–1974.
- СМР – Ш. Кулишић, П. Петровић, Н. Пантелић, *Срѝски мѝолошки речник*, Београд, 1970.
- Собољев 2001: А. Н. Соболев, „Балканская лексика в ареальном и ареально-типологическом освещении”, *Вопросы языкознания* 2, Москва: РАН, 59–93.
- СП – *Słownik prasłowiański* [ред. F. Sławski], том I–V, Polska akademie nauk, 1974–.

- Срезњевски 1989: И. И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, Репринтное издание, том I–III, Москва: Книга.
- Српски рјечник – Вук Стефановић Караџић, „Српски рјечник (1852)”, I–II, *Сабрана дјела Вука Караџића*, књ. 11, Београд: Просвета, 1986.
- СС 1994: *Старославянский словарь, по рукописям X–XI веков* [ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова), Москва: Русский язык.
- Станишић 2002: В. Станишић, „О табуизацији назива миша на централном Балкану”, *Balkanica* 32/33, Београд: САНУ, 155–174.
- Толстој С. 2008: С. М. Толстая, *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*, Москва: Индрик.
- Тополињска и Марковић 2019: З. Тополињска, М. Марковић, *Македонски ~ њолски: семантичка деривација на одабрани њрасловенски корени*, Скопје: МАНУ.
- Трубачов 2006: О. Н. Трубачев, *Етимоџенеза и култура древних Словена*, 2. део, Београд: Пешић и синови.
- Трубачов 2008: О. Н. Трубачев, *Труды по этимологии. Слово. История. Культура*, Москва: Рукописные памятники древней Руси.
- Фасмер 1986/1987: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, I–IV, Москва: Прогресс.
- Филиповић 1939: М. Филиповић, „Обичаји и веровања у Скопској котлини”, *СЕЗб*, књ. 24, Београд: СКА, 1–272.
- ЭССЯ – *Этимологический словарь славянских языков* т. 1–41, Москва: Наука, 1974– [41. свеска публикована 2018. године].

Snežana Vučković

ON MACEDONIAN-SERBIAN LEXICAL PARALLELISMS
IN A COMPARTIVE-HISTORICAL AND AREAL-TYOLOGICAL CONTEXT

Summary

An analysis of several selected Macedonian-Serbian lexical parallelisms in the comparative-historical and areal-typological perspective has shown that the causes of their similarity on a lexical, formative or semantical level may be of genetic, areal, as well as universally typological nature. The exclusive character of their isoglosses, the archaic character of their formative structure, along with the parallelism of structure and form in the evolution of the etymological nest they belong to, all additionally point to the immense significance of lexis, especially of its dialectal level, in terms of complex questions concerning the differentiation between the old Slavic linguistic heritage and those attributes that came to be in the context of a long linguistic and ethno-cultural interference on the Balkans. Owing to its cumulative potential, simultaneously conservative and evolutionary, it often reveals the linguistic and cultural past of this region more than the phonetic and morphological level.

Keywords: the Macedonian language, the Serbian language, lexical parallels, derivative archaisms, interlingual semantic similarity

МАКЕДОНСКИТЕ ДИЈАЛЕКТНИ НАЗИВИ ЗА ‘ТУПАНИЦА’
ВО КОРЕЛАЦИЈА СО ИСТОЗНАЧНИТЕ НАЗИВИ НА
СЛОВЕНСКАТА ЈАЗИЧНА ТЕРИТОРИЈА
(СПОРЕД МАТЕРИЈАЛИ НА ОПШТОСЛОВЕНСКИОТ
ЛИНГВИСТИЧКИ АТЛАС)

СОЊА МИЛЕНКОВСКА¹

Предмет анализе у овом тексту представљају одговори на питање из *Лексичког ѿома бр. 9 Ойшй̄есловенског лингвистичког айласа (ОЛА)*, који се односи на човека. Реч је о питању L 1520 ‘кулак’ из *Уйшй̄ника ОЛА*, које обухвата називе за ‘песницу’ у словенским дијалектима. Циљ анализе јесте указивање на географску дистрибуцију, етимологију и семантичку мотивацију ових назива у македонским дијалектима у корелацији са њиховим еквивалентима у другим словенским дијалектима.

Кључне речи: називи за ‘песницу’, материјал ОЛА, македонски дијалекти, словенски дијалекти

Во овој текст предмет на анализа се називите за ‘тупаница’ според материјалите на *Ойшй̄ословенскио̄й лингвистички айлас (ОЛА)*. Се работи за називи коишто се опфатени со прашањето L 1520 ‘кулак’ според *Прашалнико̄й на (ОЛА)* (Вопросник ОЛА 1965) и обработени во картата бр. 33² од *Лексичкио̄й ѿом 9 на ОЛА* којшто се однесува на човекот (ОЛА 2009: 101).

Според *Толковнио̄й речник на современио̄й македонски јазик* називот *ѿуѿаница* се дефинира како цврсто стисната дланка, но може да се дефинира и како удар со така стисната рака (Мургоски 2011: 1345)

Литературните називи за ‘тупаница’ во словенските јазици се: слн. *pest*, хр. *šaka*, ср. *ѿесница*, чеш. *pěst*, сл. *päst*, луж. *pjasć/pěść*, пол. *pięść, kulak*, брус. *кулак*, укр. *кулак*, рус. *кулак*, буг. *юмрук*.

Во продолжение ќе биде претставена пошироката слика на дијалектните називи за ‘тупаница’ на словенската јазична територија според материјалите на ОЛА.

¹ Истражувачки центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; sonjam@manu.edu.mk

² Види Карта 2.

1. Географска дистрибуција на словенската јазична територија

На словенската јазична територија се среќаваат неколку типови називи за ‘тупаница’ дефинирани според коренот, односно според зборообразувачката основа од коишто е изведен називот.

Особено фреквентни се називите коишто се изведени од (*kulak*)-ъ. Се јавуваат речиси на целиот словенски исток, целата руска, белоруска и украинска јазична територија, додека на словенскиот запад се јавуваат само во незначителен број населени места на полската јазична територија.

Нешто помалку фреквентни се називите изведени од коренот **pęst*-. Карактеристични се за словенскиот запад, но застапени се и на дел од јужнословенската територија. Па така, на полската, лужичката, словачката, чешката и словенечката јазична територија се среќаваат називи од типот **pęst*-ъ³, а во две населени места на полската и белоруската територија се јавуваат називи од типот **pęst*-uk-ъ. На словенскиот југ карактеристични се називите од типот **pęst*-ъn-ic-a, и тоа на целата српска територија, нешто помалку на црногорската и бугарската и најмалку на босанската и хрватската територија. Во неколку населени места на словенечката јазична територија се јавуваат и називи од типот **pęst*-j-ic-a.

На словенскиот југ се среќаваат и називи изведени од коренот **šak*- (доминираат на хрватската и босанската територија како **šak*-a), додека на словенечката територија се јавуваат и називи изведени од (*punj*)-a. Називите коишто се добиени од (*jumruk*)-ъ се особено доминантни на бугарската територија, а спорадично се јавуваат и заемки како (*tumuruk*)-ъ и (*kukuda*).

Што се однесува до географската дистрибуција на македонските дијалектни називи, ситуацијата е следна: *turanica*⁴ (90 – Лазарополе), *turaјn*’ca (92 – Вруток), *pesnica*//*turanica* (93 – Теарце), *turanica* (94 – Ракотинци), *pesnica* (95 – Љубанце), *sturanca* (96 – Радожда), *turanica* (97 – Звечан), *tura*’nica (98 – Шлегово), *turaјnca* (99 – Пештани), *turanica* (100 – Извор), *turaјnca* (101 – Дихово), *tura*’nica (102 – Витолшите), ‘*pesnica* (103 – Радовиш), *pes*’nica

³ Формите се претставени преку системот на обопштувачка транскрипција којшто се применува во легендите и коментарите на *Ойшійословенскиој линѳвисѳички айлас*.

⁴ Називите на македонската дијалектна територија се претставени со примена на системот на фонетска транскрипција прифатена од *Ойшійословенскиој линѳвисѳички айлас*.

(104 – Берово), *buktə'nica//zəv'ratnik* (105 – Фурка), *tupanica* (106 – Бобошчица), *tupa'nica* (107 – Вамбел), *tupa'nica* (108 – Нестрам), *tupa'nica* (109 – Тиолишча), *tupə'nica* (110 – Тремно), *tupə'nicə* (111 – Кронцелево), *tumba'nica* (112 – Висока), *jum'ruk* (113 – Секавец), *trum'buk* (113а – Плевна).⁵

Географската дистрибуција на називите за ‘тупаница’ во пунктовете на ОЛА на македонската територија покажува значителна фреквенција на називот *тупаница*, нешто помала застапеност на називот *тесница* и спорадична појава на називите *јумрук* и *трумбук*, како и *буктаница* и *заврајник*.

2. Етимолошка и семантичка анализа на дијалектните називи за ‘тупаница’

Најдоминантниот назив на македонската дијалектна територија, називот *тупаница*⁵, според материјалите на ОЛА не се јавува на пошироката словенска јазична територија. На македонскиот ареал се среќава во осумнаесет населени места и го опфаќа речиси целиот западен и дел од јужниот и северниот ареал.

Се претпоставува дека називот има оноματοпејски корен **tup-*, односно дека се работи за тап звук што се произведува кога се удира во нешто; со додавање на суфиксот *-џн-ица*, со кој се изведуваат називи на дејства од несвршени глаголи (преку глаголската придавка на *-ан*), се изведува формата *тупаница*; во другите словенски јазици од истото потекло се и укр. *тупати*, брус. *тупаць* со значење ‘тупоти, тупот’, буг. *тупам* ‘тепам’, пол. *tupać* ‘тупоти, тропа со нозе’ и сл. (Фасмер IV, 1973: 121; сп. Младенов 1941: 643). Можеби може да се поврзе и со грч. *τύπτω* ‘тепа, прободува’ коешто, пак, се поврзува со ие. **steup-* ‘удар’ (сп. Beekes & Beek 2010: 1518).

Значително помалку на македонскиот ареал се јавува називот *тесница*. Според картата на ОЛА, се јавува во четири пункта, поточно во два пункта на северниот и во два пункта на источниот дел од македонската дијалектна територија.

Називот *тесница*, според Скок (Skok 2, 1972: 645), е изведен од индоевропското и прасловенско **peṣtǵ* ‘тупаница, стисната дланка’ со додавање на суфиксот *-џн-ица*, особено карактеристичен за називите на словенскиот југ, сп. и ср. *тесница*, хр. *pesnica* (со исто

⁵ Види Карта 1.

и слично значење на хрватската територија мошне фреквентен е називот *šaka* ‘тупаница, дланка, рака; но и шлаканица, палма и сл’ за којшто нема утврдена етимологија). Споменатата прасловенска форма ја континуираат и други словенски јазици: чеш. *pěst*, пол. *pięść*, рус. *pjastʹ*, потоа слн. *pęst* (на словенечката територија се среќава и називот *punja* од итал. *pugno* < лат. *pugnus* ‘тупаница’). Ако се земе предвид дека **pęstʹ* е во прасродство со ствгерм. *fūst*, нвгерм. *Faust*, тогаш за оваа форма се претпоставува дека потекнува од ие. **pŋ(q)st-is* за што, пак, се претпоставува дека е во врска со **penqʷe* > *pet* ‘пет’ и со герм. *Finger* ‘прст’ (покрај Skok 2, 1972: 645, сп и БЕР 5, 2012: 189; Bezlaј III, 1995: 136).

На пошироката словенска јазична територија, според картата на ОЛА, називот *иесница* преовладува на поголемиот дел на словенскиот југ. Пофреквентно на српската и словенечката територија, потоа во неколку пунктови на црногорската и бугарската и поретко на босанската и хрватската територија. Појавата на неколкуте називи на македонската дијалектна територија го покажува влијанието на особено фреквентните називи на словенскиот југ. Слични називи коишто ја содржат основата *pęst-* се особено доминантни и на словенскиот запад.

Спорадично, на македонската дијалектна територија, се среќаваат и неколку единични називи за ‘тупаница’. Па така, во едно населено место на македонската територија се јавува називот *јумрук*. Се работи за назив од турско потекло, т.е. *yumruk*, со значење ‘стисната дланка, тупаница, удар’ (Škaljić 1989: 374). Називот, според материјалите на ОЛА се среќава уште на бугарската територија, каде што е мошне фреквентен.

Во уште едно населено место се јавува назив од турско потекло. Се работи за називот *џрумбук* којшто потекнува од тур. *tomruk* > *џомбрук* > *џромбук*, *џрумбук* со значење ‘дрвен оков за заробеници’, но со метафорично значење ‘тупаница’ (сп. Јашар-Настева 2001: 199; Škaljić 1989: 619; Дрвошанов 2005: 122). Овој назив, според картата на ОЛА, се среќава уште во два пункта на бугарската територија.

Во серијата единични називи спаѓаат и називите *букџаница* и *заврајник*. Тие се јавуваат паралелно во пункт 105 на ОЛА на македонската дијалектна територија.

За називот *букџаница* се смета дека е од ономатопејско потекло, изведен од коренот *buh-* со кој се означува звук предизвикан од силен или тап удар (сп. Skok 1, 1971: 229-230; Дрвошанов 2005: 123). Со истото значење коренот *buh-* може да се сретне и

во други словенски јазици, на пр. во глаголите слн. *buhati* ‘удира’, чеш. *bouchati* ‘удира со тупаница’ и сл. (сп. БЕР 1, 2012: 93), а од истото потекло е и глаголот *бувѡа* во македонскиот јазик, со значење ‘удира, бие, тупа по нешто; кашла’ (*Толковен речник на македонскиот јазик 1*, 2003: 191).

Називот *заврајник*, пак, е изведен од прасл. **vortь* ‘врат, нешто што се врти (пр. дел од тело)’ и префиксот *za-* ‘зад’ (Skok 3, 1973: 618-619; сп. и Дрвошанов 2005: 123) Инаку, значењето на *заврајник* повеќе се однесува на удар со отворена рака, т.е. шлаканица во задниот дел на вратот, отколку удар со стисната рака, т.е. тупаница. Скок посочува пример *zavratnica* (Косово и Метохија) со значење ‘шлаканица, шака’.

Во материјалите на ОЛА, слични називи за ‘тупаница’ не се среќаваат на пошироката словенска јазична територија.

Географската дистрибуција на називите за ‘тупаница’ на македонската дијалектна територија (претставена преку пунктовите на ОЛА), а разгледувана во корелација со дистрибуцијата на соодветните еквиваленти на останатата словенска јазична територија, покажува дека:

- називот *ѡуѡаница* (којшто е најзастапен на македонската дијалектна територија) како и единичните називи *заврајник* и *букѡаница*, не се среќаваат на пошироката словенска јазична територија.

- називите *јумрук* и *ѡрумбук*, освен на македонската се среќаваат уште и на бугарската територија.

- називот *ѡесница* се среќава на поголемиот дел од словенскиот југ, а други слични називи коишто ја содржат основата *peřt-* се среќаваат речиси на целиот словенски запад.

Од етимолошката и семантичка анализа на називите за ‘тупаница’ се согледува дека мотивацијата за доделување на називите се разоткрива од примарните значења на корените од коишто водат потекло (без разлика дали називот е наследен или позајмен). Како мотиви за именување на ‘тупаницата’ во македонските дијалекти ги бележиме: а) стиснати прсти од дланка; пет прсти од дланка; б) стисната дланка со која се врши одредено дејство, во случајот, се удира во нешто; и в) силен или тап звук што се произведува кога се удира во нешто.

Литература

- БЕР 2012: *Български етимологичен речник II*, Владимир Ив. Георгиев (ред.), София: Българска академия на науките.
- БЕР 2012: *Български етимологичен речник V*, Дуриданов, И. (ред.), София: Българска академия на науките.
- Вопросник ОЛА 1965: *Вопросник общеславянского лингвистического атласа*. Москва: Издательство „Наука“.
- Дрвошанов 2005: Васил Дрвошанов, *Анаџомскаџа лексика за човекоџа во македонскиџа џовори*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Јашар-Настева 2001: Оливера Јашар-Настева, *Турскиџа лексички елементи во македонскиџа јазик*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Младеновџ 1941: Стефанџ Младеновџ, *Етимологически и правописенџ речникџ на българскија книжовенџ езикџ*, Книгоиздателство Христо Г. Дановџ: София.
- Мургоски 2011: Зозе Мургоски, *Толковен речник на современиџа македонски јазик*. Скопје: Филолошки факултет.
- ОЛА 2009: *Общеславянскиџ лингвистическиџ атлас. Серия лексико-словообразователнаџ, Выпуск 9. Человек*. ред. Siatkowski, Janusz. Waniakowa, Jadwiga. Kraków: Instytut języka polskiego PAN.
- Толковен речник на македонскиџа јазик 2003: *Толковен речник на македонскиџа јазик*, том 1, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Фасмер 1987: Макс Фасмер, *Этимологическиџ словарь русскоџа языка IV*, Москва: Издательство „Прогресс“.

- Beeks & Beek 2010: Robert Beekes, Lucien van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston: Brill.
- Bezljaj 1995: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika III*, Ljubljana: SAZU.
- Skok 1971: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. 1*, Zagreb: JAZU.
- Skok 1972: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. 2*, Zagreb: JAZU.
- Skok 1973: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knj. 3*, Zagreb: JAZU.
- Škaljić 1989: Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.

Список на кратенки

брус. – белоруски	рус. – руски
буг. – бугарски	слн. – словенечки
герм. – германски	слч. – словачки
грч. – грчки	ср. – српски
ис. – индоевропски	ствгерм. – старовисокогермански
луж. – лужички	тур. – турски
нвгерм. – нововисокогермански	укр. – украински
пол. – полски	хр. – хрватски
прасл. – прасловенски	чеш. – чешки

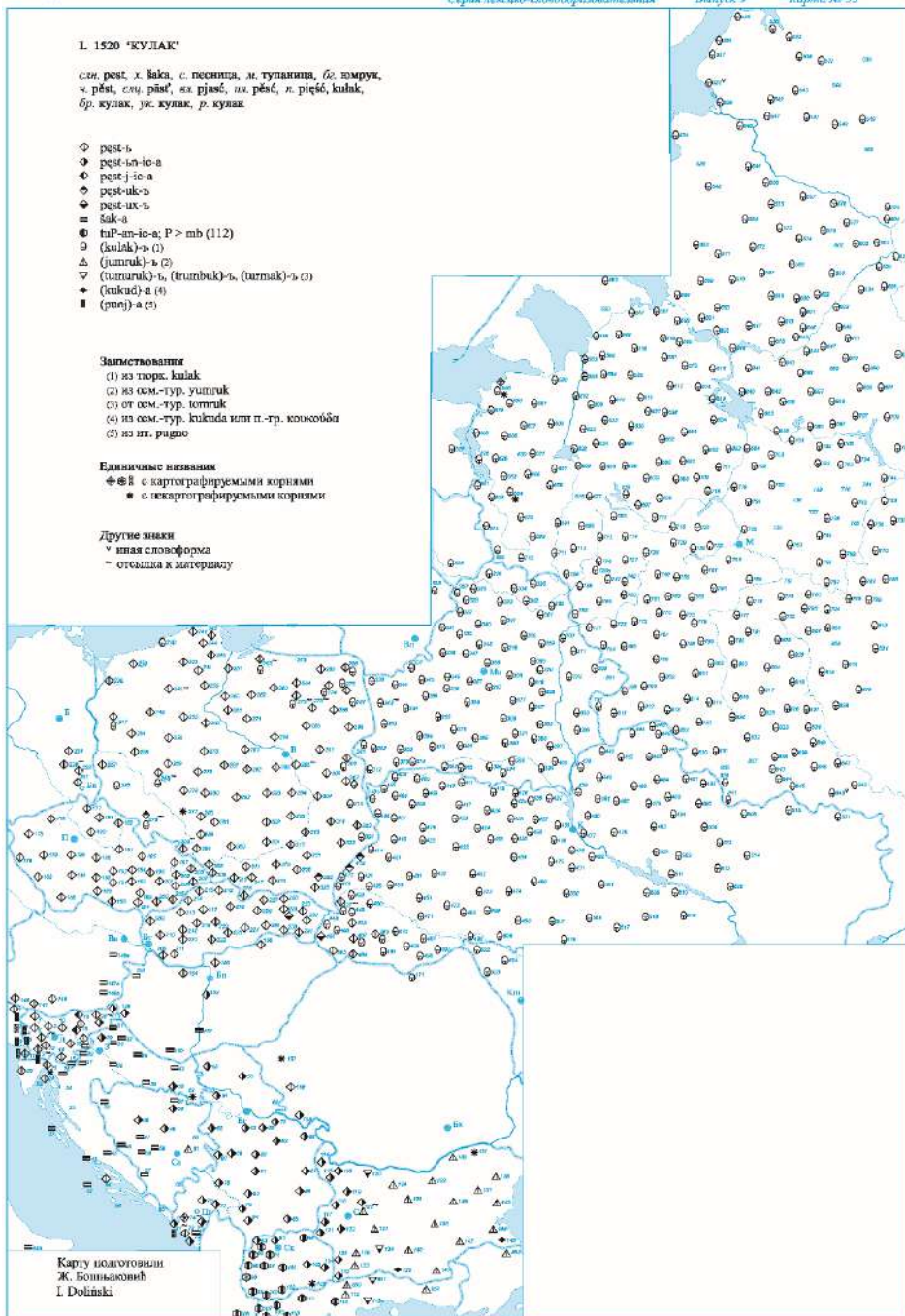
Sonja Milenkovska

THE EXPRESSIONS FOR ‘FIST’ (‘TUPANICA’) IN MACEDONIAN
DIALECTS IN CORRELATION WITH THE EQUIVALENTS
ON THE SLAVIC LINGUISTIC TERRITORY
(BASED ON THE MATERIAL FROM
THE GENERAL SLAVIC LINGUISTIC ATLAS)

S u m m a r y

This paper analyses the answers to the question from the Lexical volume 9 – “Man” of the General Slavic Linguistic Atlas (OLA). It is about the expressions for the ‘fist’ (‘tupanica’ in Macedonian) in the Slavic dialects covered by the question L 1520 (‘кулак’) according to the Questionnaire of OLA. The aim of the analysis is to show the geographical distribution, etymology and semantic motivation for the expressions of ‘fist’ in Macedonian dialects (which are based on the material from the OLA) in correlation with the equivalents in other Slavic languages.

Keywords: expressions for ‘fist’, data from OLA, Macedonian dialects, Slavic dialects



Карта 2

ЕТИМОЛОШКА И СЕМАНТИЧКА АНАЛИЗА НА ОДРЕДЕНИ ЗАНИМАЊА ВО МАКЕДОНСКИТЕ ДИЈАЛЕКТИ (СПОРЕД МАТЕРИЈАЛИТЕ НА ОЛА)

МАРЈАН МАРКОВИЌ¹, ЗУЗАНА ТОПОЛИЊСКА²

У раду је приказана географска дистрибуција назива за *обућара*, *шивача* и *лимара* у македонским дијалектима, као и нивова етимолошка и семантичка анализа. Аутори уједно разматрају и дијалекатске називе за ова занимања на целокупној словенској територији, заступене у теренском материјалу сакупљеном за потребе Општесловенског лингвистичког атласа (ОЛА). Такав приступ омогућава проматрање анализираних назива у ширем контексту, са циљем да се утврди у којој мери је реч о наслеђеним словенским терминима, а у којој мери се ради о странам, пре свега културним утицајима.

Кључне речи: македонски дијалекти, лингвистичка географија, етимологија, семантика

Вовед

Во текстот се анализираат три прашања од Прашалникот на Општословенскиот лингвистички атлас (Аванесов 1965) кои се обработени во соодветни карти. Прашањето LSI 2017 ‘человек, который шьет и чинит обувь’ е претставено на картата бр. 13 во Лексичкиот том VIII на ОЛА од областа на професиите и општествениот живот (Siatkowski, Basara 2003: 50–51); прашањето LSI 2021 ‘человек, который шьет одежду’ е претставено на картата бр. 16 во Лексичкиот том VIII на ОЛА од областа на професиите и општествениот живот (Siatkowski, Basara 2003: 56–57); а прашањето LSI 2010 ‘человек, который делает печи’ е претставено на картата бр. 7 во Лексичкиот том VIII на ОЛА од областа на професиите и општествениот живот (Siatkowski, Basara 2003: 38–39). За секој од овие називи, разгледуван е и материјалот од пунктските

¹ Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Филолошки факултет „Блаже Конески“, Истражувачки центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; markovic@ukim.edu.mk

² Истражувачки центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; zuzana@manu.edu.mk

опфатени во ОЛА – околу 850 населени места на целата словенска територија, од кои 24 пункта ја претставуваат македонската дијалектна територија.

1. Чевлар (LSI 2017 ‘человек, который шьет и чинит обувь’)

Литературните називи за ‘чевлар’ во словенските јазици се: рус. *сапожник*, блр. *шавец*, укр. *швець*, пол. *szewc*, луж. *šewc/šejc*, слч. *obuvnik, šuster*, чеш. *švec, obuvník*, слн. *čevljar*, хрв. *postolar, običar*, срп. *обућар*, буг. *обуцар*, мак. *чевлар*.

Називите кои се застапени на македонската дијалектна територија, претставена преку пунктовете на ОЛА, се: **кондурација**, **папучија** и **чевлар(ин)**.

Називот **кондурација** е запишан во 12 населени места, т. е. точно во половина од истражуваните македонски пунктови. Сите тие, со исклучок на селото Плевна во Грција, на југоисток на денешната македонска јазична територија, создаваат компактен ареал кој ја покрива речиси целата северозападна Македонија. Овој назив претставува заемка од турското *kunduraci* (сп. Škaljić 1966: 425; Skok 1972: 234; Siatkowski 2005: 146), адаптирана со додавање на суфиксот *-(u)ja* карактеристичен за македонските *nomina agentis* од машки род, како и за машките сопствени имиња. Надвор од границите на Македонија, називот *кондурација* го наоѓаме во неколку бугарски пунктови на ОЛА, најчесто регистриран паралелно со називи од типот *обушћар*.

Називот **папучија** е регистриран во пет населени места, од кои четири на југоисток од денешната македонска јазична територија и едно на југозападната периферија на таа територија; записите се во различна фонолошка форма: *йајукч'ија*, *йајуч'иј*, *йајуџија*, *йајуч'ија*, *йајуч'иа*. Овој назив претставува заемка од турското *parişçi* (Škaljić 1966: 510) адаптирана со македонскиот суфикс *-(u)ja* (слично како во случајот *кондурација* – сп. погоре). Оваа заемка претставува балкански турцизам од персиско потекло (Skok 1972: 603) и се среќава и во други балкански несловенски јазици – грч. *παλούτσι* ‘обувки’, ром. *parişci* ‘влечки’, аром. *parişc* ‘чевли’. Надвор од македонската територија, називот *йајучија* во материјалот на ОЛА го среќаваме и на бугарската дијалектна територија.

Називот **чевлар** е запишан во пет, а **чевларин** во две населени места – сите тие претставуваат компактен ареал кој го опфаќа западниот дел на Егејска Македонија во границите на Грција, плус

една енклава во јужниот дел на централна Вардарска Македонија. Записите се разликуваат по морфолошка структура – суфиксот *-ин* се појавува на јужната периферија – и по фонолошка структура во рамките на регуларните разлики меѓу фонолошките системи на соодветните населени места. Македонското *чевлар* од *чевел*, *чевли* ‘обувки’, веројатно, води потекло од прасловенското **čechlь* ‘мантил, облека’ (Sławski 1976: 122; Siatkowski 2005: 142), чија етимологија се смета за неизвесна. Називите од овој тип не ги среќаваме никаде, според материјалот на ОЛА, надвор од македонската територија³.

Доколку ја погледнеме семантичката мотивација на целата словенска дијалектна територија, може да се издвојат три типа семантички (и морфолошки) конструкции чиј референт е ‘човек кој прави обувки’, зависно од тоа која информација е содржана во коренскиот (т. е. базичен) дел од конструкцијата; соодветната информација може да се однесува (а) на продуктот кој го создава соодветниот занаетчија, (б) на активноста која води кон создавањето на продуктот, (в) на супстанцијата/материјалот од кој се создава продуктот. Македонските дијалектни називи сите спаѓаат во типот (а), кој впрочем доминира на словенскиот исток и југ (*ca-ïoжник*, *obuvnik*, *obuicar*, *postolar*, *обуцар*, *чевлар*, *ïaiуиџа*, *кондураџија*,...), додека типот (б) доминира на словенскиот запад (и на дел од украинската и белоруската територија): *szewc*, *šewc*, *švec*. *шавец*, *швецъ*, *šuster*...

2. Шивач, кројач (LSI 2021 ‘человек, который шьет одежду’)

Литературните називи за ‘шивач, кројач’ во словенските јазици се: рус. *портной*, блр. *кравец*, укр. *кравецъ*, пол. *krawiec*, луж. *krawc/šlodar*, слч. *krajčír*, чеш. *krejčí*, слн. *krojač*, хрв. *krojač*, срп. *кројач*, буг. *шивач*, *кројач*, мак. *шивач*, *кројач*.

На македонската дијалектна територија, претставена преку пунктовите на ОЛА, регистрирани се пет називи: **терзија**, **шивач**, **шнајдер**, **кројач** и **франгорафтин**.

Називот **терзија** се појавува во дваесет од вкупно дваесет и четири експлорирани населени места, практично низ целата македонска јазична територија. Називот не покажува морфолошка ди-

³ Словенечкиот литературен назив *čevljar*, како и дијалектните варијанти на словенечката територија, претставуваат континуанти на прасл. **červь* (Sławski 1976: 170).

ференцијација, додека фонолошкиот запис регистрира ситни разлики меѓу фонолошките системи на соодветните населени места. Тој претставува заемка од турското *terzi* ‘шивач’, кое потекнува од перс. *derzi* (в. Skok 1973: 462; Јашар-Настева 2001: 21). Овој назив на македонската територија е проширен со суфиксот *-(u)ja*, карактеристичен за повеќе македонски називи за професии од машки род. Во материјалите на ОЛА, називот *ѿерзија* е регистриран единствено на македонската и на бугарската јазична територија. Најчесто, тој се појавува како единствен одговор, регистриран во даденото населено место, поретко напоредно со називите *шивач* или *шнајџер*, еднаш напоредно со *кројач*.

Називот **шивач** е запишан во пет населени места, четири во југоисточниот дел на македонската јазична територија и едно на југозападната периферија. Само еднаш, *шивач* е регистриран како единствен одговор, трипати покрај него е регистриран *ѿерзија* и еднаш *шнајџер*. Називот е дериват од глаголот *шше*, додека глаголската основа ја проширува суфиксот *-ач*, карактеристичен за *nomina agentis*. Македонското *шше* го континуира прасл. **šiti* (Derksen 2008: 487), чии истозначни паралели се наоѓаат во балтичките јазици – литв. *siūti*, латв. *šūt*, како и во други индоевропски јазици – лат. *suere*, стинд. *sīvyati*, итн. Нивното потекло се лоцира во индоевропскиот корен **siū-* (Skok 1973: 396). Освен на македонската територија, лексемата *шивач* во материјалите на ОЛА се појавува и во низа пунктови во западна Бугарија. Спорадично, деривати од истиот корен наоѓаме и на словенскиот исток.

Називот **шнајџер** е регистриран во пет населени места, при што во две како единствен одговор и во три покрај *ѿерзија* или *шивач*. Три од тие населени места се лоцирани во северниот, два во јужниот дел на македонската јазична територија. Овој назив претставува заемка од германското *Schneider*. Освен на македонската територија, оваа германска заемка се појавува и на српската јазична територија, како и на словенечката и на хрватската – каде што се регистрира како доста постара заемка, од срвгерм. *snidaere*, *snider* (в. Siatkowski 2005: 134).

Во едно населено место на македонската територија, покрај *ѿерзија* го наоѓаме записот **кројач**, дериват од глаголот *крои*, кој води потекло од прасловенското **krojiti* ‘одделува, крои’ (сп. Трубачев 1985: 180–182; Skok 1972: 207–208). Називи од истиот корен се релативно чести во западниот дел на јужнословенската територија, а доминираат и на словенскиот запад.

Во едно населено место (Вамбел) покрај *терзија*, регистриран е називот **франгорафтин**. Се работи за грчка заемка – *φραυγοραφτης* (сп. Siatkowski 2005: 137), а се јавува и во ароманскиот со формата *franguaraftu*.

Во однос на семантичката мотивација, на словенската територија наоѓаме три типа семантички (и морфолошки) конструкции чиј референт е ‘човек кој шие облека’, зависно од тоа која информација е содржана во коренскиот (т. е. базичен) дел од конструкцијата. Соодветната информација може да се однесува (а) на активност која води кон создавање на саканиот продукт, (б) на тој што ја спроведува односната активност, или (в) на супстанцијата/материјалот од кој се создава продуктот. Македонските дијалектни називи спаѓаат во типот (б) што, веројатно, е поврзано со фактот дека се работи за туѓи заемки или поретко – во типот (а) кој инаку доминира на словенскиот запад и југ, додека типот (в) доминира на словенскиот исток. Доколку се погледне јужнословенската територија, може да се забележи дека покрај словенските називи *кројач* и *шивач*, во голема мера доминираат туѓите називи (турското *terzi* и германското *Schneider*), распределени според соодветното општествено и културно влијание. Така, додека на македонската дијалектна територија доминира називот *џерзија* < *terzi*, на словенечката дијалектна територија доминира називот *žnidar* < *Schneider*.

3. Тенекеџија (LSI 2010 ‘человек, который делает печи’)

Литературните називи за ‘човек што прави печки’ кои се среќаваат во словенските јазици се следниве: мак. *џенекеџија*, буг. *мајстор на печки*, *печкар*, срп. *џећар*, хрв. *рећар*, слн. *рећар*, чеш. *песаř*, слч. *peciар*, г.луж. *kachlestajer*, д.луж. *kamenjař*, пол. *zdup*, блр. *пачник*, *муляр*, укр. *пичник*, и рус. *печник*.

На македонската дијалектна територија, претставена преку пунктовите на ОЛА, се изделуваат следните називи за ‘човек што прави печки’: **тенекеџија**, **ќумбеџија**, **собаџија**, **пампурџија** и **колаџија**.

Називот **тенекеџија** е доминантен на македонската дијалектна територија и е застапен во дваесет и два пункта со фонетските варијанти: *џенекеџија*, *џенекиџија*, *џиникиџија*... Лексемата *џенекеџија* е навлезена преку турскиот – *tenekeci*, а потекнува од називот за ‘лим, плех’ – *teneke* кој има персиско потекло (Skok 1971: 458). Се смета за балкански турцизам и се среќава и во албански-

от, ароманскиот и во грчкиот. Според анализираните материјали на ОЛА, називите изведени од истата основа доминираат, покрај на македонската, и на најголем дел од бугарската дијалектна територија, со што создаваат еден поголем заеднички ареал.

На македонска дијалектна територија претставена преку картата на ОЛА во само еден пункт (94: Ракотинци) се среќава формата **ќумбечија**. И овој назив потекнува од турскиот назив *kümbet* со значење ‘купола, печка’ и има персиско потекло. Овој назив се среќава и во два бугарски пункта.

Во два македонски пункта (99: Пештани и 101: Дихово), покрај називот *џенекеџија*, се среќаваат називите **собар** и **собација**. Овој назив во македонските дијалекти е навлезен со посредство на турскиот – *soba* (Јашар-Настева 2001: 39), а инаку потекнува од унгарското *szoba*, со значење ‘соба, одаја, просторија’, а потоа и ‘печка’. Оваа лексема е поврзана со старовисоко германскиот назив *stuba* кој означувал ‘соба во која се ложи печката’ (Skok 1971: 299). Во однос на јужнословенската територија, овој назив се среќава и во четири бугарски пункта на ОЛА.

Називот **пампуриџа** се среќава само во еден пункт (102: Витолиште) и е двоен назив со *џенекеџија*. Според речникот на Мургоски (2005: 853), формата *џамџур* потекнува од турскиот и има три значења: 1. пароброд, 2. воз, 3. печка. Во *Историјата на македонскиот јазик* од Конески (1982: 217), формата *џамџур* се поврзува со италијанското *varore* ‘пареа’. Оваа форма се среќава и во грчкиот – *βαπόρι* со значење ‘пароброд’.

И називот **колаџија** се среќава во само еден пункт (104: Берово) како двојна форма со *џенекеџија*. Потекнува од **kolo* кој според Скок (Skok 1971: 126) е прасловенски и сесловенски збор со основното значење на ‘тркало’.

Во однос на семантичката мотивација, може да се наведе дека називите за ‘човек што прави печки’ на словенската дијалектна територија создаваат неколку компактни ареали. Тоа пред сè не се должи на внатрешнојазичниот развој и на лексичко деривацискиот процес, туку на повеќе надворешно јазични фактори кои придонеле за изборот на соодветните лексеми во словенските дијалекти и јазици. Покрај општествената и културната традиција, голем фактор при изборот на називите за ‘човек што прави печки’ била географската поставеност, односно временските и климатските услови. Потоплата клима во јужните словенски краишта (пред сè Македонија и Бугарија) придонела изборот да падне на *џенекеџија*, човек кој изработувал печки од лесен материјал (лим/плех), доде-

ка како што се движиме кон север, материјалот и „изработувачот“ се менувале кон материјали кои соодветствуваат на климата во тие краишта. Така, најголем ареал на словенската јазична и дијалектна територија заземаат називите изведени од прасловенскиот глагол **pekti* (*pečar, pečkar, pečkur, pečnik, ...*). На голем ареали се протегаат називите изведени од основата **zid-* (*zidar, zidnik, zdun, ...*), како и називите изведени од словенското *kamen* и латинското *caminus* (*kamenščik, kamenar, kamnar, ...*). Од латинското *murus*, преку германското *mauer*, (со значење ’сид’), во дел од словенските дијалекти се јавуваат лексемите од типот: *murar, murnik, muljar, ...* На дел од словенската територија се јавуваат називите: *kahlar, kahljar, kahlaš*, кои потекнуваат од германското *kachel* со значење ’плочка / глазирана тула’. Со тоа, и овој сегмент покажува дека при изборот на називите за ’човек што прави печки’, голема улога имале и географската и климатската поставеност, напоредно со општествено-политичките и културни влијанија.

Заклучок

Од овој приказ на географската дистрибуција на називите за **чевлар, шивач и тенекеџија** во македонските дијалекти според материјалите на ОЛА, може јасно да се види дека лексичката разнообразност не зависи само од лингвистичкото наследство туку и од други, пред сè општествени и културни околности. Во рамките на македонските дијалекти, тие специфични околности во голема мера го збогатувале лексичкиот фонд на македонскиот јазик со тоа што внесувале нови називи, но истовремено, македонскиот јазик преку своите дијалекти ја чувал и наследената словенска лексика. Богатството на македонските дијалекти претставува клуч кон реконструкција и на формалните и на семантичките правци на историскиот развој на македонскиот јазик гледан во широк контекст. Од етимолошко-семантичката анализа може да заклучиме дека македонските дијалекти во голема мера го континуираат развојот и семантичките нишки на соодветните називи во поширок јужнословенски контекст, а често и во поширок словенски контекст. Исто така, гледајќи го поширокиот контекст, може да се заклучи дека и културната историја и географијата преставувале силни надворешно јазични импулси кои влијаеле при изборот на соодветните називи во словенските дијалекти.

Литература

- Аванесов 1965: Рубен И. Аванесов и др., *Вопросник Общеславянского лингвистического атласа*. Москва: Наука.
- Асенова 1989: Петя Асенова, *Балканско Езикознание*, София: Издательство наука и изкуство.
- Видоески 1998: Видоески Божидар, *Дијалектните на македонскиот јазик*, Том 1. Скопје: МАНУ.
- Јашар-Настева 2001: Оливера Јашар-Настева, *Турскиите лексички елементи во македонскиот јазик*. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Конески 1982: Блаже Конески, *Историја на македонскиот јазик*. Скопје: Култура.
- Мургоски 2005: Зозе Мургоски, *Речник на македонскиот јазик*. Скопје: Просветно дело.
- Трубачев 1985: Олег Н. Трубачёв (ред.), *Этимологический словарь славянских языков*, т. 12. Москва: Наука.
- ***
- Derksen 2008: Rick Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden/Boston: Brill.
- Mallory, Adams 1997: *Encyclopedia of Indo-European Culture*. ed. J.P. Mallory, D.Q. Adams, London/Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Siatkowski, Basara 2003: *Общеславянский лингвистический атлас*. Серия лексико-словообразовательная. Выпуск 8. *Профессии и общественная жизнь*, 2003, ред. J. Basara, J. Siatkowski. Warszawa.
- Siatkowski 2005: Janusz Siatkowski, *Słowiańskie nazwy wykonawców zawodów w historii i dialektach*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski Wydział Polonistyki.
- Skok 1971: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga I. Zagreb: JAZU.
- Skok 1972: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga II. Zagreb: JAZU.
- Skok 1973: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga III. Zagreb: JAZU.
- Sławski 1976: Franciszek Sławski, *Słownik prasłowiański*, II. Wrocław: PAN.
- Škaljić 1966: Abdulah Škaljić. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Topolińska 2015: Zuzanna Topolińska, *Spirala ewolucji, Polski ~ Macedoński 11, Konfrontacja (nie tylko) gramatyczna*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Wierzbicka 1972: A. Wierzbicka, *Semantic Primitives*, Frankfurt/M.: Athenäum Verlag.

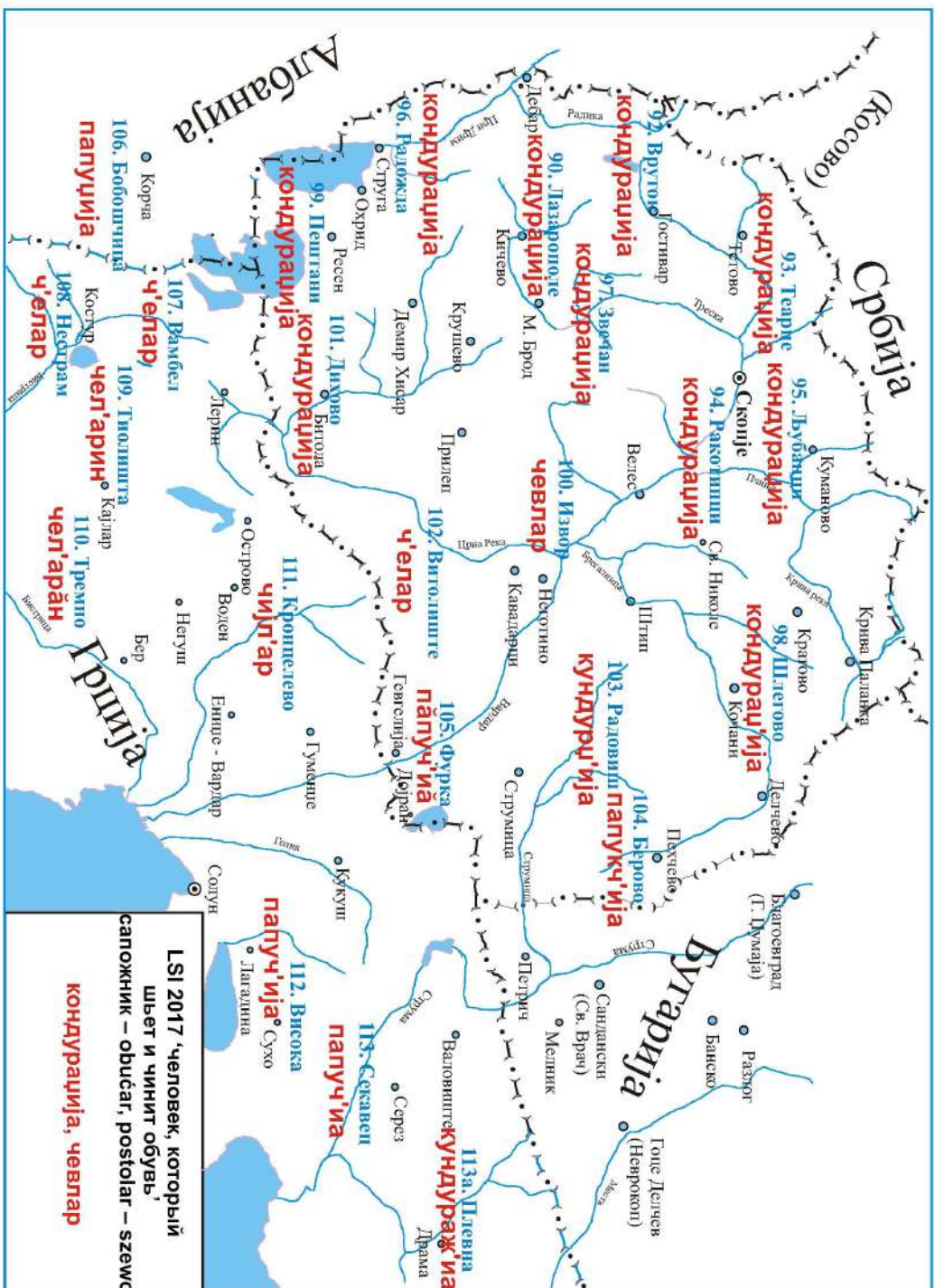
Marjan Markovikj, Zuzanna Topolińska

ETYMOLOGICAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF TERMS
FOR CERTAIN OCCUPATIONS IN THE MACEDONIAN DIALECTS
(ACCORDING TO OLA MATERIALS)

S u m m a r y

In this paper, the authors shows the geographical distribution of the terms for certain occupations such as **чeвлap** (shoemaker), **шивач** (tailor) and **тeнeкeциja** (tinsmith / stove-maker) in the Macedonian dialects, as well as their etymological and semantic analysis. The text also discusses the dialect terms for those occupations from the entire Slavic territory represented in the collected field materials for the needs of the Common Slavic Linguistic Atlas (OLA). That approach allows the authors to shed light in a wider context to determine to what extent they are inherited Slavic names, and to what extent they are foreign, first of all, cultural influences.

Keywords: Macedonian dialects, linguistic geography, etymology, semantics



ЛЕКСИКАТА ПОВРЗАНА СО КОПАНИЧАРСКИОТ УМЕТНИЧКИ ЗАНАЕТ

ДИЈАНА ПЕТРОВСКА¹

У доба када занати све више почињу личити на угасле свеќе у мраку, дуборез наставља да трепери попут усамљене искре, остављајуќи културни и духовни печат једне вековне традиције. Лексика повезана са дуборезним уметничким занатом одсликава најсакралнији и најсветлији момент православља и уклапа се у *ојшијесловенски лексички фонд*. Семантичко-етимолошка анализа назива за дуборезбарске алатке, спроведена на основу материјала из тетовског говора, уз поређење са одговарајуќим лексемама из македонског и српског стандардног језика, при чему се потврђује нивова идентична семантичка структура, прикажује део језичког културног наслеђа, ентитет и аутохтоност становништва ових простора. Производи хришћанске продуктивноности креативним идејама и вештих руку дрворезбара илустровани су фотографијама.

Кључне речи: дуборез, дрворезбарство, алатке, семантика, етимологија, идиолект, македонски и српски стандардни језик

Во стручната литература има изобилие од наслови кои придонесуваат на оваа тема од повеќе аспекти (етнолошки, археолошки, историски и др.) за да се осознае повеќе вековната материјална духовна култура на нашите предци, преточена преку прекрасни уметнички дела во конкретен географски простор. Но, кога ќе се земе предвид од јазичен аспект, тогаш ни се отвора можност за семантичко-етимолошка анализа, за создавање на симбиотичка поврзаност со досегашните истражувања во иста „приказна“ и сочувување на копаничарството како дел од (етно)културното наследство. Лексичкиот фонд од тематското подрачје занаети, поконкретно од копаничарскиот уметнички занает ги одразува историските општествено-културни промени и влијанија и сведочи за една жива и непрекината традиција на градење, творење и уметничко изразување.

¹ Универзитет во Тетово, Филолошки факултет, Тетово;
dijanapetrovska@gmail.com

Копаничарството има вековна традиција која води во времето на процутот на нашата средновековна уметност во културата, а преку неа и во поранешните времиња. Со оглед на тоа дека дрвото е материјал што е подложен на распаѓање, нема зачувано поголем број дела во резба, кои би зборувале за високото културно и историско богатство со врвни уметнички елементи од дамнешни времиња. Меѓутоа, пронајдоците во кралската гробница во Кутлеш од 4 век пр.н.е., меѓу кои желади и дабови лисја од злато, како и декоративната плитка пластика со шеснаесетзрачното сонце претставена на ковчетот со ногарки што завршуваат со лавовски шепа, укажуваат на поврзаност со сегашните резбани дела и со иконостасите. Археолошки пронајдок кој датира од античкиот период е ажурната резба, која станала кумур, пронајдена во античкиот град Баргала, стара 17 века, од крајот на 4 век. Голем број предмети, релјефи и верски украси од резба се зачувани во периодот од 14 до 19 век. Во средниот век црквата била најмоќниот инспиратор и помагач на уметноста, па затоа за неа се изработувале прекрасни резбани дела: влезни врати, царски врати на олтарните прегради, иконостаси, амвони, полилеи под главните кубеа, певници, архијерејски тронове, владини столови, рамки на иконите, дрвени корици на книгите итн. Овој период го врзуваат низа научни наслови за светогорските школи, Прилепско-слепченската школа во 15 и 16 век, Дебарско-охридската школа во 19 век, копаничарските тајфи, протомајсторот Петар Филипович-Гарката од село Гари, вештите копаничари Мијаци и сл. (Корнаков 1986, 2008, 2010). Благодарение на имотните семејства од православната и муслиманската куќа, копаничарите го украсувале и ентериерот на порепрезентативните одаи во резба по порачка, сакајќи на тој начин да ја подигнат културолошката свест и да ја истакнат својата положба во тогашниот општествен систем. Резбата како автохтоно уметничко творештво копаничарите ја применувале на украсните делови на вратите, подвижните крила од мусандрите и долапите, таваните, надвратниците; на движните покуќнински дрвени предмети како сандаците, креветите на предната страна на ногарките, столчињата, рамките за огледалата, кориците за книгите, послужавниците, украсните ножеви; а изработувале и разни украсни предмети и фигури од дрво (Светиева 1992; Намичев 1998). Развојот на резбарскиот занает се поврзува со т.н. тајфи и со индивидуалната работа на поединци. Денес се формирани и резбарски здруженија кои го одржуваат резбарското творештво во современ простор.

Темата којашто ја анализираме е дијалектолошко истражување според свеж теренски материјал собран токму за овој реферат според искажувањата на копаничарот-сликар Будимир Апостолски од Тетово или меѓу тетовци познат како Буда Пишман², роден 1951 г., со завршено средно гимназиско училиште, две години студирал на Економскиот факултет во Скопје, бил кандидат за градоначалник на Тетово во 1996 година и советник во Општина Тетово со четиригодишен мандат. Работел долги години во Југобанка, па во Интерпромет – раководител за инвестиции и развој на стоконната кука, потоа и во Агенцијата за вработување. Со својата сопруга бил и сопственик на неколку дуќани низ градот Тетово. Сега е пензионер. Родителите му се тетовци, и од страната на мајка му и од страната на татко му. Целиот свој живот живее во Тетово, освен во времето кога бил средношколец кога три години живеел во Скопје, каде што ја запознал својата сопруга која е родена во Гостивар, по татко кавадарчанка, а по мајка Мавровка. Двајцата дедовци по мајка од сопругата своевремено го држеле хотел „Балкан“ во Белград, а подоцна го отстапиле на српската држава. За себе вели дека по занимање е економист, но цел живот, како и ден-денес, е копаничар-сликар.

Сите свои резби, кои се наоѓаат во цел свет, ги евидентира во тефтер под реден број, почнувајќи од еден до илјада и двесте, досега. А има, сигурно, направено и околу илјада цртежи. Тој за себе вели дека, најпрво е акварелист, значи прва љубов му е акварел, па потоа откако станавме самостојна и независна држава проценил дека државата ќе треба некој бренд да има за понуда и тогаш се одлучил да се посвети на копаничарството. „Зн'ачи, по-н'екојку 'основи одл'уката ми-б'еше, а-т'оа е-д'ека истор'ијата е-на-ср'ана на-копанич'арството д'ека у-Макед'онија 'уште од-вр'емето на-гол'емите т'ајфи на-П'етре Г'арката и-од-позн'атите н'аши копан'ичари се-г'аела, да-р'ечем, 'оваа з'анатска, 'оваа 'уметничка р'абота. И-т'ак'е см'етајќи д'ека т'оа ќе-б'иде д'еу од-култ'урата

² Припаѓа на четвртата генерација која го носи прекарот Пишман. Прекарот доаѓа од неговиот прадедо Јован Апостолски-Пишман кој на времето заминал на ацилок во Ерусалим за да стане аџија. Меѓутоа, гледајќи ги сите околности што и како таму се работи, одлучил да не прифати да стане аџија и се вратил во Тетово. На луѓето што го прашувале дали станал аџија им велел: „Ја-б'еф на-'ацилок, но-н'е-видоф н'ишто што-би-зн'ачело да-пр'ифатим да-ст'анем 'аџија“. Се попишманил. И оттогаш фамилијарно го добиваат прекарот Пишмановци. Но, сепак, на старост по вторпат заминува на ацилок и станува аџија, односно аџи-Јован Пишман или Пишман Аџијата.

на-Макед'онија и-на-макед'онскиот н'арод, к'ако и-гр'адот Т'е-тоо ќе-се-презент'ира со-култ'ура, ја-се-'одлучив п'осле осамостоју'ањето на-Макед'онија, се-'одлучив за-р'абота у-копанич'ар-ството.“

Во средината на минатиот век во Тетово мајстор Глиша, познат како голем мајстор кој прави врвни дела, ангажирал копаничари, претежно, од Охрид, но и од Нови Сад. „Не-с'е-бавеу мн'огу со-копан'ичарско, м'еѓутоа 'он ја-н'апраеу т'аја традиција да-Т'е-тоо се-сп'омиња по-м'ајстор Гл'иша к'ако копан'ичарска работ'илница.“ По неговата смрт во Тетово се нема појавено некој што работи како копаничар.

Буде Пишман активно работи триесетина години. Самоук е. Два-трипати отишол во Охрид кај Ристо Тасески, копаничар, преку Томко Гашески-Чанак, покоен, за да се едуцира малку повеќе. По два-три контакти со Ристо Тасески, му однел дело да види и Ристо Тасески рекол дека нема ништо повеќе да му каже. Имал поддршка од дома, од блиски роднини, од пријатели. „К'ога н'екој ќе-те-п'офали, 'уште п'ојако р'аботиш.“

До неодамна постоеше иницијатива и интерес во Министерството за образование и наука и во Агенцијата за вработување да се отвори една паралелка за копаничарство при средното земјоделско училиште „Моша Пијаде“ во Тетово, а Буде да биде координатор. Но, засега несебично го пренесува своето знаење во неговото сопствено ателје во *ала школаџа* т.н. школа на Будимир Апостолски, каде што без надоместок подучува деца, млади и возрасни, секој што ќе пројави интерес за копаничарството. Со гордост истакнува дека шест од вкупно четириесетте негови ученици активно се занимаваат со копаничарство и формирале свој сопствен стил во изработките. Неговите ученици се од најразлична возраст и од најразлични места, од Тетово, од Крушево, од Гостивар, од Франција, од Словачка, од Краков, Полска, подучува и преку интернет, истакнувајќи посебно едно момче од Куманово. Горд е и на нивните резултати: „Фр'анцузот д'оби гр'анд-при во-Фр'анција, а-В'инко Богд'аноски од-Г'остивар д'оби две-н'аграде – 'една у-Ам'ерика и-'една у-В'елика Брит'анија.“ Со неговата уметничка работа се запознаваат и ученици од основните училишта при организирана посета од страна на учителките.

Буде Пишман, голем вљубеник во уметноста, ја продолжува македонската копаничарска традиција во Тетово, изработувајќи икони, фигури, статуетки од дрво со свои идеи и со свои цртежи. Својата вештина ја прикажува преку изработка на новите иконо-

стаси во црквите во Тетовско: Св. Атанасиј во с. Сараќино, Св. Димитриј Солунски во с. Теарце, Св. Георгиј во с. Лавце и Св. Георгиј Победоносец во Мала Речица, како и во манастирот Св. Атанасиј во с. Глуво, Скопска Црна Гора; но и преку реставрација на иконостасите во црквите Св. Петар и Павле во Горна Баница, Гостивар, и Св. Богородица во с. Сетоле, Тетово (оштетувањето на иконостасот беше за време на конфликтот во 2001 година). Столбовите и делови од сидовите на библиотеката во Музејот на македонската борба за самостојност во Скопје се украсени со негови резби. Во истиот музеј се наоѓа реплика од Црешовото топче, која ја изработил во 2013 година според параметрите на оригиналното Црешово топче, кое е поставка во Воениот музеј во Истанбул, а кое по повод 100-годишнината од Илинденското востание беше донесено во Скопје. Две негови парчиња резба се наоѓаат на амвонот во бигорскиот манастир „Свети Јован Крстител“. Од многуте негови изложби вреди да се истакне дводневната изложба „Денови на македонската култура во Белград“, која беше отворена од 10 до 17 мај 2014 година во куќата на Ѓура Јакшиќ на Скадарлија. Со потврда за право на изнесување на делата од Министерство за култура, презентирал околу триесетина негови прекрасни дела, кои се комбинација на уметност и мајсторство и во себе содржат традиционални и модернистички елементи, за што особено бил пофален, бидејќи во поново време другите уметници изложбите ги правеле со презентација на платно преку УСБ-стик.

Копаничарот од Тетово нè запознава со условите за работа и со претходните подготовки на дрвото пред да го започне своето ремек-дело. Ателјето треба да биде поставено на северна страна за да не пречи сонцето кога се работи и треба да биде малку изолирано, зашто е бучна работата. Во близина, превентивно, мора да стои аптека и кога се работи, алатот да не се врти кон телото и кон прстите, зашто ножевите се многу остри. Дрвото треба да биде технолошки подготвено, а тоа значи да не се криви, да не пука и да биде најмалку со десет проценти влажност во него. Има природно сушење на дрвото, секој сантиметар се суши по една година, но и брзо сушење во сушилници, десет проценти од дрвото може да биде суво за дваесетина дена. Најквалитетниот орев во светот е романскиот орев. Меѓутоа, и Македонија има квалитетни оревови материјали. Орегот мора да биде на сува и јужна страна за да биде квалитетен. Значи, годовите не треба да бидат широки со влага, туку мора да бидат тесни за да може да биде квалитетно дрвото. Дрвото се подготвува со столарска интервенција. Столарите ќе на-

прават парчиња од дрво, на пример, ако се работи за икони, ако се работи за некои помали парчиња. Кога се работи за иконостаси, тогаш се прават проекти, се земаат мерки, а парчињата, исто така, столарите ги средуваат и потоа копаничарите работат на тој предмет. Најквалитетен дел од дрвото е срцевината на стеблото, зашто има *џанин* којшто е горчлив и во него не може да влезат штетници, за разлика од делот до кората т.н. „*белојна*“, којшто секогаш фаќа црви (паразитите се наоѓаат помеѓу кората и белото дрво). Паразитите се отстрануваат со ставање на инјекции со обичен бензин по дупчињата и со затворање со *чивија* за да изумрат и така дрвото да биде повеќе трајно. Резбата се заштитува со премаз. Старите мајстори ја премачкувале со *џерџенџин* и *џарафин*.

Има три главни фази на копаничарската техника: прва фаза – *џрубо работиње*, откако ќе се обележат шарите на дрвото, се вади непотребниот дел од него, „и-к'алфете м'оже т'оа да-го-раб'отаа“; втора фаза – *изработка на елементиите на дрвото*, се поткопува дрвото со длето; трета фаза – *џаџинирање и заштитија*, резбата се премачкува за да придобие изглед на старина и се заштитува со бајц.

Во понатамошната анализа ќе се осврнеме на дел од професионалната лексика поврзана со копаничарскиот уметнички занает според идиолект на тетовскиот градски говор споредено со македонскиот и со српскиот стандарден јазик. Професионализмите се зборови и изрази кои се карактеристични за професионалниот говор на лица од една иста специјалност, професија, занает или служба и кои се семантички поврзани со определена професија, без разлика дали дејноста има специјализиран научен профил (Бояджиев 2002: 232). Имено, лексичкиот материјал ќе го разгледаме од ареален аспект, така што ќе го поделиме во две групи: прва група – називи на занаетот, алатките и предметите наследени од прасловенскиот јазик со словенска основа, кои се регистрираат идентично, но и со некои фонетски разлики споредено со македонскиот и со српскиот стандарден јазик; втора група – балкански називи на алатки и предмети карактеристични за јужнословенската група јазици и за некои балкански јазици, познати како балкански латинизми, балкански турцизми и балкански грцизми. Изложениот материјал ќе го разгледаме и од хронолошки аспект, така што ќе обрнеме внимание и на лексиката којашто навлегува со развојот на новата технологија, а го сочинува несловенскиот слој, односно ќе ги регистрираме заемките од туѓо потекло: германско и француско.

Копаничарско ‘грубо длабење, најчесто, во тврдо ореово дрво (но, дрвото може да биде и од јасен, јасика, липа, бор, бука, чам, костен, круша, црешна и сл.) со помош на *длешо* и *маљ*, односно *шокмак* сè додека не се добие резбан предмет за секојдневна употреба, односно украс за куќен или црковен мебел’, од балтосл., сесл. и прасл. **koràti* (Skok II, 1972: 146; Bezlaj II, 1982: 64), како и рус. *копáть*, укр. *копáти*, блр. *копáць*, чеш. *korat*, слч. *korat*, пол. *korac*, луж. *koras*, слн. *korati*, срп./хрв. *korati*, буг. *копая*. Сродни форми се наоѓаат во балтичките јазици, литв. *karóti*, *karóju* ‘раздели, исецка’, *kaplŷs* ‘мотика’, латв. *karāt*, *-āju* ‘сече, коле’, *kaplis* ‘мотика’, стпрус. *en-kopts* ‘погребува’, како и во другите ие. јазици, грч. *κόπτω* ‘удира, сече, коле’, алб. *kep* ‘чисти, отстранува (камења)’ (ЛАМД 2020: 55). Типична фонетско-фонолошка црта за тетовскиот градски говор во оваа лексема претставува губењето на согласката /*ī*/ во групата *-сīв-* од наставката *-сīво* (Петровска 2019: 262). Во Толковниот речник на македонскиот јазик е регистрирана лексемата *копаничарсīво* ‘копаничарска дејност; резбарство’, мотивирано од несвршениот глагол *копаничи* ‘резбари, длаби на дрво’. Во српскиот стандарден јазик семантиката на оваа лексема нè упатува на нејзиниот синоним *дуборез*. Од основата *кор-* која е поствербал на глаголот *копайи*, а во врска со темата, ќе ги забележиме следниве именки: мак. *којана*, срп. *којања* ‘издлабен сад од едно парче дрво’; мак. *којанка*, срп. *којања*, *којањица* ‘корито од издлабено дрво, обично за хранење на стока’; мак. и срп. *којаница* ‘издлабен предмет од дрво’ (во срп. е забележано и значењето ‘репка’, како и ‘едноставен народен музички инструмент – гусла’, а, според Скок, Молат ја регистрира со значење на ‘изработен предмет од камен како свеќниците во црква’); мак. и срп. *којаничар* ‘мајсторот за резба во дрво, резбар, кој изработува копаници’; срп. *којањар* ‘мајстор кој изработува копања, копањица’ (Skok II, 1972: 146; TRMJ II, 2005: 600; PMS II, 1990: 843). Во српскиот јазик е нотирано дека од лексемата *којањар* настанале презимиња, пример, *Којањик*, *Којаник*, *Којановик*, и називи на места, пример, *Којаница* (Скопје, Кустендил), *Којанице* (Брчко) и *Којањ* (Љубљана) (Стошиќ 2018: 353). Во Тетовско го регистриравме ојконимот *Којанце*.

Дуборез ‘уметнички занает резбање во дрво’, вклучува две прасл. основи – **dub-* и **rěz-*. Основата **dub-* се однесува на прасл. **dŭb* ‘1. вид храст, 2. дрво, воопшто, 3. брод’. Станува збор за сесл., прасл. и можеби балтосл. сп. стпрус. *dumphis*. Не се наоѓа во литв. и латв., како ни во другите ие. јазици. Значи, зборот

е специфично словенски. Можеби овој збор со значење на храст бил посветен на богот Перун. Се толкува од различни ие. јазични елементи. Според едно толкување, ие. облик би бил коренот *dheu-* раширен со *-bh* како гал. *dubrum* и со назализација како гот. *dumbs*, денес *dumm*. Според ова толкување, дрвото би се нарекло по бојата на кората како лат. *robur*. Се наметнува мислењето дека *dub* е сложенка од глаголот *dom* и *bhno* ‘градити’ (Скок I, 1971: 449). Заедничка фонетско-фонолошка карактеристика на тетовскиот градски говор со македонските северни говори е рефлексот /y/ за носовката од заден ред **o* во коренските морфеми: даб > дуб (Лаброска и др. 2012: 36; Петровска 2019: 39, 257). Основата **rěz-* се однесува на балтосл., сесл. и прасл. глагол *rezati*, кој води потекло од ие. јазици, така што согласката *z* настанала од ие. палатал *ǵ(h)*: **rē(i)ǵ(h)* (Скок III, 1973: 134–135). Како мотивирана од глаголот *rezati* ја регистрираме и именката што означува лице или алат образувана со суфиксот *-ач* *резач*, дем. *резалче* ‘алат за режење’ (ТРМЈ V, 2011: 191; РМС V, 1990: 492). Лексемата *дуборез* и ден-денес е дел од активниот лексички фонд на тетовскиот градски говор, кој е северен периферен македонски дијалект, па оваа лексема има идентична форма и значење со соодветната лексема во српскиот стандарден јазик ‘1. уметничка обрада дрвета, камена, кости, метала и других материјала урезивањем, израда украса резањем (у дрвету, камену итд.); 2. оно што је урезано на дрвету, камену или другом материјалу’ (РМС I, 1990: 797). Во македонскиот стандарден јазик соодветен назив е *дрворез* кој вклучува два прасл. корени – **dьrv-* и **rěz-*. Основата **dьrv-* се однесува на прасл. **dьrvo*, т. е. стандардното мак. *дрво* кое примарно упатува на сесловенскиот назив со генерално значење ‘повеќегодишно растение со корен, стебло и гранки’, а може да се однесува и на ‘тврда влакнеста материја што го образува главниот дел на стеблото и гранките на вакво растение или грмушка / оваа материја исечена за огрев или изработка на предмети итн.’, мн. *дрва*, но и *дрвја* ‘дрва што растат’ (Мургоски 2011: 283). Како континуанти на прасл. **drъvo* во другите словенски јазици ги среќаваме: срп./хрв. *дрво/drvo* ‘дрво’, мн. *дрвѐиѝа, дрва/drвѐта, дрва* ‘дрвја’; буг. *дрво* ‘дрво’, мн. *дрвѝа* ‘дрвја’; слн. *drvo* ‘дрво’, ‘трупец’, *drva* ‘дрва (за огрев)’; чеш. дијал. *drvo* ‘дрво (во шума/материјал)’, *drva* ‘дрвја’; слч. *drvo* ‘дрво’; пол. *drzewo* ‘дрво’ / *drwa* pl ‘дрва (за огрев)’; рус./укр. *дрова* ‘дрвја’ итн. (ЛАМД 2020: 51). Нејзиното ие. потекло се потврдува преку паралелите, со блиско или со исто значење, во поголемиот дел индоевропски јазици, како литв. *dravis* ‘бор’, латв.

drava, dreve – исто, грч. *δρῦς* ‘дрво, даб’ итн. (Skok I, 1971: 439; ЛАМД 2020: 23, 51).

Резба ‘1. изработка на фигури со резбање, обично во дрво; 2. фигура изработена со резбање; копаница’ (ТРМЈ V, 2011: 191; РМС V, 1990: 492), од балтосл., сесл. и прасл. *rězati*, *-žq*, како и срп./хрв. *rězati*, *-žēm*, рус. *pézatъ*, *-жу*, укр. *puzatu*, *-жу*, блр. *pè-zaць*, чеш. *rezat*, слч. *rezat’*, пол. *rzezać*, *rzeże*, луж. *rězasъ*, слн. *řezati*, буг. *péжа*. Сродни форми се наоѓаат во балтичките јазици, литв. *rėžti*, *rėžiu* ‘реже, трга, бразди’, латв. *riezt* ‘реже’, како и во другите ие. јазици, грч. *ρήγνῶαι* ‘растрга, разби’, арм. *ergicanem* ‘растрга, разби’, алб. *rrah* ‘толчи, разби’ (Bezljaj III, 1995: 176). Кон глаголот *rezati* се додава суфиксот *-ба* и се добива именката *резба*. Со додавање на префиксот за негацијата *не-* е регистриран топонимот *Нерези* добиен од *нерез* ‘нережено лозје’ (Skok III, 1973: 134–135; Иванова 2014: 111). Резбата се работи во повеќе основни техники кои се применувале и останале традиционални: *џлиџка резба* – се длабат мали плитки траги во дрвото од 1 до 3 мм, се применувала кај предмети коишто имале секојдневна примена, како на пример, тавани, врати, долапи, мусандри, фотелји, маси, комоди и друг вид мебел, но и кутии за накит и сл.; *џоџкојана резба* – елементите се поткопуваат одоздола и добиваат изразена форма, што значи дека елементите се потпираат и се поврзани со долната подлога на основата на композицијата од дрво; *ажурна* или *скрозирана* – дрвото целосно е сечено и е без основа, всушност, се поткопува со шуплини, при што се добива форма која наликува на чипка – „како-што ж’енете пл’ета ч’ипк’е, скроз’ирано, скр’оз се-гл’еда позад’ината, зн’ачи с’ечено д’рвото“, објаснува Буге Пишман; *глабока резба* – глабоко се поткопува, но сепак мотивот е залепен за својата основа; *комбинирање на мозаични форми* – покрај класичниот резбарски алат се користи и столарски алат и техника за изведба на сложена декоративна композиција, затоа и поретко е користена оваа техника (Намичев, Намичева 2015: 351).

Длеџо ‘челична алатка што служи за длабење во дрво или во камен; резбарска алатка’ (ТРМЈ I, 2003: 459), именка изведена од прасл. **del(b)to* од прасл. глагол **dьlти*, **dьlbq* ‘длаби’ (Bezljaj I, 1976: 104, 107). Сесловенскиот и прасловенскиот назив на алатот е изведенка со помош на суфиксот *-tlo* од истиот корен од кој е и **dupsti* од прасл. **delti*. Превојот **dolto* постоел и во јужнословенските јазици како што кажува буг. *дла̀то* и ром. *daltă* и *dăltnitură* и арб. *dahe*. Затоа, *длеџо* како име на алатката е балканизам од словенско потекло. Оваа лексема, мотивирана од ие. *dupsti* и *dubok* (во

хрв.-кајк. се користи синонимот *gubok*, каде што место *dub-* дошло до вкрстување со *glib*) добиени од истиот ие. корен **dhelbh-* ‘копати’ (Skok I, 1971: 460, 450), на македонската дијалектна територија е најраспространета со називот *злејшо* (со дисимилација по местото на изговор) со исклучок на две архаични форми без метатеза и дисимилација: *галџа* во пунктот Радожда (Струшко, бр. 86 во МДА) и *галџо* во Бобошчица (Корчанско, бр. 391 во МДА).³ Во идиолектот на нашиот копаничар и во стандардниот македонски јазик називот е *олејшо*. Идентична форма и значење има и во Речникот на српскиот јазик: *олејшо*, ијек. *олијејшо*, ‘оруђе од челика на доњој страни наоштрено, које служи за прављење рупа и жлебова у дрвету и камену’ (РМС I, 1990: 695). *Длејшајџа* се со различни димензии и форми. Тие имаат соодветни обележувања со бројки и нивните називи се според бројот и формата, на пример, тројка, четворка, петка итн. *Длејшојшо* чие сечиво има форма на ве-израз се вика *козја нога*, поради сличноста на формата со копитото од коза. Всушност, самото сечиво има различни облици на рез со коишто остава соодветен белег во дрвото, па оттука постоеле прави, коси, во форма на лажиче и профилни *олејша* со различна широчина. Кај некои автори регистриравме називи на *олејша* кои се именувале, исклучиво, само со народни називи според тоа за кој вид работа се употребуваат. Така на пример, *олејшо* со кое се изработуваат цветови (сечивото е позаоблено) се нарекува *ружаче*; за изработка на зрна, лоза и сл. (сечивото е најзаоблено) – *зрначе*; за изработка на листови (сечивото е изострено одвнатре) – *зојче*; за шарање жили по листот – *шараче*; за длабоко копање или за ажурна работа – *шџребаче*; за длабина во аглите (сечивото е со кос рез) – *секирче*; за прави линии (сечивото е со прав рез) – *џаламарче*; за криви линии (сечивото е малку заоблено) – *разлачешџо* итн. (Грујиќ 1929: 200; Црниловиќ 2001: 146).

Во делот алатки се употребуваат одредени столарски помагала, како што се: *сџеџе* (мн. од *сџеџа*) – употребата на множинската наставка *-е* за именките од женски род е заедничка морфолошка карактеристика на тетовскиот градски говор со македонските северни говори и со српскиот стандарден јазик (Јаброска и др. 2012:

³ Материјалот е добиен од Картотеката на МДА, според Прашалникот на МДА од Б. Видоески (2000) прашање бр. XI/54, за што особено ѝ се благодаруваме на проф. д-р Веселинка Јаброска, раководител на Одделението за дијалектологија на македонскиот јазик во Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“ во Скопје, дел од тимот на Проектот МДА и коавтор и член на редакцијата на воведниот том *Македонски дијалектџен аџлас, Пролетомена*.

43; Петровска 2019: 67, 262), во македонскиот стандарден јазик се употребува формата *сѝеџи* ‘направа за стегање, за спојување, за прицврстување на нешто’ (TRMJ V, 2011: 562; PMS V, 1990: 1012), која е поствербал од глаголот *сѝеџа*, изведено од сесл., прасл. **stbgno*, од ие. **(s)teigu-* (Скок III, 1973: 331); *сврџли* (мн. од сврдеу), а во српскиот стандарден јазик *сврџао/сврџлови*, ‘направа за правење дупки во дрво, метал и сл.’ (TRMJ V, 2011: 323; PMS V, 1990: 704), од прасл. **sverdrъ*, **svьrdьlъ* (Snoj 2009: 714). Овој назив не се наоѓа во балтичката група, ни во другите ие. јазици. Сепак, се толкува од ие. лексички средства, се врзува со ие. корен **kuerbh* + *-dio* суфикс за алатки (Скок III, 1973: 375). При изговор на еднинската форма *сврџеу* во идиолектот на нашиот копаничар, забележуваме фонетско-фонолошка црта типична за тетовскиот градски говор – веларното /л/ на крајот на слогот се изговара со поактивно учество на двете усни и без преградата карактеристична за овој глас (Видоески 1998: 159); *сруџо:ј* (мн. од *сруџ*) – губење на согласката /т/ во согласната група *-сѝр-* и употреба на множинската наставка *-о:ј* за еднословните именки од машки род (наместо стандардната *-ови*) се фонетско-фонолошка и морфолошка црта типични за тетовскиот градски говор (Петровска 2019: 59, 67, 262), додека во македонскиот и во српскиот стандарден јазик се употребува формата *сѝруџ/сѝруџови* ‘столарска алатка со која се стружат и се мазнат дрвени предмети’ (TRMJ V, 2011: 595; PMS VI, 1990: 37), добиена како поствербал од глаголот *сѝруџа* од сесл. и прасл. **strug-*, од ие. корен **streug-*. Глаголот е термин од семантичкото поле за ракотворби (Скок III, 1973: 349). Се користи и *ручна ѝила* за сечење на дрвото, а и *убодна ѝила* за ажурно работење.

Но, посебно истакнуваме дека нашиот копаничар работи и со *моѝорна ѝила* кога станува збор за поголеми дела, како на пример, тотеми, фигури од животни, фигури од птици итн. Лексемата *ѝила* ‘направа со назабено челично сечило за сечење дрва со движење напред-назад; челична направа во форма на диск со остри запци на работ за сечење дрво, метал, камен и сл.’ (TRMJ IV, 2008: 86; PMS IV, 1990: 421) е од прасл. *pilā*, мотивирано од несвршениот глагол *piliti* ‘струга’, веројатно стара заемка од ствисгерм. *fila* (*fihala*) ‘пила’. Нема единствено мислење за потеклото (Skok II, 1972: 656; Bezljaj III, 1995: 36; Дрвошанов 2018: 97).

За мазнење на површината на делото се користи *брусаница* ‘машина, алатка за брусење’, поствербал од глаголот *бруси* ‘обработува камен, стакло и драгоцен каменџа’ од сесл. несвршен глагол и прасл. **brusiti* ‘остри’. Ие. е основа на сесл. глагол *bhreu-*

раширена со *-q-l-k-* ‘остри преку нешто’; а *s* во *brisati, brusiti* настанало од ие. палатал *k* (Skok I, 1971: 220–221; Bezlaј I, 1976: 50). „Бр’ус-папир се-ст’ава на-брусил’ицата за-бр’усење, за-шм’ирг-лање, за-м’азнење на-фиг’урата.“ Називот *брусилца* го регистриравме во српскиот стандарден јазик (РМС I, 1990: 289), а под негово влијание и како резултат на јазичниот контакт се употребува и во дијалектната форма на тетовскиот градски говор. Во Толковниот речник на македонскиот јазик оваа лексема се јавува во формата *брусилка* со истото значење (ТРМЈ I, 2003: 188).

Овде ќе ја разгледаме и лексемата **блања** како назив на алатка за стругање. Според Скок, Бернекер ја вметнува под иста основа како што е лексемата *длеџо* и лексемата *блања* ‘штица, греда’, но Скок покажува дека тоа е заемка од латинското **planea*, сп. итал. *pialla* ‘штица’, лат. *planula* (Skok I, 1971: 417–418), а Елезовиќ ја регистрира лексемата *блана* на Космет со значење на ‘некоја алатка кај качарите (која не ја опишува)’ (Skok III, 1973: 675). Од иста основа е и синонимот *џлања* (Bezlaј III, 1995: 47), каде што е повидлива романската етимологија. Во рус. *болона* ‘јазол’, *бóлонь, óболонь* ‘кора’, *болóнка* ‘стакло’, укр. *болóна, оболóна* ‘кожа, пергамент, стакло’, чеш. *blána, oblana* ‘мрена, пергамент, постелка’, пол. *blona* ‘кожа, постелка’, стр. *bóлонь, bolónье* ‘поплавен свет’, буг. *бланà* ‘рамнина’; во балтичкиот јазик, литв. *balanà* ‘кора’, *balánka* ‘сѝтакло’; во ие. јазик, грч. *παλός, πήλός* ‘стар, глина’ (Bezlaј I, 1976: 24). Во Речникот на српскиот јазик се регистрирани и двете синонимни лексеми *блања* // *џлања* ‘столарски алат за стругање и глачање дасака, струг, ренде’, како и лексемата *блањало* со идентична семантика. Изведенки од оваа лексема се: *блањалица* ‘машина, строј за стругање и обраду дрвета’, *блањати* // *џлањати* несв. гл. ‘стругати и глачати блањом’, *блањача* ‘струг за гвожђе’, *блањевина* ‘оно што се одбије, што отпада при блањању, шушке, талашика’, *блањица* дем. од *блања*, *изблањати* ‘блањајући истањити, истесати’, *облањати* сврш. гл. ‘глатко остругати, орендисати блањом, стругом’, *џоблањати* сврш. гл. ‘остругати стругом, блањом’ (Један од нив поблања спретно храстове дашчице) (РМС IV, 1990: 218, 453, 493; РМС III, 1990: 862). „Столарско помагало за резбарење на штиците и длабење во дрвото е копаљка или плања“, забележува Стошиќ (2018: 353). Називот *блања* се користел во минатото кај старите тетовци, но само како резултат на силното влијание на српскиот јазик кој, и покрај тоа што бил официјален на поранешната југословенска територија, претставувал и јазик со престиж во говорот на градското население во Тетово.

Денес, за помладите тетовци претставува архаизам, така што не е познат ниту како збор ниту, пак, го знаат неговото значење. Во идиолектот на нашиот копаничар се употребува формата *срушка* „ст'оларска 'алатка со-дв'е-ручк'е к'оја га-л'упи к'ората од-д'рвото, а-оср'илото е-пр'ема т'ебе“.

Маљ ‘тежок железен чекан, дрвен чекан’, непознат збор во хрв.-кајк. и слов. јазик, додека на македонска територија, според Скок, се употребува лексемата *йирејка*. Според Миклошич, лексемата *маљ* се наоѓала и во старословенскиот јазик. Станува збор за заемка од балканскиот латинизам, затоа што во хрватскиот и во српскиот јазик се употребува повеќе на исток отколку на запад, сп. ром. *maru*, арб. *maj* (Скок II, 1972: 364–365). Во Речникот на српскиот јазик оваа лексема е регистрирана со значење ‘повелико гвоздено, железно или дрвено оруђе у облику чекића којим се млати, туче, кује, разбија, забија или набија’ (РМС III, 1990: 289). Во Толковниот речник на македонскиот јазик соодветно на семантиката на *маљ* е регистрирана лексемата *којан* ‘чукало за перење алишта, за чукање и сл.; пиралка, пералка’. Значи, стариот назив *којаничарсѝво* за уметничкиот занает резбање во дрво – *дрворез* или *дуборез*, потекнува од големиот дрвен *маљ* (*којан*), алатка со којашто се удира по *олејошито* за да се добие „вез во дрвото“ (Стошић 2018: 353). Во идиолектот на Буде Пишман, а и во лексиката на тетовскиот градски говор во употреба е лексемата *ѝокмак*, односно *ѝокмачиња* од најразлична тежина.

Од балканските турцизми ги издвоивме: *белеѝија* ‘камен за острење ножеви или брусење’ (Vuĵaklija 1980: 108; РМС I, 1990: 171), од тур. *bileĝi* ‘брус’, станува збор за турцизам од османлиско потекло од областа на алати, буг. билегия покрај билгия со исто значење (Skok I, 1971: 136). Се користи бидејќи врвот на длетото мора секогаш да биде беспрекорно остар за полесно и рамномерно засекување на дрвото за тоа да не се крши или да не остануваат заби кога се чука. *Белеѝишѝе* поседуваат нумерички ознаки од крупно до ситно; *ѝокмак* ‘железна или дрвена направа во вид на чекан, мал топуз, боздоган’ (Трмј VI, 2014: 75; РМС VI, 1990: 231), балкански турцизам од тур. *tokmak* (Skok III, 1973: 479). Во Речникот на српскиот јазик е регистрирана истата форма, но покрај ова значење е забележано и дополнително значење ‘здепаст човек, што значи кратак, збијен, плећат’. А во Толковниот речник на македонскиот јазик за овој назив е регистрирано и преносното, пејоративното значење ‘глупав човек, глупак’. Токмакот претставува дрвен алат во вид на цилиндар, со рачка, а најчесто се израбо-

тува од бадем или бука, од тврдо дрво, затоа што треба да претрпи многу удари врз длетата. Токмаците се со различна големина, односно тежина, со пречник на долниот цилиндричен дел од 6,5 до 9,5 см (Намичев 2013: 295); **чивија** ‘дрвен клин, столарски дрвен клин’, балкански турцизам од тур. *çivi*, буг. *чивия*, арб. *çivi* (Skok I, 1971: 330); како подлога за изработка на резбата се користи **до-џрамаџиски сџоу** ‘столарски стол’, балкански турцизам од тур. *doğramak* ‘сече, делка’, буг. *дограмадџия* (ЈАМД 2020: 69; Skok I, 1971: 422). Овој назив, иако е познат, скоро и да е исфрлен од употреба во идиолектот на Буге Пишман и заменет со називот *ко-џаничарски џули* за работа.

Балканските грцизми, најчесто, навлегувале во нашиот јазик преку црковнословенскиот: **икона** ‘слика на Христос, Богородица, на светец или на религиозно сиче, изработена (обично на штица) според правилата и обичаите на православната црква’ (ТРМЈ II, 2005: 318–319; РМС II, 1990: 443), од грч. *εἰκών*, новогр. *εἰκόνα* (Skok I, 1971: 713); **иконосџас** ‘преграда украсена со икони што го одделува олтарот од другиот дел на црквата’ (ТРМЈ II, 2005: 319; РМС II, 1990: 443), од грч. *εἰκονοστάσιον* (Skok I, 1971: 713). Олтарните прегради изработени од резбано дрво и украсени со икони во еден, а подоцна и во два и три реда се познати уште пред првата половина на 17 век. По тие икони олтарната преграда го добила името *иконосџас*, додека порано се нарекувала *џемло* (Ќорнаков 1998: 14, 51, 54; Ќорнаков 2009: 9, 20–21, 41), па под тоа име била позната не само во зографските учебници, дури и во 18 век, туку и меѓу народот и свештенството (кои и денес употребуваат *џемло* или *џемло* место *иконосџас*). Дека зборот *иконосџас* е навистина од поново потекло нè уверува фактот што овој збор го нема во грчките речници употребувани во византиското време (Грујић 1929: 166–167). Синоним за *иконосџас* е *иконос*, што значи слеп прозорец кон исток во православните куќи во кои е иконата; **амвон** ‘издигнато место во црквата за проповед’ (ТРМЈ I, 2003: 36; РМС I, 1990: 75), од грч. *ambo*, од каде што се чита Светото писмо (апостол и евангелие), молитви, проповеди и помени (беседи и спомен-обележја). Амвонот симболично го претставува каменот што ангелот го стркалал од Христовиот гроб (Vučklija 1980: 37).

Според потребите на новото време и новите начини на производствена работа, копаничарскиот уметнички занает се модернизирал со материјали, алатки и машини, па во неговата лексика навлегуваат заемки и од другите јазици. Од *џерманско џошккло*, во балканските јазици, претежно со посредство на хрватскиот ја-

зик, кое потоа се пренело и врз српскиот јазик, а преку српскиот јазик се пренело и врз македонскиот јазик, е лексемата *шрафилица* ‘машина за одшрафување и зашрафување шрафови’, мотивирано од глаголот *шрафи* ‘наврти, цврсто поврзе со шраф; зашрафи’ (ТРМЈ VI, 2014: 460), од герм. *schraffieren* ‘шрафира’, *Schraube* ‘завртка’ (Vujaklija 1980: 1049); *шмирџла* ‘материјал столчен во прав залепен на хартија или на платно, служи за брусење, мазнење и чистење на дрвени, метални и слични површини’ (ТРМЈ VI, 2014: 451; РМС VI, 1990: 986), потекнува од герм. *Schmirgel* ‘ситнозрнест корунд измешан со кварц и обоено кафено железо’; *абрихџер* ‘вид столарски алат, машина за рамнење и мазнење на штици по површина’, ја измазнува површината на таблата, заемка којашто е одомаќинета на Балканот, од герм. *abrichten* ‘рамнење’ (Klaić 2001: 7). Соодветен македонски назив е *рамналка*, а во српскиот стандарден јазик ја регистриравме лексемата *равњача* (РМС V, 1990: 321). „И-го-м’азни д’рвото и-дебел’ината га-’обора, го-ист’енчуе д’рвото“; *дикџи* ‘машина за рамнење (измазнување) плочи, греди или штици со соодветна дебелина’, ѝ дава еднаква дебелина на таблата во однос на површината, исто така, заемка којашто е одомаќинета, од герм. *dicht* ‘густ, збиен’ (Klaić 2001: 294). Соодветен македонски назив е *дебларка*, а српски *дебљача*. „Д’аската вл’ага м’егу дв’а-ножа од-двет’е-сране.“ (Постои и комбинирана машина од *абрихџер* и *дикџи* за двострано површинско рамнење.) Од француско потекло е лексемата *фреза* ‘1. машина со ротирачки запченици за режење, обработка на метал, дрво и др.; струг; 2. машина со ротирачки запченици за ситнење земја’ (ТРМЈ VI, 2014: 261; РМС VI, 1990: 689), од франц. *fraise* (Vujaklija 1980: 981).

Според изложеново заклучуваме дека лексиката поврзана со копаничарскиот уметнички занает долго се одржувала на пошироката територија во балкански и словенски контекст, од најстариите времиња до денес. Волшебната граматика на копаничарскиот вез, семантиката на облиците во него, го зазема своето место и во лингвистичките остварувања и се сместува во контекст на досегашните етнолошки, археолошки и историски истражувања за да се сочува како дел од (етно)културното наследство. Семантичко-етимолошката анализа на материјалот покажува дека основата на називите за копаничарство е словенска, што е одраз на словенскиот карактер на нашата традиционална култура, иако не е занемарлив ни делот на балканските називи и на туѓите заемки, поради блискоста со културата на другите балкански народи.

Називи на копаничарскиот уметнички занает наследени од прасловенскиот јазик се *копаничарско*, *дуборез*, *резба*, називите за главните алатки *длеишо*, *сџеџе*, *сврзли*, *сруџо:ј*, (*ручна*, *убодна*, *мојторна*) *џила*, *брусилаца*; а како балкански називи се познати следниве: *блања/џлања*, *маљ*, *белеџија*, *џокмак*, *чивија*, работната маса т.н. *доџрамаџиски сџоу*, како и резбаните предмети *икона*, *иконосџас*, *амвон*. Заемки од несловенски европски јазици кои хронолошки го претставуваат најмладиот слој се називите за следниве машини и материјал: *шрафилица*, *шмирџла*, *абрихџер*, *дикџи*, *фреза*.

Веруваме дека нашиот изворен дијалектолошки прилог со етнолошки признак е скроман придонес во делот од професионалната лексика поврзана со копаничарскиот уметнички занает и поттик за забрзано собирање лексички материјал од тематското подрачје занаети.

Литература

- Бояджиев 2002: Тодор Бояджиев, *Българска лексикология*, София: Аноубис.
- Видоески 1998: Божидар Видоески, *Дијалектџиџиџе на македонскиот јазик*, том I, Скопје: МАНУ.
- Видоески 2000: Божидар Видоески, *Прашалник за собирање маџеријал за македонскиот дијалектџен аџлас*, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Груџиџ 1929: Радослав М. Груџиџ, „Дрворез Св. Спаса и Св. Богородице у Скопљу“, *Гласник Скопског Научног Друшџџва*, књига V, Одељење друштвених наука, Скопље: Филозофски факултет, 165–201.
- Дрвошанов 2018: Васил Дрвошанов, „Називите на малата и на големата пила во македонските говори“, *Језик као заџис кулџуре у еџнолошкој и линџвистџичкој анализи на релацији Србија – Македонија*, Београд: САНУ.
- Ђукановиџ 2014: Дубравка Ђукановиџ, „Стари занати као део културне традиције – дрворезбарство“, *Грађа за проучавање споменика културе Војводине XXVII*, Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе, 159–173.
- Иванова 2014: Олга Иванова, *Речник на имиџаџиџа на населениџе месџа во Р Македонија (Б, Г, Е, Ј, Н, Р, Т, Ќ, У, Ф, Х, Џ, Ш)*, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Конески 1952: Блаже Конески, *Грамаџика на македонскиот лиџературен јазик*, Скопје: Детска радост.

- Ќорнаков 2008: Димитар Ќорнаков, *Царски овери, бисери на македонската резба*, Скопје: Матица.
- Ќорнаков 2009: Димитар Ќорнаков, *Којаничарој Димитијар Ситанишев оо Крушево*, Скопје: Матица македонска.
- Ќорнаков 2010: Димитар Ќорнаков, *Македонска резба*, Скопје: Матица македонска.

- Bezljaj 1976 – 2005: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika I–IV*, Ljubljana: SAZU.
- Klaić 2001: Bogoljub Klaić, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Skok 1971–1973: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–III*, Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Snoj 2009: Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana: Modrijan.
- Vujaklija 1980: Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd: Izdavačka radna organizacija „Prosveta“ OOUR „Izdavačka delatnost“.

Dijana Petrovska

THE LEXICON RELATED TO THE WOOD CARVING ART CRAFT

S u m m a r y

At a time when crafts are beginning to look like extinguished candles in the dark, wood carving is constantly flickering like a lonely spark, leaving a cultural and spiritual mark on a centuries-old tradition. The lexicon related to the wood carving art craft reflects the most sacred and brightest moment of Orthodoxy and fits into the general Slavic lexical fund. The semantic-etymological analysis of the names of the tools according to the idiolect of the Tetovo speech compared to the respective names in the Macedonian and Serbian standard language, confirming the identical semantic structure, shows part of the cultural linguistic heritage, entity and autochthony of the population from one territory. The products of Christian spirituality from the creative ideas and skillful hands of the wood carver are illustrated with photographs.

Keywords: wood carving, carving, tools, semantics, etymology, idiolect, Macedonian and Serbian standard language



Длета



Козја нога



Токмаци



Поткопување



Плитка резба



Поткопана резба



Ажурна или скрозирана резба



Длабока резба



НУ Музеј на македонската борба за самостојност, Скопје



Детаљ од царските двери во црквата Св. Георгиј Победоносец во Мала Речица,
Тетово



Детаљ од иконостасот во манастирот Св. Атанасиј во с. Глуво,
Скопска Црна Гора



Детаљ од иконостасот во црквата Св. Атанасиј во с. Сараќино, Тетово



Реплика на Цршовото топче



Розета



Александар III Македонски



Букефал



Земски грб



Св. Кирил и Методиј



Св. Климент Охридски



Св. Јован



Воведение во Храмот
на Пресвета Богородица



Богородица со Исус



Св. Петка



Св. Троица



Св. Јован Крстител



Св. Сава



Св. Димитриј Солунски



Св. Архангел Михаил



Св. Георгиј



Св. Никола



Св. Стефан



Вознесение Христово – Спасовден



Статуетка, Тетовска Менада



Распятие – Исус Христос



Тајната вечера – длабоко поткопана резба

ЛЕКСИКА ЛАУДАТИВНОГ ЗНАЧЕЊА У ИМЕНОВАЊУ ЧОВЕКА У ПИРОТСКОМ ГОВОРУ (ЛИНГВОКУЛТУРОЛОШКИ АСПЕКТ)¹

ДРАГАНА М. РАТКОВИЋ²

Предмет на овој труд представуваат именките и именските синтагми со лаудативно значење со кои во пиротскиот говор се именува и се квалификува човекот. Под лаудативи подразбираме номинациони единици со позитивна експресивна тоналност чие семантичко поле содржи покрај денотативна и конотативна содржина, која ја сочинуваат евалутивни, експресивни и емотивни семи, при што позитивната конотација може да биде: хипокористична, афирмативна или шеговита, додека емотивната нота може да изразува: симпатија, наклоност, почитување или восхит. За единицата со лаудативно значење го употребуваме терминот *лаудатив*, кој, колку што ни е познато, до сега во лингвистиката не е користен, а го воведуваме аналогно на терминот *џејоратив*. Истражувањето е направено на корпус од 248 такви единици, ексцерпирани од два речници на пиротскиот говор: од Новица Живковиќ (1987) и од Драгољуб Златковиќ (2014, 2017). Именките и именските синтагми со лаудативно значење чиј денотат е човекот во трудот се анализирани од лингвокултуролошки аспект. Таквиот пристап има две цели. Едната го подразбира одговорот на прашањето кои сè особини (физички и духовни) во пиротскиот крај се именуваат како позитивни односно на основа на каков систем на вредност пиротскиот јазичен говорник го негува пофалниот, афирмативен однос спрема човекот. Таа постапка овозможува да се реконструираат некои елементи на дијалектната јазична слика на светот во српскиот јазик. Втората цел се однесува на споредба на дадените заклучоци со соодветните заклучоци за системот на вредности: 1) на српскиот јазичен говорник на урбаниот идиом, до кои се дошло со досегашното проучување на лексиката со субјективна оценка во современиот српски јазик и 2) на српскиот јазичен говорник на руралниот идиом, до кои се дошло со лингвокултуролошка анализа на српската дијалектна лексика. Со тоа се осветлуваат сличностите и разликите меѓу српскиот урбан, од една страна, и српскиот рурален јазичен говорник на одреден ареал, од друга страна.

Клучни зборови: лингвокултурологија, лексема, синтагматски израз, лаудативно значење, лаудатив, позитивна оценка, конотација, експресивност

¹ Овај рад финансираше Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-68/2020-14/200174 који је склопљен са Институтот за српски језик САНУ.

² Институт за српски језик САНУ, ratkovic1977@yahoo.com

0. При проучавању експресивне лексике српског језика лингвисти су много више пажње посвећивали јединицама негативног значења. Разлог је несумњиво тај што су оне знатно бројније и тематски разуђеније од јединица позитивне експресивне тоналности.³

Према нашем увиду, за разлику од погрдне номинације (нпр. Јовановић Ј. 2018), у србистици нема обимнијег истраживања афирмативне номинације човека. Дата лексика је разматрана у оквиру ширих истраживања речи субјективне оцене – како на материјалу савременог српског језика тако и на дијалекатском материјалу, а са различитих аспеката: дериватолошког, лексичко-семантичког, семантичко-прагматичког, когнитивног, социолингвистичког, лингвокултуролошког, као и са становишта методике наставе матерњег језика и књижевности.

Са дериватолошког аспекта ова лексика се анализира у синтетичким студијама о творби речи, нпр: Ђуре Даничића (Даничић 1876), Томислава Маретића (Maretić 1963), Стјепана Бабића (Babić 1991), Михаила Стевановића (Стевановић 1970) и Ивана Клајна (Клајн 2002 и Клајн 2003).

С. Ристић (Ристић 2004) феномен експресивности осветљава са структурно-семантичког и когнитивног аспекта, примењујући и теорију језичке личности.

Деминутивним и аугментативним именицама у српском језику Владан Јовановић (Јовановић В. 2010) најпре приступа са струк-

³ Класификујући „емоционално обојене” речи у српском језику на грађи *Речника српскохрватског књижевног и народног језика (Речника САНУ)*, Милорад Дешић (Дешић 1982) разликује три лексичко-семантичке групе, у које убраја следеће речи: 1) пејоративне (погрдне), 2) презриве и подругљиве и 3) ироничне, не наводећи оне са позитивним значењем. У монографији *Експресивна лексика у српском језику* Стана Ристић (Ристић 2004) на више места истиче да је општа карактеристика експресивне лексике знатно већа бројност јединица са негативном конотацијом. Наше истраживање императивних сложеница у српском језику показује да стилски негативно значење (нпр. *врширејка*) има нешто мање од 88% ових речи, неутрално (нпр. *џалиорвце*) око 7%, а позитивно (нпр. *оржикуха*) свега око 5% (Ратковић 2012б: 26). Анализирајући турцизме у савременом српском књижевном језику, Марија Ђинђић закључује да у језику српских писаца, као и у српском језику уопште, преовлађују јединице са негативном експресивношћу, док је јединица са позитивном експресивношћу далеко мање (Ђинђић 2013: 154). Рајна Драгићевић експлицитно каже да „како у народним говорима, тако и у српском књижевном језику, постоји упадљиво више лексема којима се означавају непожељне емоције, особине, радње, појаве од оних којима се исказују пожељне” (Драгићевић 2018: 162).

турног становишта, класификујући их према суфиксима, а затим у творбено-семантичку анализу укључује прагматички метод.

Своје лингвистичко истраживање речи субјективне оцене Драгана Вељковић Станковић (Вељковић Станковић 2011) проширује на методичко истраживање, коме посвећује више пажње. Ауторка најпре представља резултате проучавања свих врста речи које припадају овој категорији (именица, придева, глагола, прилога и заменица субјективне оцене) и разматра теоријска питања везана за евалутивни потенцијал, семантику и прагматичку вредност речи субјективне оцене. У другом, методичком делу истраживања представља већи број функционално-комуникативних модела обраде евалутивних твореница, погодних за реализацију у настави у основној и средњој школи.

Специфичну творбenu категорију српских сложеница чију већину (око 93%) чине речи субјективне оцене, императивне сложенице, аутор овог текста анализира са творбено-семантичког (Ратковић 2012а), лексичко-семантичког и стилистичког аспекта (Ратковић 2012б). Истражујући лексичко-семантичке и стилске одлике датих сложеница, грађу најпре делимо према стилском критеријуму (на речи са негативним, позитивним и неутралним значењем), а у оквиру сваке групе – према појмовном критеријуму (на називе за људе, биљке, животиње, предмете и остале реалије). Тиме утврђујемо на основу којих су особености дате живе и неживе појаве окарактерисане као позитивне или негативне, којим лексичким и граматичким средствима је то постигнуто и који стилски поступци учествују у номинацији, чиме откривамо елементе језичке слике света говорника српског језика. Том приступу придружујемо компаративно-историјски метод, анализирајући дате сложенице у српском, руском и пољском језику у историјском развоју до данас (Ratković 2016).

Традиционалној творбено-семантичкој и лексичко-семантичкој анализи експресивне лексике лингвокултуролошки метод прикључује и Рајна Драгићевић, и то описујући дијалекатску лексичку словенског порекла са значењем људских особина и емоција у *Речнику косовско-мештохиског говора* Глише Елезовића, чиме реконструише елементе система вредности, културе живљења и, уопште, материјалног и духовног стања у коме се налазио српски човек у том ареалу с краја XIX и почетком XX века (Драгићевић 2018: 160–181). Поред обиља лексема пејоративног значења, којима се именују негативне особине људи, ауторка региструје и неко-

лико лексема којима се исказују пожељне особине жена, а у посебну групу издваја еуфемизме (Драгићевић 2018: 165–166).

1. Овај рад је посвећен именицама и именичким синтагмама лаудативног значења којима се у говору пиротског краја именује и квалификује човек. Под њима подразумевамо номинационе јединице позитивне експресивне тоналности чије семантичко поље садржи поред денотативног и конотативни садржај, који чине: евалуативне, експресивне и емотивне семе, при чему позитивна конотација може бити: хипокористична, афирмативна или шаљива, а емотивна нота може исказивати: симпатију, наклоност, поштовање или дивљење.

За јединицу лаудативног значења употребљавамо термин *лаудатив*, који, колико нам је познато, до сада у лингвистици није коришћен, а уводимо га аналогно термину *џејоратив*, позивајући се на значење придева *лаудативан* 'који је у тону хвале, похвалан' (РСАНУ s.v. *лаудативан*), односно именице *лаудација* 'хвалење, похвала, похвални говор' (РСАНУ и Клајн – Шипка 2012 s.v. *лаудација*).⁴

Именице и именичке синтагме лаудативног значења чији је денотат човек анализираћемо са лингвокултуролошког аспекта. Такав приступ има два циља. Један подразумева одговор на питање које се све особине (физичке и духовне) у пиротском крају именују као позитивне, односно на основу каквог система вредности пиротски језички говорник негује похвалан, афирмативан однос према човеку. Тај поступак би нам омогућио да реконструисемо неке елементе дијалекатске језичке слике света у српском језику. Други циљ се односи на поређење датих закључака са одговарајућим закључцима о систему вредности: 1) српског језичког говорника урбаног идиома, до којих се дошло досадашњим проучавањем лексике субјективне оцене у савременом српском језику и 2) српског језичког говорника руралног идиома, до којих се до-

⁴ Д. Вељковић Станковић користи термин „лаудативан” у изразима „лаудативна евалутивна реализација лексема”, „лаудативна семантизација” и „лаудативно значење” (Вељковић Станковић 2011: 49, 52). Притом, под лаудативним значењем подразумева значење блиско хипокористичном: „лаудативно (≈ хип.) значење” (Вељковић Станковић 2011: 193). Оно се односи искључиво на значење аугментатива ('вредно, похвално, пожељно X'), које представља амелиорацију концептом величине (квантитета), па је отуда аксиолошки пандан дегтериоризацији деминутивним обликом (исп. *јуначина*, *новинарчина* : *јуначић*, *новинарчић* и сл, у складу с метафорама ВРЕДНО/ИЗУЗЕТНО ВАЉАНО ЈЕ ВЕЛИКО : БЕЗ-ВРЕДНО/ЛОШЕ ЈЕ МАЛО) (Вељковић Станковић 2011: 153).

шло лингвокултуролошком анализом српске дијалекатске лексике. Тиме бисмо осветлили сличности и разлике између српског урбаног, с једне, и српског руралног језичког говорника у одређеном ареалу, с друге стране.

Грађу смо ексцерпирали из два речника пиротског говора: Новице Живковића (Живковић 1987) и Драгољуба Златковића (Златковић 2014 и Златковић 2017).

2. У досадашњим истраживањима именичких експресива у значењу човека са лексичко-семантичког и когнитивног, односно лингвокултуролошког аспекта уобичајена је подела према денотативним диференцијалним семама (нпр. Ристић 2004: 53–118 и Јовановић Ј. 2018: 232–450). Из методолошких разлога тај критеријум прихватимо и ми, издвајајући тако четири најшире лексичко-семантичке групе лаудатива. То су:

1) лаудативни називи за човека на основу старосног доба (*девојченце, бабџ*);

2) лаудативни називи за човека као припадника друштвеног слоја, носиоца социјалног/материјалног статуса или представника занимања (*газдалија, сека, њрвуљак*);

3) лаудативни називи за човека као носиоца пожељне физичке особине (*лалка, њујурка, мужага, убавенко*);

4) лаудативни називи за човека као носиоца позитивне духовне особине или репрезентанта пожељног понашања (*зборџија, лакоорка, њеџичар, баџа*).

3. Општи закључак лексичко-семантичке и лингвокултуролошке анализе јединица негативне номинације човека на грађи српског урбаног идиома је да се „друштвено непожељним или барем мање прихватљивим сматрају карактеристике и обележја којима појединац на неки начин 'излази' из оквира имплицитних норми, те је предмет погрдне номинације особа која у испољавању одређене духовне или физичке особине превазилази односно не досеже пожељну меру” (Јовановић Ј. 2018: 608)⁵.

⁵ Представа о стандардима и еталонима, према Вероники Телији, јесте заправо антропоцентрична позиција која служи као филтер кроз који се доживљава свет. Улогу еталона (стереотипа) код експресива преузимају квазистереотипи, асоцијативно-сликовите представе повезане са именима одређеног типа, који одсликавају, а не означавају реалитете (исп. Телија 1986: 39–48). Говорећи о концептуалном сегментирању наивне слике света у језику, Јуриј Апресјан тврди да се у сваком природном језику одражава одређени начин доживљавања света заједнички за све носиоце тог језика. У начину промишљања света остварује

Дијалекатска језичка слика света коју репрезентују лаудативи у сфери 'човек' указује на то да пиротска језичка заједница, као и српска језичка заједница уопште, сматра друштвено пожељним и прихватљивим ако појединац, како у физичком изгледу тако и у целокупном понашању, тј. испољавању одређених интелектуалних, моралних и осталих духовних особина, не прелази оквири моралних и друштвених норми и културних образаца, показујући тиме меру. То илуструју:

1) лексеме које у основном, лаудативном значењу упућују на такву особу, а у секундарном, пејоративном, на особу која одступа од мере (нпр: *речлија* м/ж 1. 'особа која са лакоћом каже шта жели'; 2. пеј. 'особа склона вређању', *знауљћа* 1. 'женска особа која много зна и уме'; 2. пеј. 'оговарача, сплеткарош', *мазнуљћа* 1. 'особа која уме речима да ублажи нечију бригу'; 2. пеј. 'улизица');

2) лексеме које реферишу на особу која не одступа од мере, а значење тих лексема може бити неутрално или лаудативно. Њима опонирају пејоративни називи за особу која меру не досеже или је прелази. Тако се нпр. неутрално именује жена која има деце (*челјагница*), а лаудативно: особа умерено склона телесним и др. уживањима (*мезејлија* 'онај који дуго и са уживањем мезети уз ракију', *мераклија* 'особа од укуса која воли да ужива у нечему / храна, љубав, рад, посед, стока, разговор/'), жена са неким позитивним особинама које се традиционално приписују мушкарцима, као што су нпр. физичка снага и доминација (*женџ* 1. 'врло лепа, снажна и пожељна млада жена', 2. 'жена која се намеће /умом, промишљеношћу, практичношћу, заповедањем/'), *бабџ* 'здрава, јака и привлачна баба'), те мушкарац који се одликује лепотом лица, особином релевантном за пријатан физички изглед жена (*ћоџоз*, *убавенко*). Насупрот њима, погрдно се именују како нероткиња (*јаловица*, *неродуља*, *ишијирка*, *ишијирица*) тако и жена која често рађа (*бебейана*, *бебейарка*), затим прождрљива и халапљива особа (*изедица*, *лакмаш*, *ненаједица*, *орчна*) и, уопште, неумерена особа – у раду, посети, јелу, пићу, љубави, игри, свађи, тучи (*најилаја*), као и мушкобањаста жена (*мужага* / *мушка јана*/

се колективна философија специфична за сваки језик. Она се назива наивном зато што се слика света сачувана у језику разликује од научне слике света (Апресјан 1995: 629–630). Олга Крилова напомиње да је еталон према коме се неки предмет или особа оцењује обично јединствен, универзалан, док одступања од норми има много и она су разноврсна, услед чега је негативни део аксиолошке скале знатно дужи од позитивног (Крылова 2009: 33).

мушкајана / мушкарана / мушарица / мушкароса / сомужљак / џиџиџиесџа жена, мусџаклија 'жена која има науснице', *мушкарчина / мушкобана / мушкокоз* 'мушкобањаста женска особа која не ради женске послове') и женствен мушкарац (*жена* 'слаб мушкарац женственог гласа и понашања', *женка* 'мушкарац са неким особинама жене').

Граница између неутралне и пејоративне номинације много је оштрија него између неутралне и лаудативне номинације, због чега су нпр. приликом ексцерпције грађе пејоративи прилично уочљивији од лаудатива. Сматрамо да је разлог томе што стандард, еталон у односу на који се дата особина сматра различитом – како у негативном тако и у позитивном смислу – има ознаку позитивног⁶, због чега се особе на које реферишу лаудативи разликују од особа на које реферишу неутралне јединице у томе што се особености „маркираних” особа испољавају интензивније него исте особености код „обичних” људи, и то у мери која је толика да не прелази домен „дозвољеног”. Тако се у пиротском говору лаудативно именују:

1) особе које задовољавају високе стандарде друштва, идеале дате заједнице, а они се односе на: здравље и пријатну спољашњост, образовни и материјални статус, интелигенцију, вредноћу, професионалне вештине, морал, одлучност, племенитост итд. (нпр: *делија* м/ж 1. 'јунак; одрасла особа у пуној снази'; 2. 'племенита и одлучна особа', *ћоџоз* 'леп мушкарац', *црвенђула* 'лепа жена'; *чаршилија* 'угледан трговац или занатлија из чаршије', *мека душа* 'добродушна особа', *йеџичар* 'одличан ученик, одликаш');

2) особе које се сматрају истакнутим, значајним са становишта друштвених односа, односно особе које се поимају као „своје” (нпр: *џолуб/убавенко* 'име од миља које невеста даје млађем деверу'; *киџица* 'име од миља које невеста даје једној од заова', *џолубица / ћиџица* 'име од миља које невеста даје млађој заови', *баја / баџа* 'старији брат', *сеја* 'сестра');

⁶ Према О. Криловој, стереотип у односу на који оцењујемо одређени појам не налази се на средини вредносне скале, како би било логично и очекивано, него у њеном позитивном делу (исп. Крылова 2009: 32). Тај став заступа и Ј. Јовановић, наводећи синтагме у српском језику: *човек осредњих сџособносџи, осредња йлаџа, осредњи йсац* итд, које имају негативну конотацију (исп. Јовановић Ј. 2018: 104).

3) младе особе (нпр: *девојче* 'млада девојка', *момче/мумче* 'момак') и мала и/или слаба бића (нпр. *йеленче* 'беба у пеленама; мало дете'; *дејико* 'деда').⁷

3.1. Лингвокултуролошком анализом лаудативних назива за човека на основу животног доба долазимо до сазнања да пиротску, као и српску културно-језичку заједницу урбаног типа уопште, карактерише симпатија према млађим, односно аверзија према старијим особама, те колективна оцена старости као нечег непожељног, негативног (исп. Јовановић Ј. 2018: 614–615). То потврђује чињеница да од 70 именица и именичких синтагми лаудативног значења, колико припада тематском пољу 'старосно доба' (што износи 28,34% укупног броја лаудатива), свега њих 4 реферишу на старију особу. Такво стање у лексичком систему и језичкој слици света свакако је одређено психолошким фактором, а то је асоцијативно повезивање младости са лепотом, здрављем, виталношћу, физичком привлачношћу, радном и сексуалном спо-

⁷ Разматрајући значење деминутива и аугментатива у творби именица субјективне оцене, Д. Вељковић Станковић истиче да се субјективна оцена код деминутивних и аугментативних именица остварује тек као „другостепена функција, и то посредством квантификативне афиксалне модификације” (Вељковић Станковић 2011: 126). На сличан начин њихово значење интерпретира В. Јовановић: „Недосежност или премашеност апроксимативне вредности квантитета у домену објективне оцене примарна је функција деминутива и аугментатива, док се субјективна оцена код њих реализује у секундарној функцији. На другој страни, код хипокористика и пејоратива субјективна оцена се реализује као примарно значење мотивисано субјективним, емотивним ставом говорника према именованом појму” (Јовановић В. 2010: 30).

Као и именице са погрдним значењем, и именице са лаудативним значењем се творе на два начина: афиксалном и семантичком творбом. Најчешћи тип афиксалне творбе је извођење деминутивним суфиксима. Број деминутива са лаудативним значењем је упадљиво већи од броја аугментатива са одговарајућим значењем. Насупрот бројним деминутивима бележимо свега три аугментатива, од којих се два односе на високог, снажног мушкарца (*муџаџа*, *муџеџаџа*), а један на доброг пријатеља (*пријатељџиџина*). Овај податак кореспондира закључку Д. Вељковић Станковић изведеном на основу анализе именица субјективне оцене у савременом српском језику – да се аугментативи одликују уједначенијом семантизацијом од деминутива и упадљивом превагом негативне емотивне нијансе (Вељковић Станковић 2011: 65). Атракција аугментативних облика и пејоративних значења знатно је већа од атракције деминутивних облика са хипокористичном семантиком, што значи да концепт величине нема једнак учинак код сапостављених емотивних домена, већ је – управо због друкчијих последица запремљености визуелног поља – јаче изражен на полу велико (исп. велико је моћно/снажно → велико је опасно → велико је лоше) (исп. Вељковић Станковић 2011: 69).

собношћу и другим биолошким и социолошким пратиоцима овог животног доба, као што је улазак у брак и заснивање породице. То потврђују и дефиниције одговарајућих назива за младу особу.

Позитивно се именују:

1) млада жена или девојка:

ваклушана '(лепа) девојка са црним обрвама', *вилдисџа девојка* 'висока, витка и лепа девојка', *девојче* 'млада девојка', *жоребица* 'снажна, лепа и пожељна млада жена', *женче* 'млада и пожељна жена', *женџ* 'врло лепа, снажна и пожељна млада жена', *свончарица/звончарица* 'најлепша девојка или млада жена у селу', *лалка* 'лепа и млада женска особа', *млаи-ка* 'млада жена', *невесџа* шаљ. 'млада жена', *невесџџ* шаљ. рет. 'снажна и лепа невеста; снажна и пожељна млада жена', *џуџурка* 'лепа и млада девојка', *џуџурченце / џуџурчица* 'дем. и хип. од пупурка', *снашка* хип. 2. 'млађа жена', *чуџе* 'млада девојка';

2) млад мушкарац:

вилдан бојлија 'млад, висок и леп момак', *војно* прип. 'млад мушкарац', *момче* 'момак', *сиров муж* 'млад и јак мушкарац', *убавенко* 'леп и млад мушкарац';

3) млада или млађа особа уопште:

делија м/ж 'одрасла особа у пуној снази', *ђидија* м/ж/с 'млада, снажна и лепа особа', *ђидиче* 'дем. и хип. од џидија', *младичка / младуна / младунка* 'млада особа', *џиле / џиленце* 'драга млађа особа';

4) дете; мало дете; инфант:

лале 'драго дете', *ласџавче* 'дете', *чавче* 'нејако, а радознано дете', *маља* 'мало дете', *човеченце* 'мало и лепо дете', *џиленце / џиленце* 'беба у пеленама; мало дете', *лаленце* 'беба; драго детенце', *човечек* 'беба; мало дете'; *бебе* 'беба', *малаче / малецко/малечко / маленко / маненко / манечко / мањџко* 'беба', *сисавче/сисалче* 'дете које се још храни мајчиним млеком';

5) мушко дете; адолесцент:

џеливанче '(вољено) мушко дете', *џаџорка* 'мало мушко дете', *маљџан / маљурко / маљурчак* шаљ. 'дечак, несташко', *џеливан* 'несташко', *џемил* 'несташко; живахно мушко дете склоно задиркивању и прављењу штете'; *мужле / мужленце*

’одрастао мушкарац, мужић’, *мужьк* ’ојачали дечак, момчић’, *сѣрижљак* ’дечак; младић’, *момчурљак* ’одрастао дечак, млад момак’, *шиѣарьц* шаљ. ’млади момак’;

6) женско дете; женски инфант; тинејџерка:

девојче ’девојчица’, *девојченце* ’дем. и хип. од девојче, мала девојчица’; *ѣрличѣца* ’женска беба (када гугуче)’, *ѣечурчиѣца* ’женска беба; девојчица’; *цвѣѣуљѣна* ’девојчица која се развија и израста у лепу девојку’;

7) старија жена:

бабенце ’(драга) баба’, *бабьц* ’здрава, јака и привлачна баба’;

8) старији мушкарац:

деѣко ’хип. и вок. од деда’, *сѣарчак/сѣарчек* ’дем. и хип. од старац, живахан и добар старац нискога раста’.⁸

Поимање младости као нечега што подразумева физичку снагу и попу моћ сведоче називи за младог мушкарца *вилдан-бојлија*, *војно* и *сиров муж*, где именица *вилдан* значи ’младица, садница, изданак’ (РСАНУ s.v. *вилдан*, *видан*), а придев *сиров* ’који је лоше ушкопљен па може да оплођује’. Такав мушкарац се појмовно доводи у везу са особом способном за ратовање, војником, као и родном биљком, односно репродуктивно способним мужјаком. С друге стране, употреба именица *женьц* и *невѣстѣц*, које су настале извођењем помоћу суфикса мушког рода *-ьц*, сугерише да пиротска културно-језичка заједница негује афирмативан однос не само према физички снажном мушкарцу него и према таквој жени, што се може објаснити двама разлозима. Један је традиционални доживљај физички развијеније, крупније жене као физички привлачније. Такав доживљај одражен је и у једином лаудативу којим се именује старија женска особа, а то је жена која је очувала здравље и снагу, тиме и привлачност. Други разлог је, несумњиво, патријархални стереотип улоге жене у друштву, која се првенствено односи на рађање и обављање физичких послова,

⁸ Д. Златковић у дефиницијама често напомиње да се дата именица јавља у вокативу. Тим методолошким поступком експлицира тврдњу Д. Вељковић Станковић да су хипокористици „особито чести у обраћању (у облику вокатива) блиским, драгим, симпатичним особама или онима чија се наклоност и поверење тек желе придобити, чиме се саговорнику експлицитно ставља до знања став, осећање или намера говорног лица” (Вељковић Станковић 2011: 66). Тај прагматички садржај је нарочито својствен називима за сроднике и лица из шире друштвене заједнице (в. т. 3.2).

због чега се жена са том физичком карактеристиком сматра друштвено пожељном. Такав стереотип потврђује и употреба зоонима *ждробица* за младу жену, што је својствено српском говорнику уопште (исп. Новокмет 2020: 181).

Бројни деминутиви са хипокористичним значењем, у које спадају и називи за старијег мушкарца (*дејџко*, *сџарчак/сџарчек*), сведоче да се у овом крају гледа са осећањем наклоности, покровитељства, симпатије на слаба људска бића – како на децу тако и на старије људе. Неговање таквих осећања, посебно према деци, потврђује чињеница да нешто мање од половине лаудативних назива за младе људе чине називи за дете (њих 34), и то у разним периодима његовог развоја – од инфантног до тинејџерског и адолесцентног периода. Назив за мало мушко дете *цаџорка*, који примарно означава врсту мале лоптасте бундеве (Живковић 1987 s.v. *цаџурка*), односно малу украсну тикву (Златковић 2014 s.v. *цаџорка*), одраз је поимања детета као плода повртарске биљке који је 'мали', 'укусан' и 'леп'. На сличан начин се концептуализује и женско ДЕТЕ (БЕБА и ДЕВОЛЧИЦА), и то употребом деминутива са хипокористичним значењем *џечурчица*, за који налазимо потврде у примеру из Чиниглаваца и Војнеговца Бабина печурчица, она че баби воду да доноси, као и у примерима из самог Пирота Печурчица, чучурчица и Убаво бабино. Бабина печурчица – чучурица, бабино злато (Златковић 2014 и Златковић 2017 s.v. *џечурчица*), у којима је именица *чучурчица* шаљиво начињена према глаголу *чучуриџи се* 'подизати се, усправљати се (о мушком полном органу)' (Златковић 2014 s.v. *чучури се*). Притом, усправан положај има позитивну конотацију не само на физичком плану, означавајући и здравље, него и у духовном смислу, пошто се асоцијативно повезује са поносом, достојанством.⁹ Код ових примера као релевантно се намеће питање симболике клобука, који означава горњи, полулоптасти, спороносни део печурке, гљиве (РСАНУ s.v. *клџбџк²* и *клџбџк* (*клџбџк*)). Да ли он има симболику шешира или капе? Пошто су примери из оба социјална ареала (један из руралног, друга

⁹ Ове особине илуструју заједничку концептосферу ЛЕПОТЕ, ЗДРАВЉА И СНАГЕ, што запажа и Д. Вељковић Станковић када говори о фигуративним значењима фитолексема у српском језику: „Универзално кодирана тежња према вертикалном ставу кореспондира с људским концептом виталности и социјалне хијерахије (уп. ДОБРО / МОЋ / ЗДРАВЉЕ ЈЕ ГОРЕ). Отуда се и биљке уопште, а посебно оне које се издвајају висином, усправним растом, виталношћу и дуговечношћу доживљавају као крепка и снажна бића” (Вељковић Станковић 2018: 195–196).

два из урбаног), сматрамо оправданим оба тумачења. У значењу шешира овим метафоричним називом за девојчицу наглашени су естетски и етички параметри концептуализације ЖЕНЕ 'лепота' и 'отменост', што је иманентно стереотипној оцени жене у српској језичкој слици света.¹⁰ У значењу другог одевног предмета клобук пак има значење невестинске капе, односно невестинског венца,¹¹ па је избор печурке као „изворног домена” у метафоричном називу младе и мале женске особе у пиротском говору мотивисан и жељом за њеном иницијацијом, што је несумњиво детерминисано и еротском симболиком коју ова биљка има у словенском свету (СД 1995–2012 s.v. *џрибы*).

Превага лаудатива који реферишу на дечака, укључујући и адолесцента (13), у односу на оне који реферишу на девојчицу (4), као и благодан однос према несташлуку само када су у питању мушка деца, илуструје патријархалну гендерну диференцијацију полова, са повлашћеним статусом мушког детета.

3.2. Лаудативи чији је денотат човек као друштвено биће – представник социјалног/материјалног статуса, носилац неког занимања или репрезентант одређеног занимања на друштвеној лествици – представљају другу по бројности тематску скупину, коју чине 94 јединице (37,9%). Класификовали смо их с обзиром на типове мотивације за лаудативну номинацију човека, издвојивши тако четири групе назива, којима се именују следеће особе:

1) онај који има велико имање или новац, богаташ; власник, сопственик, газда:

џаздалија 'газда, имућан човек, велики сточар', *џаздаш* / *џолемџ* 'богаташ', *џолемаш* 'богат и моћан човек';

¹⁰ Истраживањем аугментације и деминуције у савременом српском језику В. Јовановић долази до закључка који су параметри релевантни за концепт мушкарца и жене. За мушкарца су то физички и психички: 'велики', 'снажан', 'јак' односно 'храбар', 'одважан', 'издржљив', док су за жену релевантни естетски и етички параметри: 'лепота', 'нежност' и 'чедност' (Јовановић В. 2010: 114).

¹¹ У раду *Из обичајене младине капе у Србији* Никола Зега (Зега 1926: 68–75) наводи неколико врста капа које су носиле младе (*смиљевац*, од којих су постали: *џарџош*, *роџа*, *оврљина* – *ашањка*, *конђе* и др.) (Зега 1926: 69). О венцу на глави приликом венчања као обавезном делу свадбеног ритуала код хришћана, а који је наслеђен из античког периода, говори и Ана Фотић (Фотић 2017: 186), истичући да је од венчаног венца настала невестина свечана капа – *венац* (*смиљевац*, *џерјаница*, *конџа*, *џеџа*), уз додавање накита (Фотић 2017: 188).

2) представник друштвеног сталежа, носилац одређеног статуса и репрезентант материјалног статуса:

- представник власти; угледна личност:

џлава 'представник; моћник', *џолема џлава* 'важна личност', *џолемџ* 'представник власти, моћник; угледна личност', *еснав-човек* 'цењен и угледан грађанин', *еснавлија* 'угледан грађанин';

3) представник занимања; вршилац неке друштвене радње:

овча мајћа 'одличан овчар коме и туђе овце радо прилазе', *овчарко* 'овчар', *џрвуљак* / *џрвораише* / *џрвуџљак* шаљ. 'првак, ученик првог разреда основне школе', *џредачка* 'женска особа која лепо и брзо преде', *чаришилија* 'угледан трговац или занатлија из чаршије'; *оуоуле* 'невеста у обреду додолица, главна додолица', *џејеруџа* / *џијеруџа* / *џрејеруџа* 'главна додола у групи при извођењу додолских обичаја'¹²;

4) чланови уже и шире породице:

- мајка и свекрва:

мале само у вокативу 'хип. од мајка', *мама* 'мајка', *мамка* 'хип. од мама', *нана* 1. 'мајка'; 2. 'свекрва', *нанчица* 'хип. од нана (мајка)', *нанка* 'хип. од нана (1)';

- баба и деда:

бабица / *бајка* / *бајче* / *бајчица* 'дем. и хип. од баба'; *нана* / *нанка* / *нанчица* 'бака', *дејко* 'хип. од деда';

- син и кћерка:

синьк 'дем. и хип. од син', *черчица* 'дем. и хип. од черка';

- брат и сестра:

браља рет. и најчешће у вокативу 'брат', *брајле* 'дем. и хип. од брат', *брајџк* 'хип. од брат', *баја* / *баја* 'нешто старији брат или блиски рођак', *бајко* 'хип. од бата', *браца* / *нанка* 'старији брат'; *сеја* 'сестра', *кака* арх. рет. 'старија сестра',

¹² За учесницу у додолском обреду у пиротском говору постоје и називи *додолица* и *оуоулејка/оуоулејћа*. Сматрамо да именица *оуоуле* има експресивну тоналност. Позитивно аксиолошко-емотивно значење уноси суфикс *-е*, помоћу кога је дата лексема изведена, означавајући додолу која у обреду има примарну улогу, због чега се према њој негује осећање симпатије. Именице *џејеруџа*, *џијеруџа* и *џрејеруџа*, чије је примарна семантичка реализација 'лептир *Lepidoptera* (углавном дневни, понегде и ноћни)', значење које реферише на главну додолу развиле су метафоризацијом.

сесѝрица 'дем. и хип. од сестра', *сека* 'старија сестра';

- унук и унука:

унученце 'дем. и хип. од унуче', *унучица* 'дем. и хип. од унука',
унучка 'дем. и хип. од унука';

- брачни друг:

залчак 'брачни друг', *војно* 1. прип. 'младожења'; 2. песн. 'муж', *дилбер* шаљ. 'супруг', *домаћин* 'супруг', *либе* песн. 'љуба'; *домаћица* 'супруга', *женица* / *женичка* 'дем. и хип. од жена, супруга', *љубе* рет. песн. 'супруга, љуба', *млаѝка* 'дем. од млада, невеста', *невесѝа* шаљ. 'супруга', *неја* / *нејћа* / *невесѝица* 'дем. и хип. од невеста, млада', *невесѝѝц* рет. шаљ. 'снажна и лепа невеста';

- чланови шире фамилије:

дада / *дода* 'старија сестра, снаха, заова, јетрва', *даѝка* / *доѝка* 'хип. од дада / дода';

снашка 1. 'снаха';

ѝолуб / *убавенко* 'име од миља које невеста даје млађем деверу',
ѝолуѝче 'име од миља које невеста даје најмлађем деверу';

ѝисарка / *сека* / *сесѝрица* 'име од миља које невеста даје једној од заова', *сеја* 'старија заова или старија снаха', *ѝолемѝица* 'реч којом млађа снаха ословљава старију снаху, јетрву или заову',
јабалка / *јабалчица* 'име од миља за млађу заову', *ѝолубица* / *ѝиѝиѝица* 'име од миља које невеста даје млађој заови', *луѝка* 'име од миља које невеста даје најмлађој заови';

мама 'најстарија стрина у породичној задрузи', *нанка* 'друга стрина по старости', *сѝара* *мама* / *нана* / *мајћа* 'жена најстаријег стрица', *сѝиринка* хип. '(млађа) стрина';

баја / *баѝа* 'зет; девер; шурак', *браца* 'девер', *шура* 'женин брат, шурак', *бајћа* / *баћа* 'стриц, брат, девер и сл.', *чичко* 'хип. од чича, стрицо'; *ѝеѝе* само у вокативу 'тетка', *ѝеѝиѝица* 'дем. и хип. од тетка', *ѝријанка*, *ѝријашка* 'прија (по женидби или удадби)'; *роѝица* '(драги) рођак';

5) чланови шире друштвене заједнице:

баја / *баѝа* / *бајћа* / *баћа* 'старији мушакарац', *ѝембе-баѝи* прип. вок. 'лепи господине'¹³; *дода* 'старија женска особа',
доѝка 'хип. од дода', *сѝирина* 'свака старија жена изван рода';

¹³ Пример је из Пирота и гласи: У причуту му каже пембе-баѝи, уважава га.

Са становишта материјалног статуса, лаудативни називи за богата лица сведоче да пиротско, као и српско друштво уопште, богатство и висок материјални статус вреднује позитивно.¹⁴

Са аспекта вредновања жене пак, ни у пиротском крају, као ни у урбаном српском друштву, социолошки параметри попут занимања и друштвеног положаја нису од пресудног значаја у српској језичкој слици стварности, јер одговарајуће називе имају само мушка лица (Јовановић Ј. 2018: 615).

Лаудативи који се тичу занимања указују да се као успешне оцењују особе које се баве уобичајеним пословима у пиротском крају: пољопривредним и сточарским (овчарским) послом, предењем и ткањем.¹⁵ Позитивна оцена може бити мотивисана лаудативним односом према деци која иду у школу, посебно оној која полазе у школу (нпр: *џрвуљак* / *џрвораише* / *џрвуџљак*), или пак лаудативним називом може сугерисати симпатију према конкретном појединцу као представнику одређеног посла, при чему се наглашава да га добро, посвећено обавља (*овча мајћа*, *џредачка*, *чаршилија*) или је главни у том послу (*дудуле*). У социјалној хијерархији угледним грађанином сматра се онај који стиче новац трговином и занатством (*еснав-човек*, *еснавлија*, *чаршилија*), а угледним сеоским човеком – онај који има много стоке (*џаздалија*), што говори који су послови прибављали мушкарцима друштвени статус.

Мозаик дијалекатске језичке слике друштвених односа у пиротском крају сведочи да се вреднује женска особа која је управо ушла у брак (*млајка*, *невесџица*), а неговање форме учтивости

¹⁴ На основу постојања пејоративних јединица типа: *банкроџуша*, *безбанкић*, *бескајчина*, *џолаћ*, *џуланфер*, као и *кешован*, *ловашор* итд, Ј. Јовановић закључује да српско друштво сматра непожељним упадљиво сиромаштво и низак материјални статус, али да, исто тако, као непожељну појаву доживљава и прекомерно богатство, односно тежњу ка припадности високим сталежима, јер се обе појаве сматрају одступањем од мере (исп. Јовановић Ј. 2018: 619). Сматрамо да је то обележје и пиротске дијалекатске језичке слике света, што потврђују пејоративи типа: *џоладија* 'сиротиња' и *заламач* 'особа безобзирна у ширењу поседа и стицању богатства'.

¹⁵ У монографији посвећеној Великом Јовановцу, селу у горњем Понишављу које је од Пирота удаљено око осам километара, Божидар Ј. Здравковић каже да се становништво бави ратарством, повртарством, воћарством, виноградарством, узгајањем индустријског биља, сточарством (и то нарочито узгајањем оваца, свиња, коза и живине), занатством и печалбарством (Здравковић 1976: 35–52). Иако не наводи ткачки посао, општепозната је чињеница да се пиротски крај истиче нарочито квалитетном израдом ћилима.

при обраћању (*џембе-баши*) доказ је пристojности дате језичке заједнице.

Неговање и очување бројних лаудатива за сроднике и чланове шире породичне заједнице, међу њима оних које упућују млађи старијима (брату, сестри, снахи, заови, јетрви) и које упућује снаха у кући (заови, јетрви, деверу), а који указују на некадашњу сложеност релација у породици и широј заједници (Карановић 2019: 20), говори о поштовању породице и неговању традиционалног, патријархалног морала.¹⁶

Изразак из оквира овог морала тиче се стереотипизације полова. Она се огледа у неким називима за брачног друга који указују на слободније исказивање сексуалности у брачним односима. Код именице *залчак*, чије је примарно значење '(мали) залогоај; (већа) мрвица хране (хлеба, сира, меса)' (Златковић 2014 s.v. *залчак*), метафоричка асоцијација је заснована на концептуализацији СЕКСА КАО КОНЗУМАЦИЈЕ, ЖУДЊЕ/ПОЖУДЕ КАО ГЛАДИ (Lakoff et al. 1991: 162), односно ОБЈЕКТА ЖУДЊЕ КАО ХРАНЕ (Lakoff 1987: 409–410). То важи и за српску језичку слику света, што се очитује у жаргонском именовању жене *бомбоном*, *колачићем*, *мињончићем*, уопште *џарчејом*, *комадом* који се може пробати и конзумирати, где сема квантитета, придружена основи са значењем 'укусно', 'пожељно за конзумирање' утиче на промоцију квалитета (Вељковић Станковић 2018: 240). Док се у српском жаргону називима који примарно означавају храну именује жена као сексуални објекат, и то на погрдан начин (Јовановић Ј. 2018: 48), у пиротском говору се тако може именовати и мушкарац, али на позитиван, шалјив начин, што илуструје пример из Паклештице: Он ми је први залчак, њег че си волим (Златковић 2014 s.v. *залчак*). Ипак, таква употреба ове именице је заснована на чињеници да је реч о брачном другу, дакле партнеру у друштвено прихваћеној вези, па се изношење позитивног става према супругу поима и као израз љубави према њему. Такву представу потврђује и именица *дилбер*, са примером из Раснице Ене га мој дилбер, за туја слику сам се оженила (Златковић 2014 s.v. *дилбер*), што говори да се позитивно вреднује вољени мушкарац, који метонимијски означава супруга.

3.3. Лаудативни називи за човека мотивисани његовом физичком (спољашњом) карактеристиком по бројности чине четврту групу, са 46 јединица (18,54%), разврстаних у пет група.

¹⁶ Према Б. Здравковићу, породичне задруге у Великом Јовановцу су постојале негде до 1870. године (Здравковић 1976: 30).

Пошто се сфера 'младост' преклапа са сферама 'лепота' и 'физичка снага' (в. т. 3.1), нешто мање од пола броја јединица из ове групе (њих 21) припада и групи назива за особе одређеног старосног доба.

Лаудативно се именују:

1) лепа особа; особа са лепим делом тела:

вилдисџа девојка 'висока, витка и лепа девојка', *ждребица* 'снажна, лепа и пожељна млада жена', *жениц* 'врло лепа, снажна и пожељна млада жена', *свончарица/звончарица* 'најлепша девојка или млада жена у селу', *златка* 2. 'лепо и мило женско чељаде'; 3. 'драгана; лепотица', *златица* 'дем. и хип. од златка (2)', *лалка* 'лепа и млада женска особа', *невесџ* рет. шаљ. 'снажна и лепа невеста; снажна и пожељна млада жена', *џурка* 'лепа и млада девојка', *џурченце/џурчица* 'дем. и хип. од пупурка', *цветуља* 'девојчица која се развија и израста у лепу девојку', *вилдан бојлија* 'млад, висок и леп момак', *џидија* м/ж/с 'млада, снажна и лепа особа', *џидиче* 'дем. и хип. од џидија', *џоз* 'леп човек', *убавенко* 'леп човек, лепотан'; *џаља* шаљ. 'црнпураст мушкарац', *муџаклија* 'мушкарац са лепим брковима', *џлавиш* 'леп мушкарац светлијег тена и плаве косе', *црвенко / црвенико* 'румен и леп мушкарац', *ваклушана* '(лепа) девојка са црним обрвама', *црнка* 'лепа жена црне пути или јако црне косе';

2) физички развијена особа:

бајћа / баћа 'јак човек, људина', *бојлија* 'висок, стасит човек', *вилдан бојлија* 'млад, висок и леп момак', *делија* м/ж 'јунак; одрасла особа у пуној снази', *џидија* м/ж/с 1. 'веома крупна и снажна особа'; 2. 'млада, снажна и лепа особа', *џидиче* 'дем. и хип. од џидија (2)'; *роџалија / муџаџа / муџеџаџа* аугм. 'велик и снажан мушкарац',¹⁷ *муџџ* 'дем. од муж, снажан

¹⁷ Д. Златковић наводи дате именице без квалификатора „пеј.". Примери који илуструју њихово значење не указују на негативну номинацију: Он беше рота-лија, голем и јак човек, па смо га звали Рота (Сопот, Пирот); Деда беше муџага голема (Војнеговац); Мужетаје ко врлине големи (Завидинце код Бабушнице). Пејоративно значење уочљиво је код именица *муџеџерина* 'велик и снажан мушкарац' и *рмбалија/рмџалија* 'висок и снажан човек, грмаљ': Голема муџетерина, дористрашна; земља се тресе када пројде (Трњана, Држина); Рмбалија је који је дебел и грозан, ама голем и јак, и може све да подигне, понесе и уработи (Пирот); Деда му беше рмпалија, човечина дористрашна (Градиште, Пирот). То несумњиво потврђује амбивалентан однос према изузетно разви-

мушкарац', *сиров муж* 'млад и јак мушкарац', *склада* 'стасит и висок мушкарац, лепе спољашности'; *бојлика* 'висока, стасита жена', *жоребица* 'снажна, лепа и пожељна млада жена', *женџ* 'врло лепа, снажна и пожељна млада жена', *невесџ* рет. шаљ. 'снажна и лепа невеста; снажна и пожељна млада жена';

3) темпераментна, живахна особа:

вириветар 'врло живахан, вредан', *вриџуна* / *вриџунка* / *вриџало* / *вриџна* 'окретна и вредна жена';

4) жена са јаким либидом:

џоречка жена 'ватрена жена';

5) пожељна жена:

џрусна, *женче* 'млада и пожељна жена', *женџ* 'врло лепа, снажна и пожељна млада жена', *невесџ* 'снажна и пожељна млада жена';

6) *човечек* 'дем. и хип. од човек, мушкарац ситнијег раста', *ситарчак/ситарчек* 'дем. и хип. од старац, живахан и добар старац нискога раста'.

Лепе особе у пиротском крају се именују на основу општег утиска (нпр. *џоџоз*, *убавенко*) или на основу неке конкретне особине, као што је нпр. боја косе и/или лица (*џаља*, *џлавуш*, *џрнка*; *џрвенџула* и *џрвенко* / *џрвенишко*), код мушкараца лепи бркови (*му-ситаклија*), а код жене танак струк (*ситруклија*) и наглашене обрве (*ваклушана*). Притом, позитивно именоване на основу црвене боје лица мотивисано је традиционалним доживљајем румене особе као здраве.

Метафорични називи за лепу жену *свончарица/звончарица*, *жоребица*, *џуџурка* / *џуџурченце* / *џуџурчица* и *џрвенџула*, чија су примарна значења 'најлепша овца, ређе коза, која носи звоно или клепетушу и предводи стадо', 'млада кобила' односно 'пупољак' и 'ружа', пружају још три потврде да се жена доводи у везу са

јеном и снажном мушкарацу. Такав однос одражен је нпр. и у употреби именица *бојлија* 'насилник; онај који се радо туче' и *вилдан бојлија* 'млад, висок и леп момак' (Златковић 2017 s.v. *бојлија*, *вилдан бојлија*). У Речнику САНУ налазимо следећа значења именице *бојлија*: м и ж (тур. *boylu*) покр. 1. 'стасита особа' (са потврдом из народне песме која садржи синтагму *вилдан бојлија*); 2. (у придевској служби) 'стасит, високог раста' (са потврдом из збирке речи из Пирота и Призрена) (РСАНУ s.v. *бојлија*!).

биљком и животињом,¹⁸ а афирмативан однос према жени са јаким либидом – да се позитивно доживљава сексуално моћна жена.

Доживљај крупне и снажне жене као физички пожељне оличен је у именицама *жоребица* и *орусна*, од којих друга примарно означава дебелу жену са добро развијеном задњицом, што се негативно вреднује (Златковић 2014 s.v. *орусна*).¹⁹ Лаудативно значење, које је секундарно развила ова именица, сугерише да и пиротски језички говорник, као и српски уопште, задњицу сматра пожељним стереотипом женствености (Ристић 2004: 91). Исто тако, и пиротски језички говорник крупну грађу и снагу ждребице доводи у везу са „физичким здрављем, једрошћу и енергијом, чиме се конституише и позитивна колективна експресија према тим животињама” (исп. Новокмет 2020: 183).

Физичка снага се сматра позитивном особином код особа оба пола, између осталих и код жене (*жоребица*, *женџ*, *невесџџ*). Ипак, она се као таква перципира првенствено код мушкарца, што показује превага лаудативних назива за одговарајућу мушку особу (*бајћа* / *баћа*, *бојлија*, *делија*, *ђидија*, *муџаџа*, *муџеџаџа*, *муџџ*, *сиров муџ*). Употреба именица *склада*, чије је основно значење ’право и високо дрво’, *вилдан-бојлија*²⁰, *бојлија*, *бојлика* и *сџруклија* потврђује да су за пријатну спољашњост и код жене и код мушкарца релевантни стас, танак струк и висок раст, док су хипокористични називи за мушкарца ниског раста одраз симпатије говорне заједнице према малим, неразвијеним бићима.

На основу наведених података, долазимо до приближно истог закључка до кога су Ј. Јовановић и В. Јовановић дошли анализом пејоратива, односно деминутива и аугментатива у српском језику. Наиме, када је реч о вредновању мушкарца и жене на основу физичког. изгледа да „српска друштвено-језичка заједница изрази-

¹⁸ Исп. и израз *вилдисџа девојка*, у коме се жена доводи у везу са биљком. Златковићев речник, одакле је ексцерпиран овај израз, не бележи дати придев (као ни Речник САНУ), али у *Речнику џовора Луџнице* (Ћирић 2018) налазимо *вилдес*, *-џа*, *-џо* ’витак, танак’.

¹⁹ Н. Живковић наводи овај назив само у пејоративном значењу: „дебела и незграпна, а немарна и аљкава жена” (Живковић 1987 s.v. *орусна*). И у косовско-метохијском говору *орусла* означава крупну, једру, а незграпну жену или девојку (исп. Драгићевић 2018: 164).

²⁰ У Речнику САНУ *видан-бојлија* се описује као двородна именица са квалификатором „дијал.” и у значењу ’младић или девојка висока раста а танка струка’, чију потврду пружа стих из народне песме и пример из збирке речи из нишког краја (РСАНУ s.v. *видан-бојлија*).

то негативно оцењује непријатан, непожељан изглед жена, док за мушкарце лепота није пресудан параметар физичког изгледа. (...) За мушкарца је, с друге стране, пожељно да буде снажан, висок и да има развијену мускулатуру” (Јовановић Ј. 2018: 621). Исто тако се негативно вреднује превише крупна / незграпна / дебела особа, затим изузетно мршава женска особа, односно мршав, телесно неразвијен, немужевно грађен мушкарац, као и мушкарац и жена ниског раста (Јовановић Ј. 2018: 621–622). Језичка слика пиротског краја одступа од стереотипа који се тиче мушке лепоте, јер немали број лаудатива који се односе на лепог мушкарца (8) сведочи да је у овом крају лепота релевантна и за пријатан изглед мушкарца.

3.4. Као и код пејорације у српском урбаном идиому (Јовановић Ј. 2018: 625), и код лаудације у пиротском говору највећи је број експресива којима се именује човек –носилац духовних особина или карактеристичног начина понашања. За такву особу у пиротском говору бележимо 100 јединица позитивне експресивне тоналности (40,48%). Притом, под духовним особинама подразумевамо све „унутрашње” особине које одређују човекову природу/личност и понашање: когнитивне (интелектуалне), моралне и конативне (Јовановић Ј. 2018: 625).

Увидом у пејоративне називе за човека као духовно биће Ј. Јовановић осветљава систем вредности савремене српске урбане културно-језичке заједнице, који се одликује следећим елементима: представници оба пола оцењују се позитивно на основу вредноће и прегалаштва, док су особине којима се они вреднују негативно глупост и непромишљеност, као и говорљивост (која се доводи у везу са две претходно наведене особине), затим злоба, рђавост, поквареност, тврдоглавост, тврдичлук, грамзивост и похлепа, дволичност, лицемерје, превртљивост, свадљивост и џангризавост, радозналост, лакомисленост, неозбиљност и неодговорност. Особине које се приписују само мушкарцима су храброст и одважност (од позитивних), те грубост и суровост, кукавичлук и слабост, бескарактерност, полтронство и одсуство части, нескромност, препотентност, хвалисавост, разметљивост, оданост пићу и осталим пороцима, као што је нпр. коцкање (од негативних). С друге стране, нарочито женама се не толерише аљкавост. Све то указује да је прототипичан човек поштен (Јовановић Ј. 2018: 624–626).

Судећи по духовним особинама које српска урбана језичка заједница оцењује као негативне, закључујемо да се еталоном сматрају следеће особине: памет и мудрост, промишљеност, искре-

ност, штедљивост, мирољубивост, озбиљност и одговорност, код жена уредност, а код мушкараца: племенитост, храброст, одлучност, карактерност, скромност и умереност у пићу. Такво стање се у свему подудара са системом вредности косовско-метохијске културно-језичке заједнице, где су се ценили људи који су вредни, умерени у јелу и пићу, вешти, спретни, окретни, и жене које су уредне, озбиљне, штедљиве, док се према несрећним женама гајило сажалење (Драгићевић 2018: 163–165).

Аналогно пејоративним називима (Јовановић Ј. 2018: 625), лаудативне називе у овој групи делимо у три подгрупе. То су: 1) лаудативи чији је денотат човек као носилац позитивне духовне особине; 2) лаудативи чији је денотат човек као репрезентант пожељног понашања, активности или навика и 3) лаудативи опште позитивне оцене личности.

1) У прву групу спадају називи за следеће особе:

- особе које поштују ред, правила кућног итд. понашања:

ѿерѿиѿлија 'човек који зна за ред, који има утврђене навике',
домаћица 'вредна, уредна и поштена жена, примерна жена';

- одлучне особе:

делија м/ж 'племенита и одлучна особа';

- драге, миле особе:

лајће м/ж/с само у вок. рет. 'драги', *лала* 'драга особа', *лале* 1. 'драго дете'; 2. 'драга особа', *лаленце* 1. 'беба, драго детенце'; 2. 'драга особа', *либе* 'вољена особа', *мазуљћа* 'мила особа', *меда* м/ж/с 'мили, драги', *ѿиле* 'драга млађа особа', *злаѿка* 'лепо и мило женско чељаде', *злаѿчица* 'драга женска особа', *ѿиранчуѿ* 'љупко створење';

- добре, племените особе:

блаѿа душа / *блаѿ зајек* / *мека душа* 'добродушна особа', *медна бубица* 'врло тих и питом човек', *медовина човек* 'добродушна особа благе нарави', *мелен/мелем човек* 'великодушна особа која радо теши и помаже', *делија* м/ж 'племенита и одлучна особа', *сѿари ков* 'добра генерација, добар (стари) сој';

- вољени мушкарац/вољена жена:

дилбер шал. 'драган', *либе* песн. 'драгана; драган', *љубе* рет. песн. 'вољена жена';

- интелигентне; сналажљиве, мудре, досетљиве, спретне особе; умне, способне и доминантне жене; жене које имају укуса:

модруша 'паметна особа, мудрица', *калавуз/ муало* 'сналажљива особа', *ѿазарлија* 'особа вешта у трговини, купопродаји', *ѿланѿија* 'особа која уме да поставља и остварује своје циљеве', *рзалија* 'прека и способна особа', *роѿалија* 'особа која незауостављиво напредује'; *женѿѿ* 'жена која се намеће (умом, промишљеношћу, практичношћу, заповедањем)', *знауљћа* 'женска особа која много зна и уме', *ѿилиндара/ѿилинѿара* 'досетљива и духовита особа', *ѿумарѿика* 'вредна, умешна и самопоуздана жена'; *ѿробирѿика* 'жена која има укуса';

- особе које добро обављају свој посао, које су успешне у свом послу:

мераклија 'мајстор у свом послу; особа којој изабрани посао иде лако од руке', *ѿеѿиѿар* 'одличан ученик, одликаш';

- вредне и креативне особе; вредне жене:

оѿечак 'мршава али жилава и вредна особа'; *ѿиривеѿтар* 'врло живахан, вредан', *ѿрѿуна / ѿрѿунка / ѿрѿкало / ѿрѿна* 'окретна и вредна жена', *женче* 'мала и вредна жена', *срѿика* 'вредна жена, вредница';

- храбре особе:

ѿелија м/ж 'јунак', *ѿилиманаѿ* 'јуначина, херој'; *ѿидија* м/ж/с 1. 'јунак; хајдук'; 3. 'храбра и душевна особа';

- речите особе:

зборѿија 'особа која лепо прича; приповедач', *ѿилинѿара* 'особа која зна да приповеда о свему и свачему', *оѿаѿија*²¹

²¹ Разматрајући изведенице хибридног образовања са суфиксом *-ѿија*, код којих је дошло до „специфичне, семантичке контаминације између оних нетурских основа које су склоне категорији адјективних значења (карактерна, духовна особина, навика, склоност, предодређеност) и турског суфикса са основним значењем вршиоца радње”, Првослав Радић запажа да су оваква образовања „у одређеној мери подлегла једној врсти стилско-семантичке надградње, често значећи особу која нешто добро / пуно ради, која је у нечему врло добра, вешта, која се нечим истиче, па тако и поседује неку особину до (пре)засићења, при чему се ова значења развијају и у афирмативном и у пејоративном смеру. Тако је овај суфикс постао једна врста стилско-семантичког интензификатора, приближавајући се типу модификационих суфикса” (Радић 2001: 23–24).

'говорљив мушкарац', *речлија* м/ж 'особа која са лакоћом каже шта жели', *речлика* 'женска особа која са лакоћом каже шта жели';

- дружељубива особа:

лавџија;

- дарежљиве особе:

ѿодавушка 'дарежљива, великодушна особа';

- мушкарац слободног сексуалног понашања:

баџа / *баџанак* / *баџенак* шаљ. 'један од двојице или више љубавника исте жене';

- пријатељ:

ѿријателѿиѿино 'вок. од пријатељ; шаљ. пријатељу, стари друже'.

2) Лаудативи чији је денотат човек као репрезентант пожељног понашања, активности или навика упућују на следеће особе:

- особа коју прати срећа и која доноси срећу другима:

кѿсметѿлија 'особа којој је наклоњена судбина, срећник', *срећалија* 1. 'особа која доноси срећу другима'; 2. 'срећник, онај коме све полази за руком', *среѿлија*/*срећлија* 'особа која доноси срећу другима';

- особа која брине о домаћинству; штедљива особа:

иѿжедомник 'онај који брине о кући, добар домаћин', *иѿжедомница*/*иѿжодомница* 'она која је вешта кућним пословима, добра домаћица'; *ѿѿтарѿија* 'штедиша, штедљива особа', *ѿѿтарѿика* 'штедљива жена'²²;

- особа склона телесним и другим уживањима:

мезетѿлија 'онај који дуго и са уживањем мезети уз ракију', *мераклија* 'особа од укуса која воли да ужива у нечему (храна, љубав, рад, посед, стока, разговор)', *ћевлија* 'који је расположен, весео, мало при пићу';

- особа која воли шалу, која се радо шали; особа која прави несташлуке:

²² Бројни пејоративи којима се именују претерано штедљиве особе, односно тврдичлук (нпр: *јаѿзурида*, *скрчна*, *скрчник*, *скуѿи*, *сѿѿиѿса*, *сѿѿискавка круша*, *сѿѿискољ*, *сѿѿискоча*, *ѿѿѿѿѿар*; *ѿѿѿѿѿљк*) доводе у питање стереотип о Пироћанцима као људима са датом особином.

шалџија / *шеџобијан* / *шеџобијандер* / *шеџобијандра* / *шеџобијац* 'шaљивац, шaљивџија', *шалџика* / *шеџобијанка* 'жена шaљивџија'; *ешек* 'враголаст човек';

- физички активна особа (она која лепо игра):

иџраорац / *иџроорац* / *иџроорица* 'играч у колу који радо и лепо игра', *иџраорка* / *иџроорка* 'женска особа која добро игра', *лакоорац* 'онај који лако игра у колу', *лакоорка* 'она која лако игра у колу', *најоница* / *најојоница* 'особа која одлично игра у колу';

- особа која лепо пева:

џесмојојац/*џеснојојац* / *џеснојојко* 'онај који лепо и радо пева', *џесмојојка*/*џесмојојћа*/*џеснојојћа* 'она која лепо и радо пева';

- особа која теши:

мазнуљћа 'особа која уме речима да ублажи нечију бригу';

- особа склона мажењу, која воли да се мази:

мазнуљћа 'размажено и умиљато дете', *мазуљћа* / *џомазнуљћа* 'маза, која воли да се мази';

- несташно дете:

маљуган / *маљурко* / *маљурчак* / *џемил* шaљ. 'дечак, несташко'.

3) Од лаудатива опште позитивне оцене личности издвајамо један израз и он се односи на особе које се одликују вредностима:

неизмерен човек 'особа непроцењиве вредности; изузетна особа (по вредности, карактеру, способностима)', *сџарчак*/*сџарчек* 'дем. и хип. од старац, живахан и добар старац нискога раста'.

Слика коју смо ми добили указује на то да систем вредности пиротске језичке заједнице не одступа битно од система вредности српске урбане и косовско-метохијске језичке заједнице. Специфичности у животу људи у овом ареалу које откривају лаудативитиче су следеће: као прво, у пиротској друштвено-језичкој заједници код представника оба пола позитивно се оцењују још и таленат за песму и игру (*иџроорац*, *лакоорац*; *џесмојојка*), склоност ка шали (*шалџија*) и умереним уживањима – како телесним – храни и пићу (*мезеџлија*, *ћевлија*), тако и духовним – љубави, раду, разговору (*мераклија*). Позитиван однос се негује и према детету које полази у школу, јер је тај чин показатељ достизања степена његове

зрелости (*ѿрвуљак / ѿрвораише / ѿрвуѿљак*), као и према детету које у образовном систему показује одличне резултате (*ѿеѿишар*). Остале позитивне особине које пиротски језички говорник примећује су: знање и сналажљивост (*знауљћа, калавуз*), досетљивост (*ѿилиндара/ѿилинѿара*), вештина у обављању посла (*ѿазарлија*), дарежљивост (*ѿодавушка*), пријатељски однос (*ѿријатиљеѿиѿина*), способност да се друга особа утеши (*мазнуљћа*), да се учини добро другима (*срећалија*), дружељубивост (*лавѿија*), речитост (*речлија, речлика, ораѿаѿија*), као и жеља за љубављу (*мазуљћа / ѿомазнуљћа*). Уопште, у пиротском крају се са симпатијама гледа на човека који има среће (*кѿсмейлија, срећалија*).

Мали раст жене у пиротском крају има амбивалентну вредност: негативну када је реч о жени као физичком бићу,²³ а позитивну када је реч о њој као друштвеном бићу (домаћици), будући да се женска вредноћа доводи у везу са женским малим растом (*оѿечак, женче*).²⁴ Предусловом за вредноћу жене, али и мушкарца сматра се и динамичност, окретност (*врѿуна / врѿунка / врѿкало / врѿна; виривеѿар*), што је код жена иманентно особама ситније грађе.

Пејоративи у српском језику урбаног идиома из сфере 'сексуалност' који се односе на промискуитетног мушкарца сведоче да се „изражена мушка сексуалност у лексичком систему региструје, оцењује као нешто што излази из оквира патријархалног морала, али се ипак не третира као изразито негативна особина” (Јовановић Ј. 2018: 302). Шаљиви називи за таквог мушкарца у пиротском говору (*баѿа / баѿанак / баѿенак*) потврђују дату констатацију, али, истовремено, с тачке гледишта мушких актера, сугеришу и благу иронијску дистанцу према женском промискуитету. Наиме, дати називи реферишу на специфичну особу ('један од двојице или више љубавника исте жене'). Њу карактерише социјални инцест, на шта алудира примарно значење датих именица ('пашеног').²⁵

²³ То илуструје пример из Покровеника уз именицу *женичка* 'мршава жена ситнога раста' Женичка та му ситачка, ама вредна и добро срце има (Златковић 2014 s.v. *женичка*).

²⁴ Слично је у косовско-метохијској области, где се лењост жене доводи у везу са њеном гојазношћу (исп. Драгићевић 2018: 165).

²⁵ У српској традиционалној култури сексуално хипертрофирана и промискуитетна жена се не мора вредновати негативно. На такву жену се, ипак, благонаклоно гледа само ако је она мајка, о чему нпр. говоре песма бр. 28 из Ерлангенског рукописа из 1925. г:

„Казуј, чедо, тко ти је мати,
Тко ти је мати, тко л' ти [је] отац?”

Бележимо још неке разлике између елемената дијалекатске језичке слике човека у пиротском крају добијених на основу лаудативних назива за особу, с једне стране, и језичке слике света српског урбаног човека, добијених на основу одговарајућих деминутивних и аугментативних назива. Те разлике се огледају у гендерној стереотипизацији. И у пиротском крају, као у српском урбаном друштву (в. т. 3.1), лепа жена се доживљава као драга и мила (*злашка*), а крупан и снажан мушкарац као храбар и одлучан, али и моралан – душеван, племенит (*делија*, *ђидија*).

У српском урбаном друштву мушкарцу примарно припада социолошка улога (Јовановић В. 2010: 114). У пиротском друштву и жена може имати ту улогу, што илуструје именица *женџ*, код које се сема 'снага' са физичке преноси и на менталну, психичку раван, чиме се развија значење 'жена која се намеће (умом, промишљеношћу, практичношћу, заповедањем)', што је илустровано примером из Крупца и Темске Женџ је жена која умеје да заповеда и коју сви морају да слушају (Златковић 2014 s.v. *женџ*).

Шаливо значење речи *џријашељшићина*, која се употребљава само у обраћању, дакле у циљу појачавања илокутивне снаге исказа, резултат је хибридног укрштања основе са ознаком позитивног и суфикса са аугментативно-пејоративним значењем, док је шаливо назив за снажљиву особу *калавуз*, чије је примарно значење 'кључ који отвара сваку браву', заснован на довођењу такве особе у везу са културним артефактом.

4. Разврставајући лексику и синтагматске изразе лаудативног значења којима се у пиротском говору именује и квалификује човек у четири најшире лексичко-семантичке групе, које чине:

1) лаудативни називи за човека на основу старосног доба (*девојченце*, *бабџ*);

Проговорило то мушко чедо:
 „Ти си ми, кала, рођена мајка,
 А отац ми девет поповах,
 Девет поповах, десет ђаковах,
 И протопопе из преко плота”

као и изрази из пиротског краја *Мајћа знаје који је башџа на деџеџо*, *ам има мајће које ни џова не знају, не мож' сви да зајамџе*; *Мајћа је једна – башџа неје важно* и првог издања Вуковог *Српског рјечника: Деџе се врџне на ујџа џреко Дунава, а камоли на слџу у кући* (Карановић – Јокић 2009: 64–65).

2) лаудативни називи за човека као припадника друштвеног слоја, носиоца социјалног/материјалног статуса или представника занимања (*џаздалија, сека, њрвуљак*);

3) лаудативни називи за човека као носиоца пожељне физичке особине (*лалка, њуњурка, мужаџа, убавенко*);

4) лаудативни називи за човека као носиоца позитивне духовне особине или репрезентанта пожељног понашања (*зборњија, лалкоорка, њењињар, баџа*), а унутар ових група на бројне подгрупе, добили смо широку палету назива, која пружа драгоцене податке о творбено-семантичким и лексичко-семантичким и когнитивним механизмима у пиротском говору, али и о култури живљења човека у овом ареалу.

Приступивши датој лексици са лингвокултуролошког аспекта, дошли смо до закључка да се систем вредности који се назире кроз дефинињије анализираних лексема у пиротском говору у великој мери подудара са системом вредности српске језичке заједнице урбаног идиома, као и са системом вредности српског руралног идиома у косовско-ресавском ареалу Косова и Метохије.

У пиротској друштвено-језичкој заједници код представника оба пола позитивно се оцењују још и: таленат за игру у колу, певање и шалу, склоност ка забави и умереним уживањима – како телесним (храни и пићу) тако и духовним (љубави, раду, разговору), знање и сналажљивост, досетљивост, вештина у обављању посла, кооперативност, дарежљивост, пријатељски однос, способност да се друга особа утеши, да се учини добро другима, склоност ка путовању, дружељубивост, речитост, као и жеља за љубављу. Уопште, у овом ареалу са симпатијама се гледа на човека који има среће. Позитиван однос се негује и према детету (уопште и према ономе које полази у школу и показује одличне резултате). Велики број лаудатива за називе сродника сведочи о очувању култа породичне заједнице и заједништва уопште. Указивање поштовања према саговорнику сведочи о пристојности човека на овом ареалу.

У пиротској културно-језичкој заједници постоји традиционално креиран образац идеалне жене и идеалног мушкараца. Такав мушкарац је леп, млад, здрав, снажан, храбар, карактеран, богат, угледан, са говорничким способностима, заснива породицу и води домаћинство, ужива у животним задовољствима, путује и успешан је. И идеална жена је лепа, млада, снажна, физички развијена, умна, практична, способна, вредна, негује домаћинство, према њој мушкарац гаји позитивна осећања. Мали раст жене у

пиротском крају има амбивалентну вредност: негативну када је реч о жени као физичком бићу, а позитивну када је реч о њој као друштвеном бићу (домаћици), јер се женска вредноћа доводи у везу са њеним малим растом. С друге стране, и крупнија жена, која се доживљава као физички пожељна, може имати позитивну вредност са друштвеног аспекта, будући да се таква жена сматра погоднијом за рађање. Такав доживљај женске грађе у складу је са традиционалним схватањем жене и њене улоге у друштвеној заједници. Уопште, стереотип жене и мушкарца у пиротској дијалекатској језичкој слици света у многим детаљима се подудара са одговарајућим стереотипом у српској језичкој слици света урбаног типа (нпр. социолошки параметри попут занимања и друштвеног положаја нису од пресудног значаја за вредновање жене јер одговарајуће називе имају само мушка лица; иако се деца оба пола позитивно вреднују, несташлук се толерише само дечацима; иако се физичка снага сматра позитивном особином код особа оба пола, она се као таква, ипак, перципира првенствено код мушкарца).

Разлике у стереотипизацији полова између ове две језичке слике стварности уочљиве су у сегменту који се тиче мушке лепоте, женске доминације и сексуалног вербалног и физичког понашања. У овом крају физичка лепота је релевантна и за пријатан изглед мушкарца, што илуструје немали број лаудатива који се односе на таквог мушкарца (8), а доминантност се и код женске особе сматра пожељеном појавом. Исто тако, и женама се толерише слободније исказивање сексуалности, као и уживање у сексуалном животу – како у браку тако и ван брака.

Литература

- Апресјан 1995: Ју. Д. Апресјан, *Интегрално описаније језика и системна лексикографија*, Москва.
- Вељковић Станковић 2011: Д. Вељковић Станковић, *Речи субјективне оцене у настави српског језика и књижевности*, Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду.
- Даничић 1876: Ђ. Даничић, *Облици српскога или хрватскога језика*, Загреб.
- Дешић 1982: М. Дешић, „Експресивна лексика у српскохрватском језику”, *Научни саставник славистије у Вукове дане* 11/2, Београд, 71–85.
- Драгићевић 2018: Р. Драгићевић, *Српска лексика у прошлости и данас*, Нови Сад: Матица српска.

- Ћинђић 2013: М. Ћинђић, *Турцизми у савременом српском књижевном језику (семантичко-деривациона анализа)*, Докторска дисертација, Београд: Филолошки факултет.
- Здравковић 1976: Б. Ј. Здравковић, *Од Алачев Чивлика до Великог Јовановца*, Пирот: Музеј Понишавља.
- Зега 1926: Н. Зега. „Изобичајене младине капе у Србији”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 1, Београд, 68–75.
- Јовановић В. 2010: В. Јовановић, *Деминутивне и аугментативне именице у српском језику*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Јовановић Ј. 2018: Ј. Јовановић, *Лексика поједног значења у именовану човека у српском језику*, Докторска дисертација, Београд: Филолошки факултет.
- Карановић – Јокић 2009: З. Карановић и Ј. Јокић, *Смеховно и еројско у српској народној култури и поезији*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Карановић 2019: З. Карановић, *Вуков речник и српска култура: књига о заборављеним свештовима*, Београд: Вукова задужбина – Пожега: Свитац.
- Караулов 1989: Ю. Н. Караулов, Предисловие. Русская языковая личность и задачи ее изучения, *Язык и личность*, Москва, 3–8.
- Клајн 2002: И. Клајн, *Творба речи. Први део. Слагање и префиксација*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства – Институт за српски језик САНУ, Нови Сад: Матица српска.
- Клајн 2003: И. Клајн, *Творба речи у српском језику. Други део. Суфиксација и конверзија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства – Институт за српски језик САНУ, Нови Сад: Матица српска.
- Клајн – Шипка 2012: И. Клајн и М. Шипка, *Велики речник сираних речи и израза*, Нови Сад: Прометеј.
- Крылова 2009: О. Н. Крылова, *Пейоративные номинации лица в гендерном аспекте (на материале немецкого языка)*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва: Московский педагогический государственный университет.
- Новокмет 2020: С. Новокмет, *Називи живописа у српском језику: семантичка и лингвокултуролошка анализа*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Радић 2001: П. Радић, *Турски суфикси у српском језику са освртом на слагање у македонском и бугарском*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Ратковић 2012а: Д. Ратковић, „Речи са интерфиксом -и- у српском језику са творбено-семантичког аспекта”, *Српски језик XVII/1*, Београд, 293–303.

- Ратковић 2012б: Д. Ратковић, „Лексичко-семантичке и стилске одлике императивних сложеница у српском језику”, *Наш језик* XLIII/1–2, Београд, 15–28.
- Ристић 2004: С. Ристић, *Експресивна лексика у српском језику*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Књ. I–XXI. Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српски језик САНУ, 1959–.
- СД 1995–2012: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-тих томах*. (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Институт славяноведения.
- Стевановић 1970: М. Стевановић, *Савремени српскохрватски језик (граматички системи и књижевнојезичка норма) I*. Увод. Фонетика. Морфологија, Београд: Научна књига.
- Телия 1986: В. Н. Телия, *Конноязычный аспект семантики номинативных единиц*, Москва: Наука.
- Ћирић 2018: Љ. Ћирић, „Речник говора Лужнице”, *Српски дијалектологици зборник* LXV/2, Београд, 1–1166.
- Фотић 2017: А. Фотић, „Дериват обичаја веридбе и венчања из античког периода који су уткани у хришћанску праксу и утицај на изглед свадбеног костима Срба”, *Српска теологија данас* 8, Београд, 183–196.

- Babić 1991: S. Babić, *Tvorba riječi u hrvatskom književnom jeziku*, Nacrt za gramatiku, drugo izdanje, Zagreb: Djela Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti.
- Lakoff 1987: G. Lakoff, *Woman, fire and dangerous things*, Chicago: University of Chicago press.
- Lakoff et al. 1991: G. Lakoff, J. Espenson, A. Schwartz, *Master Metaphor List*, Berkley, University of California.
- Maretić 1963: T. Maretić, *Gramatika hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Ratković 2016: D. Ratković, „Derywaty z interfiksem *-i- / -i/y-* oraz pierwszym członem czasownikowym w języku serbskim, rosyjskim oraz polskim”, *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*. T. 51, Warszawa, 168–191.

Извори

- Живковић 1987: Н. Живковић, *Речник њиројског говора*, Пирот: Музеј Понишавља.
- Златковић 2014: Д. Златковић, *Речник њиројског говора 1–2*, Београд: Службени гласник.
- Златковић 2017: Д. Златковић, „Допуна Речнику пиротског говора”, *Српски дијалектолошки зборник LXIV*, Београд, 603–993.

Dragana M. Ratković

LEXIS OF LAUDATORY MEANING IN DENOTING MAN
IN THE PIROT DIALECT
(LINGUOCULTUROLOGICAL ASPECT)

S u m m a r y

The subject of this paper are nouns and noun phrases of laudatory meaning used to denote and qualify man in the Pirot dialect. These include the nominative units with the positive expressive tonality whose semantic field contains not only the denotative but also the connotative content involving evaluative, expressive and emotive semes. The positive connotation can be hypocoristic, affirmative or humorous, while the emotive tone can express affection, devotion, respect or admiration. The term laudative is used as a unit of laudatory meaning. As far as we are informed, this term has not been used in the field of linguistics thus far, and it has been introduced in the paper as analogous to the term pejorative. The research has been conducted using the corpus of 174 such units, excerpted from two dictionaries of the Pirot dialect written by Novica Živković (1987) and Dragoljub Zlatković (2014). The paper analyzes nouns and noun phrases of laudatory meaning denoting man from the point of view of linguoculturology. This approach has two objectives. The first objective is to determine which characteristics (physical and spiritual) are denoted as positive in the area of Pirot, i.e. which value system a speaker of the Pirot dialect relies on when expressing a complimentary and affirmative relationship towards man. This process helps to reconstruct certain elements of the linguistic picture of the world in the Serbian language dialect. The second objective is to compare the obtained conclusions with the corresponding conclusions regarding the value system of 1) a speaker of the Serbian urban idiom, obtained in the previous research on the lexis of subjective evaluation in the modern Serbian language and 2) a speaker of the Serbian rural idiom, obtained by the linguoculturological analysis of the Serbian dialect lexis. This process will indicate the similarities and differences between the urban speaker and the rural speaker of the Serbian language within the specific area.

Keywords: linguoculturology, lexeme, syntagmatic phrase, laudatory meaning, laudative, positive evaluation, connotation, expressiveness

СВАДБЕНА ЛЕКСИКА ИЗ ЛИПЉАНА КРОЗ (ЕТНО)ДИЈАЛЕКАТСКЕ ЗАПИСЕ

ДРАГАНА РАДОВАНОВИЋ¹

Во трудот се анализира свадбената лексика врз основа на (етно)дијалектен материјал од територијата на централно Косово забележен во теренските записи. Со почитување на концепциските начела на теоријата за семантички полиња, издвоената лексика се разгледува главно во досегашните класификациски рамки на поделба на свадбените обичајни и обредни елементи представени во вид на (етно)дијалектен тематски поимник од кој може да се согледа етнокултурниот и ареален контекст во кој егзистираат регистрираните лексички и етнографски податоци.

Клучни зборови: (етно)дијалектни теренски записи, свадбена лексика, етнодијалектен поимник, централно Косово, Липљан

1. Увод

1.1. Меѓу обичајима животног циклуса централно место заузима свадбена обичајно-обредна пракса, која је на српском и ширум јужнословенском и балканском ареалу исцрпно обрађивана, првобитно дескриптивно у етнолошким расправама, а онда и, уз уважавање различитих теоријских пристапа, у другим научним дисциплинама.² Свадбени обредни систем је у толикој мери важен да се чак може рећи како он битно реорганизује нашу традиционална и дубоко патријархарна породица³ као важну социјална заједница. Мада свадбена пракса има у основи универзалан карактер (Иванова 1998: 7), њу у свакој етничкој групи, уже и у безмало

¹ Институт за српски језик САНУ, Београд и Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици; draganailija@gmail.com.

² Детаљнији приказ етнолошке литературе в. у: Златановић 2003.

³ У том смислу, свадба има третман тзв. *обрета ѓрелаза*, а сам чин резултира прегруписавањем у породичном поретку (уп. нпр. Иванова 1998: 7; Златановић 2003: 14). Према Д. Бандићу (2004: 241), на равни „народског”, склапање брака се третира као колективан чин, успостављање везе измеѓу две породичне заједнице, а не пуко здруживање две појединачне личности.

сваком мањем месту, одликује богатство специфичних, наизглед ситних, обичајних и обредних радњи испуњених одређеном симболиком. Упркос свим тим локалним специфичностима, свадбене обреде у свакој тој појединачној реализацији карактерише строго устаљен ритуал радњи са религиозно-магијским елементима и са строго извршеном поделом сватовских улога (Босић 1991: 134). Свадба је заправо скуп ритуалних разрађених сегмената, који се одвијају сукцесивно (Златановић 2003: 24).

1.2. Српска етнолингвистичка литература обилује мноштвом прилога различитог обима у којима су пописани и описани готово сви свадбени обичајно-обредни елементи и, с тим у вези, лексика којом се они именују у различитим етнодијалекатским зонама српског језичког простора.

1.3. Услед постављања модернијих културних стандарда наступило је извесно удаљавање од традиционалног типа културе, чиме је нарушен и традиционални поредак свадбених елемената, што се свакако рефлектује и на овај терминосистем. Савремена свадба се разликује у односу на традиционалну тако што се поједине обредне⁴ радње изостављају или се пак унеколико модификују. Истраживања најчешће показују да се данас може говорити само о реконструкцији свадбених обичаја (Златановић 2003: 10; Радан 2004).

1.4. У том смислу, у раду се на основу (етно)дијалекатског материјала са простора централног Косова, из Липљана, издваја свадбена лексика забележена у дијалектолошким записима. Уз уважавање концепцијских начела теорије семантичких поља, издвојена лексика креће се углавном у досадашњим класификационим (тематским) оквирима поделе свадбених обичајних и обредних елемената. Намера аутора је да опис и лексику липљанске свадбе презентује кроз на изванредан начин „импровизиран“ тематски (етно)дијалекатски речник, тачније појмовник – регистар одредница, као и кроз изворне наративе казивача, богате лексичким и етнографским подацима, на основу којих би се могао „прочитати“ етнокултурни и ареални контекст у коме регистроване датости егзистирају у јужнословенском и балканском окружењу. Сама

⁴ На значењску интерпретацију термина *обред* ~ *ритуал* и литературу која проблематизује њихову употребу указује С. Златановић (2003: 14–16), при чему закључује да *обред* подразумева религијску сферу, док *ритуал* има шири семантички домет, те самим тим у свој значењски садржај не мора укључивати и религијски карактер. Отуда се у савременој домаћој етнологији (и антропологији) сасвим очекивано користе синтагме *свадбени ритуал* и *свадбени обред(и)*.

израда заснована је на постојећим концепцијским моделима,⁵ које срећемо у консултованој литератури (уп. нпр. Сикимић 2000; Узенева 2001; Илић 2005; Милорадовић 2005, Радан 2006).

1.5. Један део грађе добијен је у складу са методолошким поставкама за прикупљање дијалекатског материјала, док је други њен део добијен на основу интерно сачињеног упитника, уз консултовање релевантне литературе (уп. и Плотњикова 2009).⁶

2. Регистар свадбене лексике

2.1. Ради лакшег „ишчитавања” тематских целина – обједињено (предсвадбени, свадбени и обреди након свадбе), регистар презентује лексику којом су у расположивој грађи именовани свадбени реквизити, односно обредни предмети, затим обредни простор и друге ритуалне свадбене радње које претходе (или су претходиле) свадбеном чину.⁷

бајра́к⁸ ’украшен (обично каквом тканином и јабуком на врху) штап као обавезни свадбени реквизит, свадбена застава’. – *Сшарéјко накíтíи бајра́к оо куће, сшáви кошúљу, сшáви ñешкíр, јáбуку, ñáре на јáбуку сшáви, свé на онáј бајра́к. Е шáј бајра́к íма да ñа úзме он, да ñа нóси, али не нóси ñа сшарéјко, не неño сшарéјко нáће ако íма сина ñеñoвоña, ако не, бíло које деéше мláђе нáће да нóси шáј бајра́к. И као ошíдну код мláде нóсе шáј бајра́к, шáмо сшарéјко... е, као ће да изáћу, као úзму мláду, као изáћу, он мóра нека девојка íñра са бајра́к и он ñрíће сшарéјко да úзме бајра́к. Е, она девојка не даéва бајра́к неño докле не ñу дају ñáре. И као ñу дају ñáре онéже девојке и она да бајра́к сшарéјку. Е, ñóсле сшá-*

⁵ У радовима који се баве проблематиком сличних тематских регистара констатовано је да је њихова устројеност диктирана разноврсношћу саме грађе, која намеће „најподеснији” облик презентације (Илић 2005).

⁶ Аудио-материјал прикупљен је у оквиру израде студентских семинарских радова из предмета Дијалектологија српског језика и Етнолингвистика, на основним академским студијама на Катедри за српски језик и књижевност Филозофског факултета Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, под менторством предметног наставника Драгане Радвановић.

⁷ Одреднице су у оквиру тематске целине распоређене азбучним редом. Дефиниције одредничких речи нису доследно преузимане из речника. Оне су прилагођене намени текста, делимично слободније преформулисане, будући да се ради о једној врсти појмовника.

⁸ Експираторни акценат бележен је знаком ´.

приликом преласка у нову породичну заједницу доноси дарове кућанима. – *Треба да донесе млада шћо шћо сирѐми, да донесе шће дарове, а ови овамо немају нишћиа да љу сирѐмају, нељо сирѐма она шћамо... дају љу ови одовуда нешћио, шћад бїло да љу дају иаре, нешћио љу да свѐкар, дѐвер коља има, и она кўи шћамо сирѐми се, донесе за свадбу. И донесе дарове свѐма у кўћу, кад дође снаша, млада.*

дрво – исп. наратив нпр. под **јабука**.

дрѐн 'врста омањег дрвета у функцији обредног предмета'. Према добијеном наративу, у липљанском свадбеном обреду употребљава се дренов колац, који симболизује здравље и напредак. – *Прѐ ирље снашина кола, фијакер има да се закўцају два кољца од дрѐн наирѐвљене, мали кољци се закўкају у зѐмљу и мѐра шћокак један са дѐсне сирѐане да ирље на шћај колац. Преко два кољца и шћокак, фијакер да ирље међу шће кољце. Кад ирље шћу, да љу иде снаше наирѐдак, да има добру дѐцу, да има зорѐву дѐцу и да бїдне она зорѐва. То је шћо.*

здрѐвица 'боца вина намењена послужењу приликом позивања обично главних⁹ учесника свадбених обреда'. Према расположивој грађи, уз здравицу је обавезан предмет тзв. шарена погача (исп. погача). – *Петнаѐс дања ирѐ свадбе, младожѐњин ошћац шћрѐба да зѐве, овај, ирѐво да зѐве са зорѐвицу сшарѐјка и кўма. Ако није дѐвер брашћ бѐћару, онда и дѐвера зѐве младожѐњин ошћац са зорѐвицу.*

јабука 'плод истоимене биљке у функцији обавезног обредног предмета'. – *Младин ошћац или брашћ, они сирѐму јѐдно вѐлико, вѐлико дрво, не шћанко дрво, висѐко. На шћо дрво сшћаву цѐће и јѐдну црвѐну јабуку зѐре, и шћо дрво ља завѐжу баш на каићју... И сад ови свѐшћови имају задѐшћак. Јѐдан од свѐшћове има иушћу и он има задѐшћак ирѐво да обѐри јабуку шћио бїла закѐчена зѐре, она мѐжда дѐсеи мѐира. Овај ирѐшељ или ирѐшељов син му каже сад ако сшће јѐрбаи, ирѐво да обѐришће јабуку, од иушће да љаћашће. Ако сшће јѐрбаи, ирѐво да обѐришће јабуку оле, иа ће да ве иушћимѐ унушћра да ућешће. Док не обѐришће јабуку, унушћра нема да ућешће. Они љаћају са иушћу јѐданшћи, два иушћа, шћрѐћи иушћ бўм, бўм, обѐрили*

⁹ Као истраживачки задатак остаје да се провери да ли добијене реалије *здрѐвица* и *кондир* напоредо егзистирају на терену са истим семантичким потенцијалом. Према наративу уз *здрѐвица*, чини се да је лексема резервисана само за лица која имају главне улоге у свадбеним ритуалима, а кондир за остала лица. Међутим, у наративу другог казивача уз *кондир*, чини се да је у питању напоредна употреба.

џу, оооо, бравооо [лупање дланом о длан]. *Оборили јабуку. Као оборили јабуку, девер, ако има браћа, браћа или са некога рођака, иде да узме снашу. Има код себе венчаницу, има девер беле цицеле, има ирсиен и саг, на враћа зде је снаша, ша соба, се порећају младе девојке или младе снаше, и не џи иушћају да уђу унуира, ни девера, ни младожењу, никога, док не илаиу иаре. Мора да илаиу да џу куиу.*

јарам 'врста тканог вуненог покривача'. Обавезан обредни предмет који ће бити унет у нови дом, а који припрема испрошена девојка у предсвадбеном периоду. – *Тилим саг, а шоб је јарам, и договору се шолико ие или шес јарама. Ошац од бећара, он обезбеди вуну фарбану, разне боје, обезбеди ово, иамук, обезбеди свилу, обезбеди све шшо иреба и ова девојка се сирема за два месеца да бидне свадба. И она изаише јарамове, саилеише и'емiere, јелече, ч'раише, онда сукње...*

јебрик 'украшена земљана флаша'. Обредни свадбени реквизит којим се позивају званице на свадбу. – *Недељу дана ире иреба да зове све својшину, све своје људе, комише да зове, да зове ако има браћу, сесише, са јебрик. Тај јебрик је од земље наирављен, има као куич'е од једне сиране за усша да се иије вино, а од друге сиране велики ошвор. Тај ошвор је зашворен са кужљицу. И шај јебрик се украси, се сшави иреко њега муфез. То је муфез наирављен од свил'е, а иреко ше свил'е се сшављају сребране иаре. Те се нанижу, ше сребране иаре се нанижу, се вежу на јебрик и узме се јебрик у руке, и се иде. Почне се зове од исшок да би му ишо наиредак, од сунце.*

капија исп. наратив нпр. под **јабука** и под **китити**.

колач исп. наратив **босиљак**.

конац исп. наратив **босиљак**.

кондир 'посуда за пиће, вино или ракију' Обредни свадбени реквизит намењен послужењу приликом позивања званица на свадбу; исп. здравица. – *Код младожење иочну раније од ире недељу дана да се сиремају и наћу кондир, онда вино кондир, ша се накити кондир са иешкире, са крју неку, и шоб се сшави. И зове се све ио село, ио ирешеле и друго село и све зове се са кондир, за свадбу, зове се и сшарејко и кум и сви. Пре није било иогаче, саг носе и иогаче. И сшарејка и ирешеле све, сваки свој, кума и све зову са зравицу, са кондир.*

коњска кола У *чеӣврѣӣак уй̄рѣг̄ну коње на кола и накіӣу кола и ѿзади сѣаву јасѣјук шарѣн наѣуњен на сламу.*

мѣд – исп. наратив под **праг**.

паре 'врста платежног средства'. – (И1) *За младу. Обичај је био кобајаџи да љу куйу. И они дају паре, на пример, једанѣуӣ сѣо динара, не, не може, сѣо динара је мало, још да даше. Они оӣеӣ, још сѣо динара и шако дају једно двѣсѣа, пирѣсѣа до пѣсѣо динара. Ајде, можеше унуѣра сад. (И1) Као ију вино, они на пѣј јѣбрик сѣављају неки пѣшкѣр, мараму, неки сѣавља паре, неки сребрене паре и он као заврши.*

пешкѣр 'врста тканине'. – *Па се накіӣи конѣр са пѣшкѣре, са крѣу неку, и ѿо се сѣави.*

погача 'врста обредног хлеба' У липљанском крају обавезан свадбени предмет је погача. Обавезне су три погаче различите намене: 1. погача коју девер носи, ломи се над снашином главом на дан свадбе. – (И2) *Мѣси се ѿогача слаѣика и на снашу се ломе. Сѣавиши један пѣшкѣр ѣу да не би љу пало на глѣву и онда лому снаши ѿогачу и сви ѣу, девојке дођу да узну ѿо једно пѣрче да би се удѣли шио пѣре. (И1) Прво девер доваѣи ѿогачу и да слѣми, а као љу слѣмију они се гѣрабе сви, сви слаѣика ѿогача да би се гѣрабили момци за девојке и девојке за момце да се гѣрабију, за ѿо се ломѣла пѣ ѿогача. (И1) Прѣ неѣо да изѣђу, девер ѿонѣо ѿогачу, лѣу ѿогачу... И девер има да излѣми ѿогачу на снашину глѣву. А снаша имѣла, доӣѣрана је, лѣу имѣла шамѣју, вѣзѣну, и на ѣѣну глѣву искрѣшу ѿогачу ѣу неколико ѣи и ѣуна сѣба су младе девојке, младе снаше и они се гѣрабу ѣу ѿогачу, ко узме, девојка која не се удѣла, ако јѣде ѣу ѿогачу, ѿѣсле ѿѣога ће се уѣа. А снаше које су уѣаше, ѣне, ће ѣи ѣде наѣрѣѣак, ѣво, ѣно и шако; 2. шарена погача која се носи са коцком шеѣера, босиљком и вином приликом позивања кума и старог свата на свадбу. – *Мајка ѣо ѣвога беѣара шио се жѣни мѣси ѿогачу добру, ѣа љу наѣара са чѣше, ѣвако круѣгове, ѣа са нѣж, са ѣну... рѣзне шѣре љу наѣрѣви и сѣрѣми ѿѣо; 3. погача која се носи са коцком шеѣера, босиљком и ракијом у првич. – *Гѣзда као ѣде шако у првич, шио се каже, онда се носи прѣсе, пѣри кѣла ракија и кафа, и ѿогача. И ѿогачу. И на ѿогачу се сѣаву коцке шеѣѣр, се сѣаву коцке шеѣѣр и босѣљак.***

пченица исп. наратив под **босиљак**.

пушка исп. наратив под **босиљак**.

сiто 'направа за просејавање брашна'. – *Баца оно сiто, бомбоне и оно ко сiђе шiто бацају и шiо прe се бацало. У шiо сiто има бомбоне, има коцке шећер, има ово закићено је сiто и баца, као баца шe бомбоне на чeири сiране свe шo рeду, баца прво како-сунце и најзад баца сiто на кућу. Ако осiане, шiаг причали, ако осiане сiто на кућу, ће осiане млада шy, нeма да излaзи о шe куће, не да мeња, ако не осiане сiто на кућу, нeће да сeди у шy кућу млада, шiако причали прe сiари.*

снaшина кола в. фијакер.

тањир сас мaс исп. нарaтив под праг.

фијакер 'врста превозног средства којим се превозе младенци, свадбена кола'. – *Снaшина кола звaло се фијакер. Посебно ако шaда на прiмер кiша, фијакер има ошiозади као зaклон, да мoже да се шокрiје да не шaда кiша на снaшу. Тaј фијакер дoбар, и коњи дoбри, најзaгин коњи за снaшу. И шaко.*

ципеле – *Дeвер зy обyје ципеле прво. У ципеле, кобајaзи су зy мaле ципеле, он у ципеле сiади шaре, нeки дiнар и она прoба ципелу. А су ши шaман ципеле? Не, вaла нису, му кaже дeверу. Он ошeи сiади још мaло шaре. А сaд а су ши шaман шe кондуре? Вала сaд, прoба шe, вала сaд су ми шaман.*

шeмир 'врста зимзеленог цвећа намењена кићењу сватовских званица'. – *Те ош шeмире и нeко дрyго цвeће и свe свaшoви шe, закишy шe са лeвe сiране, шe закишy...*

шeћер исп. нарaтив под сито.

Забележене лексеме спадају у ред углавном обавезних обредних предмета, карактеристичне симболике. Посебно је присутна симболика биља, коју илуструју одреднице *бајрак, босиљак, венац, дрво, дрен (дренов колац), јабука, цвeће, шeмир*. Сматра се да је барјак, као обавезан реквизит, најистакнутије обележје свадбеног ритуала, карактеристично за јужнословенски простор. Западни Словени га углавном немају, а на источнословенском терену среће се у украјинском и белоруском (в. Ђокић 1998: 140–141, кодови). Барјак у себи садржи биљну симболику, будући да га чини штап са јабуком на врху и остали украси од цвећа и различитог зрнеља. Он у обредној употреби симболизује животну силу, вечност, нераскидиве везе између природног и друштвеног. Тканина у виду заставе симболизује род, младенце над којима се налази јабука као симбол потомства. Особа којој је додељена улога

барјактара представља у ствари везу између живих и мртвих представника рода, који прате одлазак младожење по невесету (Иванова 1998: 10). Биљну симболику имају и други обавезни обредни предмети, као што су венац, цвеће, дрво, дрен (дренов колац) и босиљак. Свадбени венац не само да садржи биљну симболику „увезивања” човека и биљке, већ се овој симболици придружује и симболика круга, којом се обележавају границе породице, у смислу везе мушкарца и жене (Иванова 1998: 10).

Важну улогу у обредној пракси (календарским и животним циклусима) у српској и уопште словенској етнокултури има *хлеб*, о чему сведоче бројни етнографски и етнологски прилози (уп. и Радовановић 2014: 65–82). Хлеб се (уз друга обредна пецива) у обредном контексту сматра најважнијом етнографском универзалијом словенских народа (Јанићијевић 2010: 77). У грађи из Липљана обредни хлеб се именује простом лексемом *ѿоџача*, без одредбе какву на пример налазимо у другим нашим етнодијалекатским ареалима (уп. нпр. *мајѿерина ѿоџача*, *кумовска ѿоџача* и сл.; Радовановић 2014: 78).

2.2. Свадбени обредни простор

врата ’отвор за улаз и излаз у зиду куће’. Врата у свадбеном ритуалу имају симболику прелаза и илуструју однос улаз ~ излаз. – (И1) *Као оборили јабуку, девер, ако има браћа, браћа или са некога рођака, иде да узме снашу. Има код себе венчаницу, има девер беле цицелe, има ѿрѿиен и сѿг, на вратића где је снаша, ѿа соба, се ѿорѿћају младе девојке или младе снаше, и не ѿи ѿушћају да ѿђу ѿнуѿира, ни девера, ни младожењу, никога, док не ѿлаѿиу ѿаре. Мора да ѿлаѿиу.*

дѿм ’предсвадбени обредни простор у коме живи девојка пре него што се уда’. – *Иду у дѿм код девојке да верију девојку.*

кућа – *Снаша ѿђе у кућу. Треба ѿрво, не иде у своју собу ѿдма неѿо иде код свекрве ѿрво, свекрва ѿу чека, сѿла свѿкрва на сѿѿолицу и снаша ѿѿђе код ѿѿј, сѿдне ѿу на крила и ѿна сѿѿурно да ѿу неѿо слаѿико, мало мѿд да ѿѿјѿде снаша, да би ѿу било ѿѿбро свѿ, да ѿу иде ѿѿбро, лѿѿо. И снаша ѿне шѿѿо сѿремѿла јарамѿве, ѿкѿне, шарѿне, са шѿј јарѿм шѿѿо донѿла. Е, ѿѿо као се заврѿши, ѿнда иде у своју собу, снаша у своју собу. Е, ѿѿѿѿ; исп. наратив под **сито**.*

праг ’греда постављена с доње стране врата’. Важно је било да невеста закорачи десном ногом. – (И1) *Снаша ѿѿђе до ѿраѿѿ и*

дају *џу ово унуџира, џањир са мас и са шећер или мѣд, бѣло шџо, и она на врати џри џуџа наџрави ко крс на врати. сас џо и уђе унуџира. Сѣдне свекрви у крила, свекрва нѣшџо *џу да, дар *џу кџи, џо бѣло и џао и сао, да *џу нѣшџо свекрва, да узме, и да *џу коцку шећер да џури у џсиа, да џоје снаша џо. (И2) Треба да је џренѣсе младожѣња џреко џраџ.*****

пџт 'део земље који служи за пролаз, цеста'. Има обредну функцију у циљу заштите младенаца. – *Не ваља џо џси џуџи, неџо џо дрџи џуџ као се враћају, не се враћају џо џси, неџо мао нѣку џлицу заменију, да би бѣло мао да се замени.*

сџба 'просторија у кући у функцији обредног простора традиционалног свадбеног модела'. – (И2) *Ка-рџу џо свадбу џу наџравију, кући свадбу, није бѣло џо кафане, неџо бѣло џо сџбе, наџравију у сџбу, џзџву оно шџо је најсвоје и наџравију свадбу. (И1) Сџремају сџбу да дочѣкају *џџсие, не знам шџџор касно џчѣо и шџџори, џре најџље, кџ нѣма мѣсио унуџира сџремију најџље сџџџџе и ово.**

сџвра – *Е, сџарѣјко и кџм, они, за џи *џазда од свадбе има да одрѣди џџсебно мѣсио у џу сџвру *џде сѣдију, за џѣ асџале. У чѣло сџврије... се џричало у чѣло сџврије има да сѣдне сџарѣјко, џа до сџарѣјка кџм, џа џви сви џџсле рѣдом да сѣдају.***

Специфичну симболику имају обредни предмети у функцији простора. Врата и праг симболизују препреку, тј. односе улаза ~ излаза. Врата, посебно дворишна улазна врата, имају граничну функцију (Иванова 1998: 12).

Расположиви записи показују да се на равни обредног простора може препознати опозиција *десно ~ лево*. Опште место је да се ради о опозицији која илуструје тзв. двојни систем, при чему се предност даје десној страни, мада не увек доследно (Петровић Савић 2009). Материјал из Липљана потврђује постојање овакве опозиције. 1. Предност десне стране. – *Где џрође фијакер има да се закуцају два колца од орен наџрављене, мали колци се закуцају у земљу и мора џочак један са десне сџране да џрође на џај колац. Како дошла, џако џрође, само вичу „снашо десну ноџу џрво”. 2. Предност леве стране. – *закиџу *џи са леве сџране, *џи закиџу; исп. наратив под шемшир.****

2.3. Свадбене ритуалне радње

У овој тематској целини успостављене су одредничке речи којима се означавају неки од свадбених ритуала забележених у наративима наших саговорника.

веридба 'предсвадбени чин, званично јавно заручење; прстеновање'. – *То̄ ӣричају на веридбу, како ће да ӣравију свадбу, колико ће зосӣе да донесу, ови код ӣо̄џа ӣре̄шеља за мла̄ду као ӣду, младџини родџӣшељи, они ӣӣӣају колико зосӣе, колико они кажу зосӣе да џи донесу ӣо̄лико ови донесу, да врију. Веридба се решџава код девојке и онда се, ӣу се до̄џоворију као ће да б̄уде свадба, са дома̄ћина као ће да б̄уде свадба и де ће да б̄идне.*

бегенџише 'предсвадбена радња којом се означава успостављање симпатије међу потенцијалним супружницима'. Могућност за успостављање обостраних симпатија остварује се путем посредника за упознавање, који им заказује време и место упознавања, при чему девојка на тај чин обавезно одлази у пратњи. – *И он [навадација] им заказже да се в̄ӣду у Лӣӣљан, и он, ӣџ бѣћар, до̄ђе у Лӣӣљан и ӣџ девојка иза̄ђе са сѣс̄ӣру или са мајку и они се в̄ӣду, ӣроше̄ӣају кроз ва̄рош, ӣричају ма̄ло и ӣӣӣају јѣдан о̄рӯџо-џа. „А ми се бе̄генџишеӣ ӣӣӣ мене”, овај бѣћар џу ӣӣӣа девојку, а она каже: „Ва̄ла, ӣӣӣ ми се бе̄генџишеӣ, а ја ӣе̄бе ӣӣӣ се бе̄генџишем?”, и он каже: „И ӣӣӣ мене ми се бе̄генџишеӣ”. Ё, ӣџ као се заврши, онда они ӣду кӯћи и кажу својим родџӣшељима да су се уӣозна̄ли и да о̄ђеју да се ӯзму.*

врућа ракија 'ритуална радња првог брачног јутра'. – *Онда џле̄дају ӯјӯӣру као ус̄ӣану да ли била мла̄да девојка или није била девојка. Ако била девојка, ӯјӯӣру врућа ракија се ӣӣје, обавезно се ӣӣје врућа ракија. Ако није била девојка, вра̄ћа се родџӣшељима, ако свадбу ӣравӣли, ако све девојку вра̄ћају код родџӣшеље.*

испраћенија свадбе 'ритуална радња која пада у трећи дан свадбених радњи, понедељак'. – *Свадба ӣра̄је. Субо̄ӣа се каже вѣче свадбе, недѣља о̄ан свадбе, ӣонедѣљак ис̄праћенија свадбе. Сна̄ша ӣма да дарује са̄мо дѣвера и с̄ӣарѣјка. Или џи да кошӯљу, ӣешкӣре, ма̄раме џи дарује, кошӯље најбоље, кошӯље или неко ћебе. Тако дарује с̄ӣарѣјка и кӯма, и дѣвера.*

ките 'свадбена обредна радња с магијском функцијом у току које се украшавају, улепшавају лица и предмети ради заштите младенаца и учесника'. – (И1) *Све су кӣӣӣле ӣџ девојке, нису*

кићили снаше као сад баш ово... Сви се кићили исто сас домаће цвеће, са ово што има од башије... закићују свашто све, венцај исто на врати. (И1) Млади ошаци или браћи, они сирему једно велико, велико дрво, не шанко дрво, високо. На то дрво сиву цвеће и једну црвену јабуку горе, и то дрво за завежу баш на кичу. У четвртик уредну коње на кола и кичу кола и позди сиву јасук шарен најуњен на сламу.

првич 'долазак невестиних родитеља са другим ужим члановима породице у њен нови дом'. – (И2) Снашини родитељи дођу као у првич, што није било одма да се долази на свадбу у првич, нешто после се долази, после свадбе. И они дођу радосни што је снаша била добра, шашена, и дођу и они, и врућа ракија прво њима, и све се послужи доши, го увече није се, исто и музика имала, као два шаша свадба са првичаре дођу они у првич њојни. (И2) Првич се вика то да му дође први шаш у кућу. Прешел код прешела. Каже прешел: „Да ми дођеш први шаш у кућу. У првич да ми дођеш. Сам дошо да те зовем.” И прешелица за дорује, кошуљу му да прешелу.

снашин плач 'удавачина нарицаљка' Свадбена ритуална радња којом се невеста опрашта од родитељског дома, карактеристична за косовкометохијски етнодијалекатски ареал. Преша дана нешто да дође шаш дан, недела, да дођу да те узму свашови, снаша има обичај, у своју собу има да уђе и да се сиреми, не баш ка снаша, али ће се онако, шрилично уреси, има ка да шаше: Леле мене, леле јане / Леле мене, мајко моја / Кој ће обор да ти чисти / Кој ће башију да ти залива / Леле мене, браше. По име, и браши за шаше (шевање) И оца за шаше: Леле мене, шашко, шашче / А шаш, шашко, си научија / Да шаш шере швоја ћерка шашно ноге. (певање, смех). И то се звало снаша да шаше. То је био обичај. Долазу разне девојке шу да те гледају, и она и њи је шаше.

уграби снашу 'у традиционалним свадбеним обичајима крађа девојке за удају без родитељског благослова'. – Ако не те дава ошаци, он има да те уграби. Има да те украде ноћу. Има да дође ноћ, има да те украде. Кроз прозор има да те извуче, има да те украде нико да не за види, да те уграби и да те носи у своју кућу. Само ако му се свиђа, он узима те, уграби те. Нико не за види. Она све сиреми, кроз прозор скочи... аје, носи те у своју кућу. Донеја те. Аааа, уграбија те, овај те уграбија девојку. Тако се викало, уграбија те. Нико не за видеја. Ајш.

Готово све успостављене одредничке речи којима се означавају свадбени ритуали из ове тематске групе јављају се на ширем косовскометохијском терену (уп. нпр. Вукановић 1986).

За лингвогеографска размишљања, у контексту приказивања дијалекатског континуума, значајан податак може представљати ареал ове реалеме, будући да се у говору Карашева срећу лексеме истог семантичког потенцијала: *оїрвачиње*, *уїрвиче* и сл. (в. у Радан 2006: 66).

3. Закључне напомене

3.1. У раду је сабрана, тачније издвојена у форми регистра речи – појмовника, свадбена лексика забележена у теренским записима у Липљану. Инвентар одредница не треба сматрати коначним, с обзиром на то да материјал није био прикупљан искључиво по упитнику за разговор о свадбеним обичајима, те да би у том смислу појмовник ваљало допунити надаље по упитнику.

3.2. Попис одредничких речи уобличен у липљански свадбени терминсистем, као и наративи¹⁰ који те одреднице прате, са својим локалним језичким и етнографским особеностима извесно кореспондирају са лексикографским и етнолошким записима из других зона са простора Косова и Метохије.

3.3. За дијалектолога и лингвогеографа овако организован појмовник представља добру основу за тражење паралела ван косовскометохијског контекста. Поједине реалије (одреднице) извесно већ сада наговештавају правце кретања српским дијалекатским континуумом (уп. нпр. *јарам (ирам)*, *јебрик (ибрик)*, *їрвич*, *їрвичаре* и сл.), који егзистира у контексту и јужнословенског и балканског ареала.

¹⁰ За „читање” наратива с етнолошког и антрополошког становишта чини се важном констатација да су у питању појединачне, фрагментарне представе, искуства и стварност (Сикимић 2013: 24), што свакако не ослобађа дијалектолога-истраживача обавезе да теренски запис, чија је садржина по правилу и етнодијалекатска, представи веродостојно, у добијеној форми и без „дотеривања”.

Литература

- Бандић 2004: Душан Бандић, *Народна религија у 100 њојмова*, Нолит, Београд.
- Босић 1991: Мила Босић, *Жениобени обичаји Срба у Банату*, у: Рад војвођанских музеја 33, Нови Сад, 133–162.
- Вукановић 1986: Татомир Вукановић, *Срби на Косову II*, Врање.
- Ђокић 1998: Даница Ђокић, *Посмртна свадба на шеријорији Јужних Словена*, Кодови словенских култура 3, 136–153.
- Златановић 2003: Сања Златановић, *Свадба – њрича о идентитету, Врање и околина*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књига 47, Београд.
- Иванова 1998: Радост Иванова, *Свадба као систем знакова*, Кодови словенских култура 3, Београд, 7–13.
- Илић 2005: Марија Илић, *Ка етнолингвистичком речнику Чийских Срба*, Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука, Књига 25, Српска академија наука и уметности, 315–341.
- Јанићијевић 2010: Јован Јанићијевић, *Векнасти иголи и обредни хлебови*, у: Традиционална естетска култура: хлеб, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Нишу, 97–107.
- Радан 2004: Михај Н. Радан, *Између традиционалне и савремене народне културе*, Етно-културолошки зборник, књига IX, Сврљиг, 115–123.
- Радан 2006: М. Радан, *Из свадбене лексике Карашевака*, Истраживања по славјанској диалектологији 12, Ареалне аспекте изучења славјанској лексике, Росийскај академия наук, Институт славјановедения, Москва, 64–75.
- Милорадовић 2005: Софија Милорадовић, *Скица за етнолингвистичка истраживања њодјухорских њоморавских села (Трешињевица)*, у: Бањаша на Балкану – идентитет етничке заједнице, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 88.
- Петровић Савић 2009: Мирјана Петровић Савић, *Лексика свадбених обичаја у Рађевини*, Монографије 7, Институт за српски језик САНУ, Београд, 1–173.
- Плотникова 2009: Ана А. Плотнокова, *Материјали за етнолингвистичко њроучавање балканско-словенског ареала*, Москва 2009, с руског превела: Марија Илић (Мандић), Балканолошки институт САНУ.
- Радовановић 2014: Драгана Радовановић, *Хлеб и обредна њпракса у Војводини – етнолингвистички ољер*, у: Обредна пракса – речима о храни, Матица српска, Нови Сад, 65–83.

- Сикимић 2000: Биљана Сикимић, *Пројекајџ еџнолинџвисџичкоџ речника Румуна у јуџословенском Банајџу*, Радови симпозијума Јуџословенски Банајџ, исџоријска и кулџурна џрошлосџ, Нови Сад.
- Сикимић 2013: Биљана Сикимић, *Између дијалекџолоџије и анџројолоџије: буњевачка џџеренска џрађа*, у: Буњевци. *Еџнодијалекџолошка исџраживања 2009*. Матица српска, Нови Сад, 13–69.
- Узенева 2001: Елена С. Узенева, *Терминологија свадебног обрјада села Гега (југо-западна Болгария) с еџнолингвистическим коментариями*, Исследования по славјанској диалектологији 7, Славјанска диалектна лексика и лингвогеографија, Россијскаја академија наук, Институт славјановедения, Москва, 66–94.

Консултовани речници

- Елезовић, Гл., *Речник косовско-меџоохискоџ дијалекџа*, Српски дијалектолошки зборник, Књига IV, Свеска прва, Београд, 1932.
- Елезовић, Гл., *Речник косовско-меџоохискоџ дијалекџа*, Српски дијалектолошки зборник, Књига VI, Свеска друга, Београд, 1935.
- РМС: *Речник срџскоџа језика*, Нови Сад: Матица српска, 2007.
- РСГВ: *Речник срџских џовора Војводине*, св. 1–10, Нови Сад: Матица српска. Одељење за књижевност и језик, 2000–2010.
- РСАНУ: *Речник срџскохрвајскоџ књижевноџ и народноџ језика*, књ. I–XXI, Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српскохрватски језик / српски језик САНУ, 1959–.
- Скок 1971–1974: Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–IV*, Zagreb: JAZU.

Dragana Radovanović

WEDDING TERMS FROM LIPLJAN IN (ETHNIC-)DIALECTAL RECORDS

S u m m a r y

The paper presents the wedding terms used in central Kosovo, based on the (ethnic-) dialectal materials and records collected during the field research activities. While relying on the principles of the semantic field theory, the selected terms generally correspond to the previously used classification models of grouping the elements of wedding customs and rituals while presenting the thematic sections referring to wedding objects and accessories (ritual objects), ritual setting and specific wedding rituals. The register of the wedding terms is presented in the form of the (ethnic-)dialectal thematic glossary that sheds light on the ethnical, cultural and areal circumstances of the registered lexical and ethnographic facts.

Keywords: (ethnic-)dialectal records, wedding terms, ethnic and dialectal glossary, central Kosovo, Lipljan

НАЗИВИТЕ ЗА БОЈАДИСУВАЊЕ ВЕЛИГДЕНСКИ ЈАЈЦА МАКЕДОНСКО-СРПСКИ ПАРАЛЕЛИ

ВЕСЕЛИНКА ЛАБРОСКА¹, СТАНИСЛАВ СТАНКОВИЌ²

Предмет анализе у овом прилогу чине називи за бојење ускршњих јаја. Сам процес бојења се у оба језика, српском и македонском, именује помоћу позајмљеница као што су *бојадисаџи*, *бојџиџи*, *фарбаџи*, *вајсаџи*. Међутим, на једној компактној територији, која се протеже од Светог Николе у Македонији и преко кратовског, кумановског и кривопаланачког краја прелази и обухвата и јужни део српске језичке територије, за процес бојења ускршњих јаја користи се стари словенски глагол *масџи*. Према нашим сазнањима, овај глагол до данас се углавном сачувао у назначеном специјализованом значењу – ’бојити јаја’, и претежно на поменутој територији, као испрекидана изоглоса.

Кључне речи: лексика, македонски језик, српски језик, називи за бојење, ускршња јаја, бојити, мастити, фарбати.

Вовед. Бојадисувањето јајца за најголемиот христијански празник Велигден е традиција што на овие простори постои со векови назазад. Според Марко Китевски, Велигден не е само најголем, туку и најстар христијански празник што се празнува од вториот век и како што рекол Свети Апостол Павле „Ако Христос не воскресеше празна ќе беше и нашата вера“ (Китевски 2013: 338).

Се смета дека првите бојадисани јајца ги направила Марија Магдалена, која, според Библијата, однела јајца обоени во црвена боја пред тогашниот римски цар Тибериј кога се дознало дека Христос воскреснал³. Оваа легенда ја најдовме и во малку поинаква варијанта на една српска веб-страница: „Она [Марија Магдалена, заб. на авторите] је дошла у Рим да проповеда Христово Јеванђеље и стигла је и до цара Тиберија коме је на поклон донела

¹ Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, ЈНУ Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“; Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; labroska_v@yahoo.com

² Универзитет во Приштина со привремено седиште во Косовска Митровица, Филозофски факултет; stanislav.luznjak@gmail.com

³ <https://zase.mk/articles/47453/narodni-veruvanja-i-obichai-za-najgolemiot-hristijanski-praznik-veligden>

корпу јаја. Цар није веровао у Христово васкрсење и рекао је да би то било, као кад би бела јаја у корпи променила боју. Марија Магдалена је на то рекла: „Христос Васкрсе“, а сва јаја у корпи постојала су црвена.“ Според оваа иста интернет-страница се смета дека бојадисаните јајца првпат се спомнати во контекст на Велигден во 12 век, а во Србија во 16 век⁴. Во собрани преданија и легенди од М. Китевски најдовме уште две слични легенди за црвените велигденски јајца, од кои во едната, запишана од М. Цепенков⁵ се вели: „Откога воскресна Ристос, како крстот што го почестија, како венецо, трската, така и јајцата ’и почестија и се дало блаосов да се вапсуваат црвени и да се даваат еден другему на Велигден и да си велат „Ристос воскресне“. (Китевски 2011: 51). Во другата, запишана од С. Тановиќ⁶, се вели дека жените оделе во Ерусалим на пазар да продаваат јајца, а други жени што излагале од таму им рекле дека Ристос воскреснал, на што првите одговорише: „Кога ќе се вцрват јајцава од кошнициве, тогај и Ристос од умрените ќе воскресни! И – о чудесија голема, на часот беа се вцрвиле јајцата.“ (Китевски 2011: 51–52).

На територијата на Македонија и на Србија бојадисувањето јајца главно се врзува за денот Величетврток. На тој ден домаќинката станува рано, пред изгрејсонце и бојадисува црвени јајца за среќа, при што првото бојадисано црвено јајце се чува во домот преку целата година. На српската јазична територија ова јајце се нарекува *чуваркуће*. Во Македонија, според М. Китевски, ова јајце е наречено *џрвак* и за него се верува дека има магиска моќ. Јајцето првак стои во иконата преку целата година, со него се враќа облак, се лекуваат болести кај луѓето и стоката, тоа заштитува од пожар, гром и сл. (Китевски 2013: 346). Називот *џрвак* за првото бојадисано јајце го сретнавме и во текст од Д. Трпевски⁷, којшто истакнува дека во културата на Македонците постоело верување

⁴ <https://srbin.info/pocetna/aktuelno/obica-j-koji-srbi-ima-ju-od-16-veka-postoji-ne-koliko-razloga-zasto-se-za-uskrs/>

⁵ Марко К. Цепенков, *Македонски народни умотворби во десет книги*, Скопје 1972.

⁶ Српски народни обичаји у Ѓевђелиској кази, прикупио и описао Стефан Тановиќ, учител, Београд 1927.

⁷ Популарен текст од проф. д-р Даворин Трпески од Институтот за етнологија и антропологија при Природно-математичкиот факултет од Скопје со наслов: *Јајцето е симбол на нов почеток и плодносќ, црвената боја на зоравјето и живојот*. Достапен на: <https://radar.mk/?p=29093>; пристапено на 15.9.2021

дека првото вапсано јајце има извесни моќи, па затоа домаќинките се труделе никој да не го види првото јајце за да не му ја земе магичната моќ. Со првото вапсано јајце, „првакот“, биле изведувани многу обичаи и обреди поврзани со плодноста и со берикетот. Во некои краишта ланското јајце-чувар на куќата се става кај стоката, додека во некои се затрупува во мравјалник (в. Народни верувања и обичаи, фуснота бр. 3). Според обичајот, најпрво се вапсувале три, а потоа и другите јајца. Првото јајце за Господ, второто за домаќинот и третото за стоката и берикетот.⁸ Се верувало дека ако не се бојадисаат јајцата пред изгрејсонце ќе се засмрдат, иако денес, со промена на темпото на живеење, се сменија и овие обичаи, па денешните домаќинки ги бојадисуваат јајцата во кое било време од денот на Величетврток, или, ако не стигнат на тој ден, ги бојадисуваат на Велипеток или на Велјасабота.

Во регионот на Кичевско има обичај којшто сè уште се практикува, а тоа е следниов: со првото бојадисано јајце, мајката поминува три пати околу лицето на своето чедо кога тоа ќе се разбуди, ќе се измие и ќе застане свртено накај исток, со зборовите „Црвено, бело, дебело“, повторени три пати, а со цел детето да биде здраво во текот на целата следна година. Истиов обичај е регистриран и во други краишта на Македонија со исти или со слични зборови за благослов (Китевски 2013: 347). Исто така, и во македонските и во српските краишта, има обичај децата, па и возрасните, на Величетврток да се избањаат со бојадисано црвено јајце, за да бидат здрави⁹. Во теренскиот материјал запишан специјално за овој прилог од Светиниколско забележан е истиот обичај.¹⁰

И стоката ја имала таа привилегија да биде допрена со црвено јајце за да биде здрава, а тоа се правело утрото на Велигден кога се изнесувала на пасење (Китевски 2013: 349; Макаријоска 2014: 32).

Традицијата на бојадисување јајца ја негуваме и денес, но со современи средства за бојадисување, што дозволуваат модерните видови бои направени за таа цел. Денес се практикуваат, исто така и разни видови украсување и шарење на јајцата со традиционални или со модерни начини. Но какви биле старите начини на бојадис-

⁸ http://www.ringeraja.mk/statija/veligdenski-obichai-tradicija-i-znachenje_5720.html, пристапено на 10.9.2021

⁹ Трпески *ibid.*

¹⁰ Е, п'рвите ј'ајца, тоа забрав'и да-го-к'ажам, п'рвите ј'ајца шо ќе се-м'аств, ст'ава-се, к'олку чл'ена 'има у фам'илијата, т'олку ј'ајца, сос-т'ие ј'ајца п'осле се-б'ањаф с'ите у-фам'илиј'ата со-т'ие ма'ст'ени ј'ајца. (с. Гуѓанце, Светиниколско)

сување? Во минатото јајцата се бојадисувале со бои што се добивале дома, од природни растенија како што е кромидот, цвеклото, разни тревки и слично. Растение кое од многу одамна се користи за боење црвени јајца е *брокоџи*. Потоа тој бил истиснат од *вапсулоџи* кое се увезува во нашите краишта од Бразил, а потоа и од анилинските бои.

Анализа. Она што е предмет на наша анализа во овој прилог се именувањата на процесот на бојадисување на велигденските јајца. Инспирација за оваа тема ни беше глаголот *мајсиџиџи* и глаголската придавка *мајсиџено*, која се користи како атрибут за означување на *бојадисано јајце*, на еден ареал што се протега од призренско-тимочкиот регион во Србија до Светиниколско во Македонија. Со оглед на недостатокот на теренски материјал од Картотеката на МДА, каде што нема специјално прашање за боењето јајца, предизвикот за ова истражување беше уште поголем, а резултатите се добиени од истражувања на терен, лично од нас или од наши соработници, како и од веќе објавени материјали во склоп на монографии и речници за одделните говори во македонското северо-источно наречје и во јужните српски говори.

Пред да преминеме на семантичка и етимолошка анализа на називите за боење јајца, ќе презентираме две раскажувања запишани на терен, едното од Светиниколско, а другото од Кривопапанечко.

Еве што вели теренскиот материјал¹¹ од селото Ѓуѓанце, од Светиниколско што спаѓа во североисточната група македонски говори:

У- ср'еда, н'ие д'ецаџа, со-моџ'ичиња, од'име њо-б'авчиџе к'ај-шо с'адаџи џиџ'ерки, џаџиџ'ани, њо- џи'ие б'авчи има една џр'ава шо се-в'ика броќ. Н'еѓо џо-к'оџаме, к'ореноџ исклучиво и џо-н'осеме д'ома. Тој броќ, џа'а џр'ава, м'ајка-ми ќе з'еме, ќе си'аве на џр'уџ д'рвен, и со-џ'есла или со-ч'укче ќе- ис'ече џр'во, ќе џ-ис'ече к'орен'аџа и ќе џи-иск'аџа, ќе џи-иск'аџа за-да-џ'уџиџе џ'овеќе б'оја црв'ена. После џа'а б'оја, џа'оа бр'окоџи, се-си'ава у-к'оџле со-в'ода да-вр'ије за да се-џ'уџиџе б'ојаџа. К'олку џ'овеќе се-в'аре џ'олку џо'убава б'оја џ'уџиџа за да се-м'аџиџе џо'убаво ј'ајцаџа. До- в'ечерџа ќе џи си'аве у-к'оџле, з'а-да вр'ие. После за-у-

¹¹ Материјалот го снимил на терен м-р Македонка Додевска, а информаторката е Гева Тодоровска од селото Ѓуѓанце, Светиниколско, родена во 1943 година. И на двете им изразуваме голема благодарност.

чейв'рџак. У-ср'ега џр'еба да-б'иде з'ош'ово, со-б'ојата, доби'ена б'оја, извр'иено, с'е, а у-чейв'рџак, р'ано н'асаб'ајле, м'оже ч'еџири с'ааџо, да-се-сџ'ане, в'ажно џр'ег-да изџр'ее с'лнце. То з'ај џа се-сџ'аве на-оџн'иџиџеџо, к'оџлеџо, заџ'але-се 'оџн и се-сџ'аве, ј'ајџаџа се-сџ'ава у-к'оџлеџо, у-б'ојата ш'о-е доб'иена оџ-бр'окоџ, оџ-џ'оа расџ'ение, со-в'ода, со-с'ол, с'оу-му-се сџ'аве да-не-џ'укав и се-в'арев ј'ајџаџа да-се-м'аџев. М'аџ'еџеџо м'оже да-џр'ае џ'ури се-ј'ајџаџа св'арев, џа џ'осле џ'иџе-се в'аџев и се-сџ'авев у-едно кр'оџиџиче, биџ'ејки кр'оџиџич'еџо е-џлеџ'ено со-џр'ва, со-џрачки з'а-да се-исџед'ува б'ојата и џ'одобри сџан'уваџ ј'ајџаџа џо-б'ојата да-н'е-се расџ'ичаџ у-џр'у з' суџ.

Еве што вели материјалот од селото Градец¹² од Кривопаланечко (Стоевска-Денчова 2004: 164–165):

За-Вел'иџден џа, ј'ајџа м'аџ'еџе. Сџр'емаме-се у-с'убоџа, џом'аџ'еџе ј'ајџа, ј'уџре Вел'иџден. 'Иџе на-Вел'иџден на-соб'ор, на-џ'рква 'иџе, џ'оџе, џа се-зб'ераџ на-Ч'укар, 'иџраџ, џ'ојаџ, џа сос-м'аџ'ени ј'ајџа џ'еџа се-кл'аџаџ, н'иџе сџ'ариџе џ'оџе, 'иџраме. Ај ј'уџре џан, џ'а на-соб'ор, ом'есеџе џо з'ача, наџр'авиџе џеџс'иџа м'анџа, ш'иџе рак'иџа, с'иреџе, џ'уриџе у-џ'орби, оџн'есеџе џам, на-Вел'иџден...

Од нашите теренски истражувања во вратничко-полошкиот регион (Лаброска и др. 2012), којшто исто така спаѓа во северната група македонски говори заклучивме дека глаголот *маџ'иџи* не се употребува, ами се употребува глаголот *фарба*. Затоа пак со детални истражувања во кумановскиот регион констатиравме дека глаголот *маџ'иџи* е познат и во овој крај и тоа токму со значење 'бои јајца', а го наведува и Б. Видоески во својата монографија за Кумановскиот говор.¹³

На српската јазична територија глаголот *маџ'иџи* се употребува во регионот на призренско-тимочката дијалектна област. Всушност, употребата на овој глагол во Власотинце, роден говор на еден од авторите на овој прилог, всушност и беше поттик за една ваква анализа.

¹² Материјалот е дел од монографијата *Кривоџаланечкиоџ џовор* од Еленка Стоевска-Денчова, а информаторката е Јакимовска Љуба, родена во 1928 година.

¹³ Б. Видоески во книгата *Кумановскиоџ џовор*, во делот каде што се осврнува на постоење на замена на вокалот *а* со темниот вокал *а̋* на целата територија и во повеќе зборови, меѓу наведените примери ги дава и следниве два глагола: *м'аџ'иџи*, 'вапџува, бои', *изм'аџ'иџи* (Видоески 1962: 37).

Во *Тимочкиоѝ дијалекѝен речник* на Јакша Диниќ го регистриравме следниов глагол: **ма̋сти се** несвр. *до̋шѝерује се, шминка се*, - Ма̋сти се за на ва̋шар. (Диниќ 2008: 403). Во *Речник зовора јужне Србије* од Момчило Златановиќ, исто така е регистриран глаголот *ма̋сти* со значењето бои: „*м'ѝси̋им* (имп. *м'ѝси̋и*, аор. *мѝси̋и'и̋и*, *мѝси̋и'и* трп. *м'ѝси̋ен*) несвр. *Бојим* (*Б'аба м'ѝси̋и ј'ајца за Вел'и̋ден*“, „*Она је мѝст'ила др'еје*“ (Ново Село, Варденик)¹⁴.

Во РСАНУ,¹⁵ под заглавниот збор *масѝ* ги забележавме следниве значења: *уо̋иши̋е боја* (као *ӳи̋исак који се ѝрима чулом вида*). Ке наведеме само еден од примерите: 1) Њег. 6, 48 [Његош, Петар II Петровиќ (1885)]

Измјешане зраке сваке масти

Ударају о свод од пеѝине...

2.в. *боја као средси̋во за бојење, бојило*, со еден од примерите:

1) Љуб. 1, 26 [Љубиша, Стефан Митров (1875)]

Кад бојадишете, просипате по коју лаж у пук, да вам тобож боље маст у сукно прионе....

А под заглавниот збор *масѝи̋и̋и* во истиот том 12 од Речникот на САНУ се регистрирани следниве значења:

2.а. *боји̋и̋и, бојадиса̋и̋и, фарба̋и̋и* (обично ѝређу, ѝканину и сл.);

3. *мазати̋и се машићу, уљем, каквим козмеѝичким средси̋вом и сл.*;

4.а. *наноси̋и̋и на лице козмеѝичко средси̋во, фарба̋и̋и се, шминка̋и̋и се*;

4.б. *ѝрља̋и̋и се каквом бојом*.

По секое од овие значења дадени се соодветни примери од различни српски автори што пишувале во разни историски периоди.

Во *Речникомѝ* на Ѓуро Даничиќ исто така е забележана лексемата *масѝ* со следново толкување: *масть, unguentum: масти благовоньни̋и̋е*. Ст. 28. color. Ш. lesek. 77 (Даничиќ 2, 1863: 52).

Интересно е да нагласиме дека лексемата *масѝ* со значење на боја е регистрирана и во речникот на ЈАЗУ, со тоа што авторите забележуваат дека: „*Ne može se u svakom primjeru pravo znati, ide li ovamo ili pod a [=mazati]*. Ako si ... mastila kose za biti draga drugijem ѝudem. В. Каѝиќ zrc. 66. Golot, kroz koju prolazi svitlost,

¹⁴ <https://raskovnik.org/>

¹⁵ Т. 12 (маквен–мозурица)

prije ju razbiva, a pak ju masti na svoj način. A. d. Bella razg. 148. Može dupsti dljetom i mastiti pernikom. M. Pavlinović rad. 40. Stao slike iz ne (t.j. iz knige) precrtavati i mastiti po nezinu opisivaču. 54. Mastiti, nem. färben, tal. tignere, tingere. B. Šulek, rječ. znanst. naz. U Dubrovniku govore mastiti jaja (o uskrusu), t. j. bojiti, šarati. V. Bogišić nar. pjes. 370. – U ovome primjeru imamo to isto, samo što je u nemu mastiti što u što: I broća se još nahodi, u što žene jaja maste, uskrsenje kad prihod. M. Vetranić 1, 13 (JAZU 6).

Од последниот пример можеме да го прочитаеме токму тоа што е предмет на наша анализа, т.е. дека со глаголот *масѝи* во Дубровник се именува и бојадисувањето на велигденските јајца. Уште една потврда за ова значење на глаголот *масѝи* најдовме во Рјечник дубровачког̃ г̃овора кај Бојанић и Тривунац, каде што може да се прочита следново: „**мастит**, ма̃стѝн несвр. бо̃јиѝи неиѝио (ѝѝканину, ускриѝна јаја, косу и сл.) – Ма̃стѝн у црно једну љенере котулу“. (Бојанић / Тривунац 2002: 219).

Ако се погледне во толковните речници на македонскиот јазик ќе се констатира дека под заглавниот збор *масѝ* го има следново толкување: 1) Млечен производ што се добива со биене; путер. *Кравја масѝ*. 2) Прехранбен производ добиен со топење на свинско сало. *Свинска масѝ*. 3) Густа мрсна материја од различно потекло што се користи за мачкање на телото, за лекување, подмачкување машини, апарати итн. *Цинкова масѝ, масѝ за очи*. (ТРМЈ 3: 100); а глагол *масѝи* воопшто не е регистриран.

Глаголот *масѝи* со толкување *бојадисува*, го сретнавме во *Речником̃ на македонската народна ѝоезија* во две стари македонски песни: *Грозна мома, Грозна мома, /.../ она била бојаѝика, / она масѝи ѝри бајрака: /.../* (ХМ 5, 27); *Кажи Јано, кажи зоиѝио не се маѝиш, ѝвојѝе ѝобраѝими бели бради носѝи, ѝвојѝе ѝусеѝирими бели коси масѝаѝи* (Биц 4, 195). (РМНП 4: 191).

Во *Речником̃ на маѝиѝа срѝска* под заглавниот збор *масѝ* можеме да ги прочитаеме истите две значења коишто во ТРМЈ се под број 2 и 3: 1) ‘мрсна супстанција нерастворлива во вода’, 2) густа мрсна материја што служи за мачкање, но и значење со ознака застарено што не е забележано во македонскиот јазик: 3) боја на човечката кожа, тен’, (РМС III: 309). На истата страница подолу зборот *масѝило* во РМС е објаснет со значењето ‘боја, фарба, маст’ (РМС III: 309), а во ТРМЈ е објаснет како ‘течност што служи за пишување и за печатење’ (ТРМЈ 3: 100). Од дадените разлики во толкувањата во двата јазика за лексемите *масѝ* и *масѝило*, може да се констатира дека српскиот јазик ја зачувал семата на зборот

масѝ што означувала ‘боја’, што уште појасно се гледа во толкувањето на зборот *масѝило*, чијашто етимологија е на овој начин просирна, за разлика од состојбата во македонскиот јазик каде што не се регистрирани трагите на архаичното значење на зборот *маст*, што понатаму го нема како толкување и кај *масѝило*.

Оттука, глаголот *масѝиѝи* во РМС очекувано е толкуван како: 1. зачињавати машћу; мазати, подмазивати машћу, трљати машћу. (...) 2. а. заст. бојити, бојадисати. — Још тренут само . . . и мудра глава крвљу ќе својом бедем мастити! Јакш. Ѓ. Она би ту вуну сама . . . прела . . . и мастила. Шимун. 6. фиг. лагати. — Није прошао нити један једини дан, а да се по сто пута на вас не сјетих. — Тако је мастио наш Иве. Маж. Ф. (РМС 3: 310). За разлика од *Речникомѝ на маѝиѝца срѝска*, во сите достапни македонски толковни речници (РМЈ, ТРМЈ и Мургоски 2011), под заглавниот збор *масѝи* не може да се прочита значењето на боење.

А еве што велат етимолошките речници за значењето на именката *масѝ*.

Според Петар Скок, под заглавниот збор *mast*¹ дадено е толкување дека се работи за апстрактум образуван од глаголот *mazati* со прво значење ‘Боја на кожата, боја воопшто’, а второ конкретно значење ‘мрсна материја, т.е. путер, масло’. (Skok II: 383).

Според Сној (Snoj 2009: 383) именката *масѝ* доаѓа од прсл. **mâstь* која е изведена од зборообразувачкиот претходник на глаголот **mâzati* што првично значел ‘помазание’.

Глаголот *масѝи* доаѓа од прсл. *мастити*. Регистриран е кај Миклошич со превод на латински *ungere* што значи ‘помазува; помазати’ (Miklosich 1865: 363) и со пример на употреба од XV век.

Во *Бугарскиот еѝимолошки речник* под заглавниот збор *масѝ* можат да се регистрираат следниве значења: ‘хемическо название на мазно вещество’, ‘боя, багрило’ (Геров), *мастà* ‘свинска мас’ (Ново Село, Видинско); стб. *маст* ‘мазнина; масло, мирис’ (Супр.). – Произв.: *ма̀сѝен*, ‘който има качество на маст’, диал. *масѝен* ‘боядисан’ (Геров), *масѝѝѝ* ‘виден, крупен’ (вж.). Потоа се дадени значењата во другите словенски јазици: срхр. *ма̀сѝи* ‘мазнина, цвят’, словен. *mast* ‘мазнина’ рус. *масть* ‘мазнина; цвят на косѝма’, укр. *масть* ‘мазнина; цвят’, чеш. *mast* ‘мас’, словач. *mast* ‘мазнина’, пол. *maśc* ‘мас, цвят’, полаб. *mos(t)kq mos(t)kó* ‘масло’. – Добиено од прсл. **māstь*, изведено со *-ть* или *ѝѝѝ* от основата *maz-*. Понатаму се упатува на Бернекер и Фасмер (БЕР III 680–681).

Од погорниве објаснувања во етимолошките речници може да се заклучи дека во повеќето словенски јазици именката *масѝ* се јавува со истото значење како и во македонскиот јазик а тоа е ‘маснотија’, но во српскиот, рускиот, украинскиот, полскиот јазик и во бугарскиот на дијалектно рамниште го има и значењето на ‘боја’, со забелешка дека тоа е бојата на кожата (тенот) во српскиот, бојата на косата во рускиот јазик или бојата на животните – во полскиот јазик. Она што е наш заклучок во однос на регистрираната употреба и семантика на глаголот *мџѝи* како назив за бојадисување велигденски јајца на една континуирана српско-македонска јазична дијалектна територија е дека се работи за архаичен словенски збор што овде се зачувал благодарение на тоа што неговото првично значење ‘бои’ во општа смисла се стеснило главно на значењето ‘бои јајца’ како дел од христијанските обичаи поврзани со празникот Велигден. За неговото зачувување придонесол и фактот што настапила фонетска промена на *a > ѓ*, што Видоески ја опишал во кумановскиот говор, па со тоа настанало и формално разликување на глаголот *масѝи* со значење ‘намастува нешто’ и дијалектниот назив *мџѝи* со значење ‘бои, фарба’. Логично, ваквата формална и семантичка диференцијација не можела да се случи во дијалекти што немаат темен глас во својот фонетски систем, а такви се голем дел од западните македонски говори, самиот стандарден македонски јазик, а и голем дел од српските говори, па и самиот стандарден српски јазик. Затоа се зачувал еден островски ареал на којшто оваа лексема со својата специфична форма и специфично значење останала како архаизам.

Денес во двата стандардни јазика, глаголите што означуваат ‘дејство со кое се менува бојата на нешто’ се заемки од различни јазици. Глаголот *бои* (*бојосува, бојадисува*) е добиен од именката *боја* што е по потекло од турското *boya* со исто значење (Цветковски 2021: 111). Според Скок се работи за општ балкански турцизам *boya, bojata*, од коренот *boj bot* ‘*krv > boja*’, регистриран во сите балкански јазици: буг. *боја, бојаџија, бојадисам*; ром. *boia, boia(n) giu, boiangerie*, алб. *boje* f; вл. *buiană* f, *buisire, buiagi, buiagilie*, гр. *μλοῦιά, μλοιατζήζ...*) (Skok 1: 182)¹⁶.

¹⁶ Значењето што го посочува Скок е: „1° farba (v., u kajkavskim krajevima), kolur (v.) /u Dalmaciji/, mast, mastilo (domaće riječi koje nisu mogle prodirjeti u opću književnu i saobraćajnu upotrebu), 2° svečano stavljanje boje na kosu djevojci prije udaje (Kosmet)“. Преводот што го дава Скок за првото значење е особено интересен бидејќи освен германизмот *фарба* ги дава и словенските зборови *масѝ*, *масѝило* со забелешка дека не можеле да продраг во книжевна употреба.

Втората заемка со исто значење ‘прави да биде во друга боја’ и во двата јазика е *фарба*(*џи*). Именката *фарба* е по потекло од *srpnet. varwe*, герм. *Farbe* со исто значење (в. Сној 2008: 32), во македонскиот и во српскиот јазик одомаќена во оваа втора форма. И во двата јазика глаголот за процесот на боење се изведува и од овој германски корен: *фарба*, *фарбаџи*. Интересно е дека Скок кога ја толкува лексемата *боја*, всушност нејзиното прво значење го објаснува со германското *фарба*, но и со словенските *масџ*, *масџило* со забелешка дека не можеле да продрат во книжевна употреба. Она што ние сакаме да го истакнеме во овој труд, е токму постоењето на глаголот *м’асџи*>*м’џџи* којшто означува ‘боење, бојадисување’, конкретно за јајца, но во српскиот јазик и за боење на човековото тело (сп. погоре во примерот од тимочкиот дијалектен речник).

Милка Ивиќ во својот убав прилог за лексемите *бои* и *фарба* истакнува дека е интересен фактот што словенскиот збор за боја *масџ* е заменет со две заемки, *боја* и *фарба*. Таа смета дека причина за тоа е хомонимијата (маст: 1. маснотија и 2. боја), а „језик, зна се, није наклоњен хомонимији — отреса је се кад год то може, најчешће уз помоћ туѓица.“ (Ивиќ 1996: 71). За заемката *фарба* е истакнато дека е позната во српскохрватскиот јазик од XVI век, а за турцизмот *бои* од XVII век (Ивиќ 1996: 72). Она што авторката го нагласила во овој прилог е и фактот дека лексемата *бои* во српскиот јазик се смета веќе за домашна, додека за лексемата *фарба* говорителите се свесни дека е германска заемка (Ивиќ 1996: 72). Боењето, пак на ткаенини, кое во минатото било вообичаена активност во селските средини, во некои српски дијалекти се нарекува и со глаголот *чини*, чиешто едно значење од повеќето е ‘бои предиво’, а самиот раствор за боење се нарекува *чинилка*. Примери се регистрирани во повеќе дијалектни речници или монографии, а ние ќе го посочиме примерот од *Тимочкиоџи дијалекџен речник* од Јакша Диниќ: *чин’илка – расџвор боје за бојење џређе*, М’ора га пов’рчамо у чин’илкуту, н’е се н’ајбоље учин’ило. (Диниќ 2008: 891).

Во македонскиот јазик не го сретнуваме глаголот *чини* со ова значење, но затоа пак го имаме позајмениот глагол *вајса/вајсува*. Иако му е значењето исто како и кај *фарба* и *бои* ‘прави да биде во друга боја’, во македонскиот јазик главно се употребува за означување на процесот на боење јајца или за боење на алишта. Толкувањето на оваа лексема во ТРМЈ е следново: „*вајса, вайсаџи* св. 1. Обои со боја. *Ги вайса јајцаџа рано изуџрина. Ја вайса облекаџа*.

2. (фиг.). Измами, надмудри. *Еднаш ме вайсавиѝе вие, ушѝе еднаш ке имаѝе зоравје...*“ (ТРМЈ 1: 209). Оваа лексема по потекло е од грчкиот јазик од глаголот βάφω, βάπτω, кој „...покрај другите значења го има и значењето ‘бојадисува’, аор. ἔβαψα. (Аргировски 1998: 83). Регистрирана е и во речникот на Миклошич (Miklosich 1865: 56) со црковнословенската форма вапъсати, што значи дека се работи за постара заемка во словенските јазици. Во српскиот јазик овој глагол не е регистриран во достапните стандардни и дијалектни речници.

Заклучок. Боењето јајца како дел од Велигденските обичаи на српската и на македонската дијалектна територија е многу старо, и бидејќи Велигден се празнува уште од вториот век, можеме да претпоставиме дека и вапцувањето јајца е исто толку старо, јајцата како симбол на животот, а црвената боја како симбол на радоста. Како назив за вапсување јајца, освен стандардните форми во двата јазика *боење*, *фарбање*, а во македонскиот и грцизмот *вайсување*, на една континуирана територија која се протега во целиот призренско-тимочки дијалектен регион во Србија до Светиниколскиот крај во Македонија, односно во целиот македонски североисточен дијалектен ареал, постои називот *маѝење* што е по потекло стар словенски збор добиен од *масѝ*, што меѓу другото се јавува и со значење на боја на тенот, кожата на човекот, но и боја воопшто. На српската дијалектна територија во одделни локални говори и глаголот *чини* се употребува со значење ‘бои’. Од македонските речници само *Речникот на македонскиот народна поезија* го бележи овој глагол со значењето *бојадисува* во две стари македонски песни од егејскиот дел на Македонија, па затоа сметаме дека лексемата доста рано го изгубила ова значење на пошироката македонска дијалектна територија, а се зачувала со ова тесно значење ‘бои јајца’ само на територијата што имала посилни контакти со јужните српски говори и во дел од егејските македонски говори. Бидејќи се работи за стар словенски збор што постои со тоа значење и во рускиот, украинскиот и полскиот јазик¹⁷, сметаме дека посочената српско-македонска дијалектна територија сочувала еден архаизам, кој како дел од специфичната празнична велигденска лексика се зачувал како прекината изоглоса. Зачувувањето се должи и на фонетската промена а>ѝ, којашто

¹⁷ На дијалектно рамниште речниците го забележуваат и во дубровничкиот говор и во некои бугарски говори, што погоре во текстот веќе е посочено.

овозможила и формално овој глагол да се разликува од глаголот *масѝиѝи* чиешто основно значење во современите јазици е ‘прави нешто да биде мрсно, премачкано со маснотија’.

Литература

- Аргировски 1998: Мито Аргировски, *Грцизмиѝе во македонскиој јазик*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- БЕР: Български етимологичен речник Том I- IV. София: БАН, 1971–1995.
- Бојанић / Тривунац 2002: Михаило Бојанић / Растислава Тривунац, „Рјечник дубровачког говора“, *Срѝски дијалекѝолошки зборник*, XLIX.
- Видоески 1962: Божидар Видоески, *Кумановскиој љовор*. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Видоески 2000: Божидар Видоески, *Прашалник за собирање маѝеријал за македонскиој дијалекѝен аѝлас*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Даничић 1863: Ђуро Даничић, *Рјечник из књижевних сѝарина срѝских, Дио оруѝи, I–II*, Београд: Државна штампарија.
- Динић 2008: Јакша Динић, *Тимоѝски дијалекаѝски речник*, Београд: САНУ.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков 5–7*. Москва: Наука, 1978–1980.
- ЕРСЈ: *Еѝимолошки речник срѝскоѝ језика*, уредник: Александар Лома, свеска 1, 2, 3, Београд: Институт за српски језик, САНУ, 2005, 2006, 2008.
- Ивић 1996: Милка Ивић, „О бојити, фарбати и још понечем“, *Наш Језик* XXXI 1 – 5, Београд: Институт за српски језик САНУ, стр. 71 –75.
- Китевски 2013: Марко Китевски, *Македонски ѝразници и ѝразнични обичаи*, Камелеон, Скопје.
- Конески 1995: Кирил Конески, *Зборообразувањето во современиој македонски јазик*. Скопје: Бона.
- Лаброска и др. 2012: Веселинка Лаброска, Убавка Гајдова, Светлана Давкова-Горгиева, Гоце Цветановски, Дарко Томовски, *Враѝничко-ѝолошкиѝе љовори – духовна ризница*. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Макаријоска 2014: Лилјана Макаријоска, *Лексикаѝа на македонскаѝа ѝтрадиционална кулѝура*, Скопје.
- Мургоски 2011: Зозе Мургоски, *Толковен речник на современиој македонски јазик*, издавач: авторот, Скопје.
- РМЈ: *Речник на македонскиој јазик со срѝскохрваѝски ѝолкувања*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“ 1961, 1965, 1966.

- PMHP: *Речник на македонската народна поезија*. Том 4. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“, 2001.
- PMС: *Речник српскохрватскога књижевног језика*, друго фототипско издање: Матица српска матица хрватска, књига прва, Нови Сад-Загреб, 1967.
- Стоевска-Денчова 2004: Еленка Стоевска-Денчова, *Кривојаланечкиот говор*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- TRMJ: *Толковен речник на македонскиот јазик* Том IV–VI. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“, 2008, 2011, 2014.
- Цветковски 2021: Владимир Цветковски, *Јазичије во контакти во балканскиот ареал – илустрација лексика во колоквијалниот македонски јазик во Битола*, ИМЈ Крсте Мисирков, посебни изданија бр. 89, Скопје.

- Bezljaj: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik, Mladinska knjiga, 1976, 1982, 1995, 2005, 2007.
- Miklosich1865: Franz Miklosich, *Lexicon paleoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, Guilelmus Braumueller.
- Rječnik JAZU 6: *Lekenički – moračice* (obradili P. Budmani, T. Maretić), Zagreb: JAZU, 1904–1910.
- Skok: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–IV. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971–1973.
- Snoj 2009: Marko Snój, *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Modrijan.

Veselinka Labroska, Stanislav Stanković
 NAMES FOR EASTER EGG DYEING
 (MACEDONIAN-SERBIAN PARALLELS)

Summary

The subject of analysis in this article are the names for colouring Easter eggs. The very process of painting in the two standard languages, Macedonian and Serbian, is named only with borrowed verbs, bojadisuva, boi, vapsuva, farba. But in a continuous territory that starts from Svetinikolsko in Macedonia, passes through Kratovsko, Kumanovsko and Krivopalanechko and continues to the Serbian language territory, the verb that means dyeing Easter eggs is the old Slavic verb m'ästi, which, according to our knowledge, has been preserved today mainly with this specialized meaning of 'coloured eggs' and only in this territory as a broken isogloss.

Keywords: lexicon, Macedonian language, Serbian language, names for dyeing, Easter eggs, painting, colouring



Слика 1: Црвени велигденски јаја

СЛАВСКИ ОБРЕДНИ ХЛЕБОВИ У СИРИНИЋКОЈ ЖУПИ

МИЛИЦА ДЕЈАНОВИЋ¹, ЕМИЛИЈА РЕЦИЋ²

Во овој труд се претставуваат славските обредни лебови, со цел да се прикаже комплексот на традициски утврдени верувања и ритуали во врска со подготовката, изгледот и симболиката на славските обредни лебови, со тенденција да се одреди нивната функција. Бидејќи трудот се базира на теренски истражувања, тој содржи делови од транскриптитот на одреден дел од разговорите со информаторите и различни фотографии на славски колач (леб). Вклучуваме и релевантна етнографска и етнолингвистичка литература, настојувајќи да ги објасниме сличностите и разликите во подготовката на славските лебови.

Клучни зборови: етнолингвистика, крсна слава, обичаи, обредни лебови, Сириниќка жупа

Сириниќка жупа смештена је у горњем делу басена Лепенца „у високопланинској корутини која је природним меѓама одвојена од околних регија планинским масивом Шар-планине и њених огранака: Ошљака, Коџа балкана, Жар планине и Језерске планине” (Младеновиќ 2019: 57). Сачињавају је села Севце, Јажинце, Брезовица, Врбештица, Штрпце, Беревце, Доња Битиња, Горња Битиња (Поповце), Вича, Сушиће, Готовуша и Драјковце, као и насеља Фираја, Брод, Ижанце и Коштањево, која су насељена албанским становништвом.

Говор Сириниќке жупе припада призренско-тимочкој дијалекатској области. Постоји бројна литература у којој се са различитих аспеката описују говори који припадају наведеној области. За дијалекатска истражувања основу представља монографија *Дијалекти источне и јужне Србије* Александра Белића (Белић 1905). Од опште дијалектолошке литературе треба споменути и монографије Павла Ивића (Ивић 1985; Ивић 2009). Поред наведених студија, навешћемо монографије у којима су описани неки од говора из призренско-тимочке дијалекатске области: *Српски призренски*

¹ milica.dejanovic@pr.ac.rs

² emilija.redzic@pr.ac.rs

џовор I Слободана Реметића (Реметић 1996), *Говорне особине Гњилана* Данила Барјактаревећа (Барјактаревећ 1977), *Говор Срејшачке жује* Миливоја Павловића (Павловић 1939), *Ђаковачки џовор* Михаила Стевановића (Стевановић 1950) и др. Такође, објављен је већи број дијалекатских речника који садрже забележену лексичку грађу из призренско-тимочке области, као и бројни радови који наведене говоре проучавају на различитим језичким нивоима и са различитих аспеката.

Сиринићки говор највише је истраживао Радивоје Младеновић. Како сазнајемо у његовој монографији о овом идиому, први детаљнији приказ дијалекатских карактеристика сиринићког говора размотрен је кроз анализу дијалекатске диференцијације српских говора на југозападу Косова и Метохије у раду *Дијалекатска диференцијација српских џовора на јуџозападу Косова и Метохије* (Младеновић 2004).

Што се тиче етнографске и етнолингвистичке литературе о Сиринићкој жупи, иако не постоје монографске студије, последњих година приметна је појава већег броја радова из наведених области. Највећи број тих радова бави се календарским циклусом празника и обичаја (уп. Радовановић 2018; Павловић 2018; Реџић 2019). Међутим, многи сегменти традиционалне духовне културе и даље нису детаљно описани или су неистражени, а међу њих спада и прослава крсне славе.

Крсна слава је „празник посвећен патрону-покровитељу куће, села, рода, цркве или професионалне делатности” (СМ 2001: 497). Како М. Ивановић Баришић наводи, „слава је празник кога је још увек ’тешко’ у потпуности дефинисати, односно прецизирати образац прослављања у садржинском смислу. С обзиром на то да је славски дан очекивани и календарски тачно утврђен датум прослављања, то се породица за слављење припрема према својим материјалним могућностима јер свака породица жели да достојно обележи дан свог породичног свеца заштитника и наравно у складу с породичном традицијом јер је за сваку породицу тај дан највећи празник у години.” (Ивановић Баришић 2017: 143).

Још је Вук С. Караџић у свом *Српском рјечнику* забележио: „Сваки Србин има по један дан у години кога он слави, и то се зове *крсно име*, *свешти*, *свешто*, и *блаџ дан*. Домаћин се стара и направља за цијелу годину како ће и с чим ће прославити крсно име.” (Стефановић Караџић 1852: 306).

У *Српском митолошком речнику* наводи се да је крсно име „прастари народни обичај прославе домаћег заштитника и даваоца, који су, међу Словенима, најбоље одржали Срби. Трагове тог обичаја имају или су га доскора имали сви Словени, па и Индо-европљани: Трачани, стари Грци, Дачани (са остацима у Малој Влашкој), Илири (са остацима код Цинцара и северних Арбанаса), Римљани (лар) и др. После примања хришћанства цркве су ревносно приступиле искорењивању многобожачких веровања и обичаја, међу којима је било и крсно име. Успех је био незнатан. Остаци претхришћанских веровања одржали су се понегде до данас код културно напредних народа, па и код српског” (СМР 1970: 187). Истиче се и улога првог српског архиепископа Светог Саве (1174–1235), који је поверио „свештенству да не прогоне насилно и узалудно стара народна веровања и обичаје, него да им даду хришћанско обележје” (СМР 1970: 187).

Прослава крсне славе у Сиринићкој жупи садржи мноштво ритуалних радњи и предмета. Све обредне реалије имају за циљ одавање почasti свецу заштитнику, али и постизање напретка и благостања у породици.

У местима Сиринићке жупе прави се разлика између сеоске и крсне славе. Сеоска слава прославља се у част заштитника села и њу славе сви становници датог места. Када је крсна слава у питању, њоме се прославља светац заштитник одређене породице, обично једном или двапут годишње – као зимска и летња слава.³ У Сиринићкој жупи светковање овог празника обично се номинује коришћењем синтагме *крсна слава* или лексемама *слава*, тј. *свѣѣац*.⁴

Насупрот закључку М. Недељковића како ништа није „тако разговетно народности знак и, по много чему, опредељујуће обележје Срба као што је слава, али је управо ову светковину теже од свих других обичаја подвести под јединствен конач равнања, јер се она тако неуједначено и разнооблично проводи да разлике у томе могу ићи и до потирања” (Недељковић 1990: 205), у прослави крсне славе у местима Сиринићке жупе разлике су готово не приметне, тј. оне долазе до изражаја само у појединим елементима.

³ У местима централне Србије обично се говори о малој и великој слави, а како је забележено у раду С. Мијатовића, ови обичаји могу се номинovati и као „стара” и „млада” слава (Мијатовић 1928: 27).

⁴ Како сазнајемо у раду Нине Аксић, крсна слава се код Срба у Румунији такође именује лексемом светац (Аксић 2018: 10).

Крсна слава стављена је 2014. године на Унескову листу нематеријалне баштине као културно добро. Она је на тај начин постала знак и симбол идентитета српскога народа, а нарочито Срба који живе на простору Косова и Метохије.

Предмет овог рада представљају славски обредни хлебови у Сиринићкој жупи. Крсна слава у Сиринићкој жупи светкује се по традиционалним обрасцима, иако се почињу уочавати и неминовне модификације и прилагођавање новим условима живота. Крсна слава садржи бројне обредне и ритуалне радње којима је основни циљ обезбеђивање благостања, напретка и плодности у породици. У вршењу славских обреда сачувани су најважнији елементи: славски колач, вино, жито и свећа.

Бавећи се обредним хлебовима на терену Војводине, М. Ивановић Баришић наводи да хлеб, односно изумевање начина његове припреме и његово коришћење у својству незаменљивог садржаја људске исхране у садашњем времену, има изузетно место и значај у сагледавању историје човечанства (Ивановић Баришић 2014: 49). Сви обредни хлебови припремају се са посебном пажњом и циљем. Сваки детаљ има своју симболику и значење.

Славски колач, уз божићне хлебовете, заузима најистакнутије место међу обредним хлебовима у Сиринићкој жупи. Након увида у доступну литературу, учили смо да се ова обредна реалема различито номинује и различито припрема. Како сазнајемо из рада Д. Радовановић, у многим војвођанским селима није обичај да се за крсну славу прави колач (Радовановић 2014: 75). Међутим, стање је другачије у великоплањском крају, у коме се и у време „изобиља” обредним хлебовима, као ритуалним елементима који чувају интегритет заједнице и породичног огњишта, поклања значајна пажња, при чему се посебно место даје славском колачу (Селенић 2020: 77).

Вук Стефановић Караџић користи назив *крсни колач*, за који наводи да мора бити од пшенична брашна „у кисело умијешен и нашаран поскурњаком” (Стефановић Караџић 1852: 306).

У *Српском митолошкој речнику* употребљена је лексема *крсник*⁵, у значењу „славски колач који се спрема у облику крста или има налепљен крст од теста преко горње површине” (СМР 1970: 189).

⁵ Како сазнајемо из *Српског митолошког речника*, колачу крснику претходио је хлеб без кваса (погача) (СМР 1970: 189).

У Сиринићкој жупи општи назив за славске обредне хлеболе јесте *колач*.⁶ За крсну славу се припремају три колача: *славски колач*⁷, *вечерња/вечерњиче*⁸ и *леба*, као и мали хлебови намењени свим члановима породице. Сви обредни хлебови припремају се од истог *шестиа*, које је замешено освећеном (славском) водицом и белим брашном.

Најзначајније место међу славским хлебовима припада *славском колачу*. Славски колач је округлог облика⁹ и величине исте као и хлебови који се припремају за свакодневну употребу, а посебна пажња поклања се његовом украшавању. Наиме, сви украси на колачу носе одређену симболику. Међу селима Сиринићке жупе постоје незнатне разлике везане за украшавање колача, али у обавезне симболе спадају *крст*, *иује* и *круз*.¹⁰ Настојаћемо да објаснимо симболику ових украса.

Крст је основни симбол хришћанства. Његово присуство на славском колачу јасно и недвосмислено одражава хришћанску компоненту ове реалије. Међутим, крст је имао значајну улогу и пре појаве монотеистичких религија. Уврђено је да су крст користила и многа нехришћанска племена из разних крајева света. Са примањем хришћанства, многобожачка народна веровања нису напуштена, већ су присутна и до данашњег дана (СМР 1970: 191). Крст на колачу симболизује Исуса Христа и на тај начин штити породицу и доноси напредак.

Круз је један од најраспрострањенијих симбола и везан је за представе о цикличном току времена и основне форме структурисања простора. „Идеја круга реализује се у читавом низу обре-

⁶ Хлеб је постао део исхране без којег се не може замислити оброк. Сматра се да се хлеб јавља и као обавезни додатак празничних трпеза. „Довољно хлеба, то за породицу значи да је безбедна и заштићена. Вероватно да је због тога и најчешћи назив за хлеболе који су припремани за празничне трпезе *колачи*. Овај назив можда најбоље говори о односу нашег народа, у не тако далекој прошлости, према хлебу.” (Ивановић Баришић 2010: 190).

⁷ Придев славски је факултативан елемент, јер се у значењу славског колача чешће чује израз *колач*.

⁸ Суфикс *-че* деминутивног је карактера и веома је чест у призренско-тимочкој дијалекатској области. О њему је писала Р. Жугић (уп. Жугић 2012).

⁹ Љ. Раденковић наводи да је назив колач општесловенски и да је највероватније изведен од његовог округлог облика (Раденковић 2021: 259).

¹⁰ Последњих година украси за славски колач могу се купити, тако да поједине домаћице купују готове украсе.

да помоћу предмета кружног облика или радњи којима се нешто окружује.” (СМ 2001: 312). Символ круга присутан је у облицима колача, затим у украсу од теста којим се колач окружује (в. слику бр. 2), као и у украсу који се назива *џује* и налази утиснут на средини крста. Сматра се да симбол круга има заштитну улогу и да онемогућава улазак злих сила у његову унутрашњост. Заступљен је у многим народима, па тако и код Срба (СМР 1970: 198). Употребом кружних облика, снага и заштита коју круг са собом носи посредством колача преноси се и на чланове породице, те и они бивају заштићени од нечистих сила.

Поред горе наведених основних украса, чести су и књига, грождје, лист, кокошка, клас, птица, јарам, трло. Ови украси имају прозирну симболику.

Преносимо речи информатора којима се описује процес припреме славског колача:

И: *Неколико дана ђред славу или можда и недеља, ђођ ни носи воду за славу. Ми ђако кажемо: „Ни носи”. Тађ ђреба да имамо свеђћу, воду и ђамњан. Он ни освешћиа воду и ђај вода се стијаји на некоје местио. Кађ ће доноси ђођ воду, обично ни кажу, али дешава се да дође и изненада. Мада, ми сви рачунамо од десети дана ђре славе ђа до неколико дана ђре славе, ђреба да ни донесе воду. Са ђуј воду се меси ђосле славски колач. Он је округли и се шара. Турамо му крс, около ђлейеницу, ка круђ најрајмо, а на среде, ђођ ћерко, ка ђује.*

Води се рачуна и о томе да колач лепо изгледа, као и да не испуца са стране.¹¹

Вечерња/вечерњиче је колач који се не шара и такође је округлог облика.¹² Његова основна намена јесте да се ломи у црквеним просторијама уочи славе, са комшијама, родбином и осталим мештанима који прослављају истог свеца. Ломљење овог колача се врши према унапред заказаној сатници:

И: *Кађ је леђња слава, носимо вечерњу ђо касно, ђако, око ђеђ. Кађ се чује да чука звоно. А кађ је зимска, ђо краћак је дан,*

¹¹ Постоји двојак мишљење о пуцању колача: с једне стране сматра се да се светац радује уколико дође до пуцања колача, док нам поједини информатори наводе да би колач требало да остане цео.

¹² Информатори нам напомињу како се вечерња може избости виљушком по средини да би се боље и лепше испекла и да не би испуцала, што нам говори о томе да се велика пажња, поред традиционалом, поклања и естетском моменту.

ѿа онда носимо ѿо рано, ѿако око шри. Поред ѿај колач ѿравимо још два: вечерњице и оно које ће се крши увече. У цркву се носе два колача: вечерњице и колач. Вечерњице се носе у цркву и ѿамо се крши са оне комшије, ѿријаѿеље, ѿуде ѿуј, из село.

Леба¹³ је трећи колач који се припрема за славу. Он је такође округлог облика и без посебних украса¹⁴. Леба као обредни колач учествује у ритуалу који се изводи у дому са циљем јачања породичних веза и има улогу у остваривању социјалне функције.

И: *Леба кршимо на вече славе. Тражимо домаћину да ни донесе леба, да ѿвечерамо. Леба се крши ѿреко асѿал. Домаћин сас још јеноѿа, али да је мушко.*

Кравајчићи су мали округли хлебови који су се раније месили како би се њима позивали гости на славу.¹⁵ Данас се ова појава губи, али многе домаћице и даље припремају кравајчиће за чланове својих породица. У селу Доња Битиња забележена је појава која није присутна у осталим селима. Наиме, поред тога што се кравајчићи спремају за све чланове породице, месе се и два кравајчета која се носе у цркву, као и крс¹⁶ – мали хлеб у облику крста. Речима информатора објаснићемо њихову улогу:

И: *Не знам зашѿо се носе, ѿако осѿало од раније. Једно кравајче се осѿави у цркву, а друѿо се носе дома. Само неколко нас носе, осѿали баѿалили кравајчиће. А на крс се исече као коѿка, сѿѿа се у њу вино и се ѿије из њу. После се носе кући ѿој јено кравајче и крс и се ѿоједе.*

¹³ Лексема *леба* је дијалекатски обележена. Љ. Раденковић сматра да је облик *леб* балто-словенска позајмица којом су Стари Словени означавали квасни хлеб, печен у посуди (касније у пећи), како би га разликовали од бесквасних лепиња (Раденковић 2021: 253).

¹⁴ Забележили смо информацију да се леба и вечерња не разликују – идентични су, па се често врши одабир међу њима: онај који је лепше испечен биће у улози вечерње, док ће други бити за ломљење у кући.

¹⁵ И овде је заступљено двојачко мишљење: неке породице сматрају да се гости не позивају на славу, већ да је свако добродошао („Кој ни дође, кога Бог донесе може да дође”), док неки сматрају да госте треба позвати и указати им част даривањем кравајчета.

¹⁶ Дијалекатски облик *крс* добијамо упрошћавањем финалне сугласничке групе *-сѿ*.

Поред описа мешења славских обредних хлебова и анализе симбола, циљ овог истраживања јесте и увид у распрострањеност забележених лексичких јединица. Наиме, у Вуковом *Рјечнику* нису забележене лексеме *вечерња* и *кравај/кравајче*, већ једино двочлана одредница *крсни колач*. *Српски митолошки речник* такође не бележи одреднице *вечерња* и *кравај/кравајче*, а под одредницом *колач* не налазимо податке у вези са крсном славом. *Словенска митологија* лексему *кравај* тумачи као колач или хлеб, не повезујући га са славском тематиком, а ни лексема *вечерња* такође није регистрована.

Речник српскохрватског књижевног и народног језика бележи све лексеме. Под одредницом *вечерња* или *вечерница* подразумева се мали колач који се сече о вечери уочи славе: „У очи саме славе, доносе [сељаци] у цркву на вечерњу... мали колач умешен у виду правог крста, и то зову „вечерња“” (РСАНУ 2: 568). *Кравај* је дефинисан као мали округли хлеб – хлечкић, погача, која се меси обично о неком празнику или свечаности (РСАНУ 10: 389). Речник под одредницом *крси* не бележи славски обредни колач, али бележи лексему *крсник*, која је дефинисана као врста колача (обично у виду крста) и која се меси са другачијим циљем. Наиме, крсник је намењен за подушје, даћу или задушнице (РСАНУ 10: 659). Под одредницом *колач*, која се обично јавља са одредбом божићни или славски, подразумева се „нарочити хлеб или посланица (често с пригодним украсима, симболима и др.) за одређене празнике, обреде или прилике (рођендан, свадбу и др.)” (РСАНУ 9: 769–770). Једно од забележених значења лексеме *леб* јесте славски, односно крсни колач: „Чим се сви [гости] искупе, око подне, ломи се „љеб“ (крсни колач)” (РСАНУ 11: 267–268).

У *Речнику српскохрватског књижевног језика* налазимо лексему *кравај*, тј. *кравал*, у значењу части или дарова које сватови доносе на свадбу (РМС 3: 27). *Колач* је дефинисан као култни хлеб испечен о неким празницима, који се меси од финога брашна у облику крста или колута, и обично на површини има украсе од теста – најчешће иде уз одредбе божићни и славски (РМС 2: 779). У значењу крсног колача јавља се лексема *крсник* (РМС 3: 89).

Забележене лексеме у вези са славским обредним колачима потражили смо и у *Речнику косовско-мејхохијског дијалекта* Глише Елезовића (Елезовић 1998). Наведени Речник бележи једино лексему *кравâј*, у значењу „колач, погачица”: „Умѣсѣће бãба кравâј” и лексему *кравâјче*, као деминутивни облик именице *кравâј* (Елезовић 1998: 321). Лексеме *хлеб/леба* и *колач* нису забеле-

лежене у значењу које ми бележимо,¹⁷ док речник не показује ни присуство лексема *вечерња/вечерњице*.

Речник љовора јабланичког краја Радмиле Жугић (јабланички говор припада архаичним говорима штокавског наречја и садржи лексички фонд који припада призренско-јужноморавском дијалекту) бележи лексеме *колаче* (у значењу „колач, слаткиш”, в. Жугић 2005: 160), и *кравајче* („мали округли хлеб умешен од остатка теста”, Исто: 169)), што нам сведочи о томе да наведене лексеме, везане за славске обредне колаче, нису својствене читавом призренско-јужноморавском ареалу.

Закључак

Славски обредни хлебови спадају у елементе традиционалне обредне структуре и заузимају најважније место у току славских обреда. Јављају се као симболи заштите и напретка, што им је уједно и основна функција.

Истраживањем славских обредних колача у Сиринићкој жупи дошли смо до закључка да је током времена дошло до одређених промена у структури припреме и прославе крсне славе и славских колача. Једна од кључних промена у вези је са мешањем кравајчића и хлеба номиниованог као *крс*. Наиме, некада су се кравајчићи месили са циљем позивања гостију на славу, а уједно и за све чланове породице, док се данас бележи нешто другачије стање: мали број породица припрема кравајчиће за укућане, што нас упућује на закључак да је ова обредна реалија у процесу губљења. Стиче се утисак да смо у правом тренутку спровели ово истраживање и сачували обредне реалије од заборава, што је и био један од наших примарних циљева. Такође, присутна је и тенденција куповине украса за славски колач, што се јавља као одраз прилагођавања новим животним условима. Међутим, иако су разлике присутне, значај и улога обредних хлебова нису промењени.

Овим истраживањем, поред описа припреме обредних хлебова и њиховог изгледа, проширили смо и дијалекатски лексички фонд забележеним лексемама *вечерња* и *кравајче*, које у овим значењима нису регистроване у *Вуковом Рјечнику*, *Српском митолошком речнику*, *Словенској митологији* (лексема *вечерња* уопште није забележена са значењем обредног хлеба), *Речнику косовско-меџохијског дијалекта* и *Речнику љовора јабланичког краја*.

¹⁷ Колач се јавља у значењу „хлеб, заслађен или не, од чистог брашна разног облика” (Елезовић 1998: 321).

Светковање крсне славе подразумева обављање великог броја обредних радњи, које ће бити предмет неких будућих истраживања. На тај начин стећи ћемо детаљнији увид у традиционалне обрасце празновања крсне славе у Сиринићкој жупи, али и сегменте у којима долази до извесних модификација и прилагођавања новим животним условима. Стога, ово истраживање представља настојање да осветлимо само један од наведених сегмената.

Литература

- Аксић 2018: Нина Аксић, „Крсна слава као живи елемент традицијске културе Срба у Дунавској клисури (Румунија)”, *Исходишта*, број 4, 9–28.
- Белић 1905: Александар Белић, „Дијалекти источне и јужне Србије”, *Српски дијалектолошки зборник I*, Београд.
- Барјактаревић 1977: Данило Барјактаревић, „Говорне особине Гњилана”, *Дијалектолошка исцрживања*, Приштина, 11–135.
- Елезовић 1998: Глигорије Елезовић, *Речник косовско-меџохијског дијалекта*, I–II, Приштина: Институт за српску културу.
- Жугић 2005: Радмила Жугић, „Речник говора јабланичког краја”, *Српски дијалектолошки зборник LII*, Београд.
- Жугић 2012: Радмила Жугић, „Семантичке реализације суфикса *-че* у именичким изведеницама средњег рода у призренско-тимочким говорима”, *Зборник радова Филозофског факултета XLII* (1), Косовска Митровица, 223–231.
- Ивановић Баришић 2017: Милина Ивановић Баришић, „Породична слава код Срба у Румунији – Дињаш и Ченеј”, *Исходишта* 3, 141–148.
- Ивановић Баришић 2010: Милина Ивановић Баришић, „Хлеб у клендарским празницима и обичајима”, у: *Традиционална етнотска култура, књиџа 4*, (прир. Д Жунић), Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 189–203.
- Ивановић Баришић 2014: Милина Ивановић Баришић, „Хлеб у традиционалној култури Срба у Војводини”, у: *Обредна љракса – речима о храни*, (ур. С. Милорадовић) Нови Сад: Матица српска, 49–65.
- Ивић 1985: Павле Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика*, Нови Сад: Матица српска.
- Ивић 2009: Павле Ивић, *Српски дијалекти и њихова класификација*, Сремски Карловци–Нови Сад: Издавачка књиџарница Зорана Стојановића.

- Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд: Нолит.
- Мијатовић 1928: Станоје Мијатовић, „Обичаји у Ресави”, *Гласник Етнографског музеја*, III, Београд: Етнографски музеј.
- Младеновић 2004: Радивоје Младеновић, „Дијалекатска диференцијација српских говора на југозападу Косова и Метохије”, у: *Међународни научни скуп Живот и дело академика Павла Ивића (Књ. 3, 2001; Subotica, Beograd, Novi Sad)* (ур. Т. Бекић и Ј. Планкош), Суботица – Градска библиотека, Београд – Народна библиотека Србије, Институт за српски језик САНУ, Нови Сад – Матица српска, Филозофски факултет, 209–249.
- Младеновић 2019: Радивоје Младеновић, „Говор северношарладинске жупе Сиринић”, *Српски дијалектолошки зборник LXVI/1*, Београд.
- Недељковић 1990: Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: Вук Караџић.
- Павловић 2018: Александар Павловић, „Мавање кумбара – паљење покладних ватри у Сиринићкој жупи”, *Башићина*, св. 45, Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу, 471–484.
- Павловић 1939: Миливој Павловић, „Говор Сретечке жупе”, *Српски дијалектолошки зборник VIII*, Београд.
- Плотникова 2001: Ана А. Плотникова, *Словенска митологија, Енциклопедисјки речник*, Београд: Zepher Book World.
- Раденковић 2021: Љубинко Раденковић, „Називи хлебова у српским говорима Косова и Метохије у етнографском контексту”, у: *Резултати осадашњих и њавци будућих истраживања српских народних говора Косова и Метохије* (ур. З. Кнежевић), Београд–Косовска Митровица: САНУ, Филозофски факултет (у штампани).
- Радовановић 2014: Драгана Радовановић, „Хлеб и обредна пракса у Војводини. Етнолингвистички оглед”, у: *Обредна њракса – речима о храни*, (ур. С. Милорадовић), Нови Сад: Матица српска, 65–83.
- Радовановић 2018: Драгана Радовановић, „Из лексике божићних обичаја у Сиринићу”, у: *Језик као зајис културе у етнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија–Македонија*, Том 1 (ур. Ст. Станковић и В. Лаброска), Београд–Скопље: САНУ–МАНУ, 59–68.
- Реџић 2019: Емилија Реџић, „Обредна храна и пиће мештана Сиринићке жупе (Народни календар)”, у: *Вуковим њрагом на Косову и Метохији* (ур. Г. Јашовић), Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 169–176.
- РМС 2: *Речник српскохрватског књижевног језика*, Књига друга, Београд–Загреб: Матица српска–Матица хрватска, 1967.

- РМС 3: *Речник српскохрватског књижевног језика*, Књига трећа, Београд–Загреб: Матица српска–Матица хрватска, 1969.
- РСАНУ 2: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига друга, Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1962.
- РСАНУ 9: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига девета, Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1975.
- РСАНУ 10: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига десета, Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1978.
- РСАНУ 11: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига једанаеста, Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1981.
- Селенић 2020: Катарина Селенић, „Обредни хлебови у великоплањском крају”, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 84, Београд: Етнографски музеј, 75–102.
- Стевановић 1950: Михаило Стевановић, „Ђаковачки говор”, *Српски дијалектолошки зборник XI*, Београд.
- Стефановић Караџић 1852: Вук Стефановић Караџић, *Српски Рјечник: исјумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Беч: Штампарија јерменског манастира.

Milica Dejanović, Emilija Redžić

RITUAL BREADS FOR PATRON SAINT'S DAY IN SIRINIĆKA ŽUPA

Summary

The paper examines the ritual breads traditionally prepared for the patron saint's day in Sirinićka župa. The authors will describe and comment on the complex system of traditionally established beliefs and rituals related to the preparation, appearance, and symbolism of the ritual breads in order to determine their function. The material for this study was collected through field research conducted from May 2020 to May 2021. Since the study is based on field research, it will contain partial transcripts of the conversations with the informants and photographs of the ritual breads. The paper will cover current ethnographic and ethnolinguistic literature in the attempt to compare and contrast different practices in the preparation of the ritual breads.

Keywords: ethnolinguistics, patron saint's day, customs, ritual breads, Sirinićka župa



Слика 1. Процес припреме славских украса



Слика 2. Славски колач украшен украсима које домаћица сирема

МОТИВАЦИИ ЗА ИМЕНУВАЊЕ НА НЕКОИ ДОМАШНИ ЖИВОТНИ ВО МАКЕДОНСКИТЕ ДИЈАЛЕКТИ

АНГЕЛИНА ПАНЧЕВСКА¹

Предмет интереса овог текста јесу називи за домаће животиње (*коњ, ован, јарац, вејар*) у македонским дијалектима и мотивација за нивно извођење. У ту сврху користи се дијалекатски материјал сабран у *Ојшћесловенском лингвистичком атласу*, у оквиру ког је македонска дијалекатска територија заступљена са 24 населена места. У тексту се уједно прави и кратак осврт на стање у другим словенским језицима, нарочито јужнословенским. Реч је о називима за домаће животиње мушког рода које нису кастриране и које се користе за расплод. Ове особине представљају једну од основних мотивација за извођење нивових назива, док је друга доминантна мотивација *исхрана*.

Кључне речи: дијалекти, називи, мотивација, домаће животиње

Во овој текст ќе бидат анализирани називите за некои домашни животни, т.е. мотивациите за изведување на овие називи во македонските дијалекти како и нивната дистрибуција, пошироко во дијалектите на останатите словенски јазички. За таа цел се користат материјали за македонските и за останатите дијалекти од Општословенскиот лингвистички атлас (ОЛА) во кој се опфатени вкупно 853 населени места на целиот словенски ареал, од кои 24 од македонската јазична територија. За конкретната анализа се земаат предвид називите на домашни животни од машки пол кои не се кастрирани и кои се користат за расплод.

1. Називи за некастриран коњ

Називите за *некастриран коњ, ѝасиџув* се предмет на обработка на прашањето L 156 ‘некастрированный самец лошади’ според Прашалникот на ОЛА, а се обработени во картата бр. 1 (А.

¹ Истражувачки центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; angelina@manu.edu.mk

Арашонкава 27: 2000) во II Лексички том на Општословенскиот лингвистички атлас.

На македонската дијалектна територија, се izdelуваат следните називи чиј референт е ‘пастув’: *ajǵar*, *īasīuv*, *aīī*, *poǵač* и *arzak* (регистриран во едно населено место, без јасна етимологија).

Називот *īasīuv* е со прасловенско потекло, **pastuxъ* и е со значење ‘нескопен коњ способен за расплод’, а се поврзува со глаголот *pāsti*, *īase*, кој е индоевропски, општословенски и прасловенски земјоделски термин ‘pascere’, без паралели во балтичките јазици (Skok II, 614; Bezlaј III, 14). Надвор од македонската јазична територија се јавува уште и во српските, црногорските и хрватските говори, значи се среќава само во говорите на јужните словенски јазици.

Најчесто употребуван назив во македонските дијалекти за означување на ова животно е *ajǵar*. Овој назив е заемка од турскиот, (*ajgir*)-, балкански турцизам со османлиско потекло, според Скок (Skok I, 17). Освен во македонските дијалекти, овој тип на називи се јавува и на јужнословенска територија – во неколку хрватски, српски, босански и бугарски пунктови. Но, се јавува и на полската територија, во формата *ogier*, која спорадично се забележува и на украинска и на белорусска територија. Според Бориш, оваа форма од турскиот јазик, во полскиот е навлезена преку украинскиот (Boryś 2008: 382).

Третиот назив кој често се употребува во македонските говори, *aīī*, е исто така заемка од турскиот (*at*) и е со значење ‘коњ’ од благородна раса (Škaljić 1966: 104). Се јавува како одговор во вкупно 6 населени места, лоцирани во јужниот дел на македонскиот јазичен комплекс. Надвор од македонските говори, се среќава само во едно населено место во границите на Бугарија.

Во едно населено место од јужниот македонски јазичен ареал (Нестрам) се јавува називот *poǵač*. Според *Бугарскиот етимолошки речник* овој назив (*р̄ǵач*) означува ‘некој кој често се пари’ и се изведува од глаголот *р̄ǵам*, со значење ‘боде, скока, притиска’ (сп. повеќе во БЕР VI, 362). Според материјалот на ОЈА ваков тип називи не се регистрирани на поширокиот словенски ареал.

2. Називи за некастриран мажјак на овца

Називите за *некастриран мажјак на овца* се предмет на обработка на прашањето L 225 ‘некастрированный самец овцы’ според

Прашалникот на ОЈА, а се обработени во картата бр. 4 (К. Герман 33: 2000) во II Лексички том на Општословенскиот лингвистички атлас.

На македонската дијалектна територија, се среќаваат следните неколку називи чиј референт е ‘брав’: *брав*, *овен*, *коч* и *мркач*.

Во седум населени места, распоредени практично низ целиот дијалектен ареал, називот *брав* се употребува за именување на некастрираниот мажјак на овца. Овој назив е општословенски и прасловенски, без рефлексии во балтичката група јазици – (**boǝo*), (Skok I, 202). Скок се сложува со други (Brugmann), дека *брав* е стара колективна именка за ситна стока од двата рода (*овен*, *овца*, *јарец*, *јаре*). Фасмер (I, 195) вели дека е во сродство со ст.в.герм. *barug*, *barh*, ст.исл. *borgr*; нов.в.герм. *Borch*. Словенскиот збор води потекло од старата збирна именка од основата *-u* (ibid.). Освен на македонската јазична територија овој назив се употребува уште само во три населени места на хрватска територија.

Вториот назив кој е исто така распространет на целиот дијалектен ареал како и првиот, *овен*, се јавува во шест населени места. Формата *овен* се поврзува со индоевропското, балтословенско, општословенско и прасловенско **ov̥n̥* ‘*aries*’ m наспрема *ovis* f (со коешто е во прасродство). Според Скок означувањето дека станува збор за мажјак се извршува со суфиксот *-v̥n̥* како во балтичката група: ст.прус. *awins*, литв. *āvinas*, латв. *Avins* (Skok II, 579). Според материјалот кон картата во ОЈА, овој назив се употребува и пошироко на целиот јужнословенски дијалектен комплекс, но воопшто не се појавува на словенскиот север.

Често употребуван назив во македонските дијалекти е називот *коч*, кој се јавува како одговор во седум населени места, распоредени во југоисточниот јазичен ареал. Овој назив е заемка од турскиот јазик (*коç*) и е со значење *овен* (в. БЕР II, 685). Покрај тоа што се употребува на македонскиот јазичен ареал, според картата од ОЈА, оваа заемка се јавува уште во неколку населени места на границата на словенскиот север – едно на хрватскиот јазичен ареал, две на словачкиот и едно на украинскиот.

Во две населени места се јавува називот *мркач*. Во едното функционира како единствен назив и во полната форма, додека во другото е без суфиксот *-ač-ь*. Во едно место од основата *mr̥k-* се изведува дополние за *овен* – *овен мркач* (п. 97). Овој назив се поврзува со глаголот *mr̥kati* од старословенскиот и значи ‘се возбудува, се пари (за овци, кози, риби)’ (Skok II, 467). Скок смета дека според првото значење на старословенскиот глагол станува збор

за ономатопеја која станала овчарски термин за коитус кај овци и кози, понатаму пренесен и кај рибите (*ibid.*). Од материјалот во ОЛА, може да се забележи дека називи од овој тип се употребуваат уште на јужнословенска територија (главно во словенечките говори) и на источнословенска територија (во белоруските и во неколку полски и украински говори).

3. Називи за некастриран мажјак на коза

Овие називи се опфатени со прашањето L 242 ‘некастрированный самец козы’ според Прашалникот на ОЛА во II Лексички том на Општословенскиот лингвистички атлас.

Во македонскиот дијалектен комплекс се среќаваат вкупно четири називи за мажјакот на козата: *ѝрч*, *јарец*, *џаѝ* и *еркеч*.

Називот *ѝрч* е најфреквентен на македонската дијалектна територија, регистриран е во деветнаесет населени места. Етимолошки, според Скок (Skok I, 529) овој назив се поврзува со глаголот *frcati* (*se*) кој во хрватскиот јазик означува ‘живо и весело движење кај луѓето’, како и ‘преголема веселост и смеење поврзани со сексуална потреба’. Постои и израз *frč* m што означува ‘парење кај мачките’. Овие форми, настанати по пат на ономатопеја, Скок (*ibid.*) ги поврзува со стариот збор *prč*, што означува ‘јарец’, ‘некастриран овен’ и сл. Овој назив се среќава во говорите на сите јужнословенски јазици претставени на картата на ОЛА.

Називот *јарец* е застапен во осум населени места на македонската дијалектна територија. Го континуира прасл. **jarьсь*, добиено со суф. *-ьсь* од **jaro* (ЭССЯ VIII, 175), форма којашто се среќава и во дел од другите словенски јазици и дијалекти – буг. *ярец* ‘јаре’, срп. *јарац* ‘јарец’, хрв. *јарас* ‘јарец’, слн. *јарес* ‘младо од коза, родено во пролет’, ‘овен (некастриран)’, ‘пролетна пченица’, слч. *јарес* ‘јачмен’, пол. (дијал.) ‘пролетен јачмен’, рус. (дијал.) *ярец* ‘млад, едногодишен дабар’, укр. (дијал.) *ярец* ‘јачмен’ (*ibid.*, 181). Според Скок (Skok I, 755), примарното значење на прасл. **jarь* било ‘пролет/лето’, а оттука се деривирале форми што означуваат пролетни/летни посеви, плодови и млади животни годинаци, ситна домашна стока и сл., додека неговото етимолошко потекло се поврзува со индоевропскиот корен **h₁eh₁-r-* (Derksen 2008: 152), како во гер. *Jahr*, лат. *Hornus* итн. Според материјалите на ОЛА, и овој назив се употребува пошироко на јужнословенската територија, исклучок е словенечкиот ареал. Воопшто не е регистриран на словенскиот запад и на словенскиот исток.

Во три населени места на крајниот западен комплекс на македонската дијалектна територија е регистриран називот *цаѝ*. Формата *цаѝ* од прасл. **саръ* ‘јарец’ се смета за претсловенски балканизам, а во дел од западните и источните словенски јазици навлегла преку романското *џар* ‘јарец’ (в. Borys 2008: 51). Освен во романскиот, се среќава и во ароман. *џар*, грч. *τσάπος*, алб. *sqar*, *tsar*, а паралели се наоѓаат и во лат. *caper*, итал. *capro*. Sprema едни толкувања оваа форма води потекло од албанскиот (прото-алб. **tsapa*), додека спрема други потеклото е иранско (Фасмер IV, 288), нов. перс. *čarīš* ‘едногодишен јарец’, како исттур. *čābiš*, алтај. *С̄ар* со истото значење. Скок (Skok I, 251) допушта можност дека се работи за илирско-тракиски лексички реликт. Овој назив се употребува и пошироко на словенската говорна територија. Застапен е на украинската, словачката и јужната полска дијалектна територија. Во украинскиот и во словачкиот јазик тоа е и литературниот назив за ова животно.

Во едно населено место на македонската дијалектна територија, претставена на картата, се јавува називот *еркеч*. Оваа форма е заемка од турскиот јазик – *erkeç* ‘јарец, прч’ (в. БЕР I, 506). Според анализираната карта на ОЛА, ваква заемка не е застапена на останатата словенска територија.

4. Називи за некастриран мажјак на свиња

Називите за *некастриран мажјак на свиња* се предмет на обработка на прашањето L 242 ‘некастрированный самец свињи’ според Прашалникот на ОЛА, а се обработени во картата бр. 7 (Е. В. Ухмылина 39: 2000) во II Лексички том на Општословенскиот лингвистички атлас.

На македонската дијалектна територија се изделуваат следните називи чиј референт е ‘нерез’: *нерез*, *букач/букалец*, *крмак/крмник*, *вейар*, *бише/бишика*, *самјак* и *акелан*.

Најчесто употребуван назив за мажјакот на свињата во македонските дијалекти е *нерез*. Застапен е во 11 населени места и секаде се јавува како единствен одговор. Надвор од државната граница се јавува само во едно населено место, 111 Кронцелово. Оваа форма се поврзува со *мресѝ* (*mrijest*) со значење *укра*, и е поствербал од *mrijèstiti se*, што означува ‘се пари’. Потекнува од балтословенската, општословенска и прасловенска основа **ners-*, со тоа што консонантот *m* е добиен од *n*, а слогот *mrije-* е добиен според законот за ликвидна метатеза од *nrě-*, што може да се види

и од лит. *neřsti* покрај *nerřeti*, во превојот *narřas*, *narstas*. Бидејќи консонантската група *nr-* на почетокот на зборот не е возможна во хрватскиот и во српскиот, па и во македонскиот, таа се отклонува на два начина – преку супституција со групата *mr-* (*mrak*, *mraz*) или со вметнување на самогласката *e* (*čerivo* за *crijevo*) или *a* (*narav* за старословенското *nravi*). Втората можност е она што се случило со *неперз* (*něřast*) (Skok II, 465). Вакви називи се среќаваат уште во останатите јужнословенски дијалекти, но не и во северните.

Со нешто помала застапеност, во вкупно 5 населени места на крајниот југозападен јазичен ареал, се јавуваат називите *букач* / *букалец*. Во три од случаите тие се единствен назив. Се изведуваат од коренот *buk-* од кој потоа се добиваат две форми со суфиксите *-аџ-ь* и *-ал-ьс-ь*. Овие форми може да се поврзат со индоевропскиот ономотопејски корен *bu-* кој означува длабоки и темни звуци кои ги произведуваат говедата (*бук*), но и птиците (*буг*) (Skok I, 95). Овој корен се поврзува со глаголот *букаѣѣ* кој е со ономотопејско потекло, слично како и во латв. *baiķš*, *būķēt* – се слуша пригушено, лит. *Būkčius* ‘тепкач (тепка)’, кимр. *bugad*, (**boukato-*) «*boatus*, *tuigitus*», староиндиското *būkkāras* ‘рикање на лав’, *būkkati* ‘лае’, грчки *βύκτης* ‘завивање’, *βυκάνη* ‘цевка’, латинското *bucca* ‘уста’, ср.в.герм. *pfūchen* ‘фрка, ржи, шушка’. Втор степен на редување се случува во зборот *бык* (Фасмер I, 236). Од друга страна, овој назив може да се поврзе и со албанското *bukë* што значи *леб*, *оброк*, кое пак е заемка од латинското *bucca* ‘уста’ (сп. погоре кај Фасмер), но во балканскиот романски значењето е променето и означува ‘храна’ (Orel 1998: 39-40). Вакви називи не се среќаваат во говорите на ниту еден друг словенски јазик според материјалот кон картата во ОЛА.

Во две населени места на крајниот југоисток се употребуваат називите *крмак* / *крмник* (од основата *кѣт-* на која се надоврзуваат два суфикса *-ьп-ик-ь* и *-ак-ь*). И во двата случаи тие се единствен одговор. Овие називи се поврзуваат со поимот *крма* што значи храна, па и храна за стока, *krma*, од општословенското и прасловенско **kьrma*, што може да значи храна воопшто, но и храна специјализирана за стока, трици. Со различни суфикси се добиваат различни именки, па така со *-ьс* – *kьrmas*, со *-ьк* – *kьrmak* (Skok II, 205). Вакви називи според материјалот од обработуваната карта во ОЛА, освен во овие две населени места се среќаваат уште во едно на црногорската јазична територија и во неколку на бугарската.

Називот *вейар* се јавува само во еден пункт, 95 Љубанци. Тој е од прасловенско потекло, *vepar*, од балтословенското, општос-

ловенско и прасловенско (старословенско) *veprъ*, ‘aper, Eber’ (зборови со коишто е во прасродство) (Skok III, 576). Овој назив е во сродство со латвиското *vepris* ‘кастриран мажјак од свиња’, *veprelis* ‘нечисто момче’, староиндиското *vapati* ‘прска семе, сее’ (Фасмер I, 292; БЕР I, 134). Како што покажува материјалот од ОЛА на јужнословенска територија називот го има уште во српските говори, во чие соседство е и овој македонски пункт, а освен тоа се јавува и на север – во неколку руски и полски населени места.

Во три пункта како дел од посложен израз се среќава и називот *бише* / *бишка* – во еден пункт (110) се употребува описниот назив ‘*māška* *biška*, а во пунктовете 108 и 109 називот *нечукано бише*. И во двата назива се прави дообјаснување дека станува збор за некастриран мажјак. Формата *бишка* се изведува од италијанското *biscia*, преку албанското *bishë* кое пак е заемка од латинското *bēstia* ‘свер, диво животно’ (Orel 1998: 27, сп. и Prati 1951: 139). Надвор од македонскиот дијалектен ареал, форми од оваа основа се употребуваат уште само во неколку хрватски населени места.

Во еден пункт (90) се јавува формата *самјак*, изведена од придавката *сам*, *sâm*, општословенска и прасловенска придавка без паралели во балтичката група. Тоа е замена за истакнување *αὐτός*, *ipse*, ром. **metipsimus* > фр. *même*, *selbst*, 2°*solus*, *unus*, *allein*. Во српскиот и во хрватскиот формата *samac* (со друг суфикс, -џс) има значење ‘мажјак, осаменик’ (Skok III, 197). Ваков тип називи не се среќаваат на останатата словенска јазична територија според материјалот на ОЛА.

Во еден пункт (93, Теарце) се јавува називот *акелан*, за кој не пронајдовме соодветна етимологија, и тој не се среќава во ниту еден говор на останатата словенската јазична територија.

Заклучок

Анализираните називи на животни од машки пол кои се некастрирани и служат за расплод покажуваат дека во македонските дијалекти, според материјалот на ОЛА, главно функционираат две мотивациони нишки за нивно изведување. Едната е чинот на парење и таа се јавува кај сите разгледувани животни, кај сите постои барем по еден назив изведен по тој принцип. Таков тип на називи се *мркач*, *ѝрч*, *роџач* и *нерез*. Слични такви називи се оние во кои се нагласува дека станува збор за мажјак, животно од машки пол – *аѝ*, *вейар*, *самјак*, *овен*. Втората мотивациона нишка е поврзана со храната, чинот на исхрана. Во оваа група на називи се вбројуваат

крмак, букач, ѝасѝув. И секако има една група на заемки од други јазици – *коч, цаѝ, еркеч, ајџар, аѝ, бише* (во два од три случаи на употреба кај последниот назив се употребува дополнувањето *не-чукано*, за да се нагласи дека станува збор за некастрирано животно, а во третиот случај називот се дополнува со *машка*). Заемките се најчесто од турскиот и се однесуваат на соодветните животни. За споредба, називите за истиот тип животни, но кастрирани, се разликуваат во одредена мера, со тоа што на некој начин се избегнува нагласувањето дека станува збор за животно за расплод, т.е. се нагласува фактот дека станува збор за кастрирано животно, или пак воопшто не се изнесува податок за соодветната состојба на животното. Па така, кај коњот има само еден назив – *коњ* (од прасловенското **końь*, без сигурна етимологија – Boryś 2008: 248). Кај овенот се среќаваат називи во кои се потенцира дека станува збор за кастрирано животно – *браф (чукан), скоѝак, вијак / виен*, покрај *овен* и *коч*. Кај мажјакот на свињата се среќаваат називите *вейар, самјак, ѝрасе, крмак, бише / бишка*, но не и *нерез*. Може да се заклучи дека кај домашните животни од машки пол при изведувањето на називите битно е да се прави разлика дали станува збор за кастрирано или за некастрирано животно.

Инаку изборот на називи кои се користат во македонските говори во многу случаи се преклопува со оној во говорите на останатите јужнословенски јазици. Па така од инвентарот називи што се употребуваат не само на македонската дијалектна територија може да се издвојат *ѝасѝув, брав, коч, ајџар, овен, ѝрч, јарец, нерез, крмак, вейар, бишка* и др. Некои од нив се јавуваат на целиот јужнословенски комплекс, а некои се ограничени на еден или неколку јазици. Секако, има и такви кои се јавуваат само на македонската дијалектна територија – *роџач, еркеч, букач, самјак*.

Литература

- БЕР I: *Български етимологичен речник*, I, 1962, ред. В. И. Георгиев. Софија: БАН.
- БЕР II: *Български етимологичен речник*, II, 1979, ред. В. И. Георгиев. Софија: БАН.
- БЕР VI: *Български етимологичен речник*, VI, 2002, ред. М. Рачева, Т. А. Тодоров. Софија: БАН.
- Фасмер I: Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, том I, 1986. Москва: Издательство „Прогресс“.
- Фасмер II: Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, том II, 1986. Москва: Издательство „Прогресс“.
- Фасмер IV: Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, том IV, 1973. Москва: Издательство „Прогресс“.
- ОЛА: Выпуск 2. *Животноводство*, 2000, ред. J. Basara и др., Warszawa.
- ЭССЯ VIII: *Этимологический словарь славянских языков*, т. 8, 1981, ред. О. Н. Трубачев. Москва: Наука.

- Bezljaj 1995: France Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, III. Ljubljana: SAZU.
- Boryś 2008: Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Krakow: Wydawnictwo Literackie.
- Derksen 2008: Rick Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden, Boston: Brill.
- Machek 1968: Václav Machek, *Etymologický slovník jazykačeského a slovenského*. Praha: Československá akademie věd.
- Orel 1998: Vladimir Orel, *Albanian etymological dictionary*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Prati 1951: Angelico Prati, *Vocabolario etimologico italiano*. Torino: Garzanti.
- Skok I: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga I, 1971. Zagreb: JAZU.
- Skok II: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga II 1972. Zagreb: JAZU.
- Skok III: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga III, 1973. Zagreb: JAZU.
- Škaljić 1966: Abdulah Škaljić. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Angelina Pančevska

MOTIVATIONS FOR NAMING SOME DOMESTIC ANIMALS
IN THE MACEDONIAN DIALECTS

S u m m a r y

The text discusses the names for domestic animals (*horse, ram, goat and boar*) in the Macedonian dialects and the motivations for their derivation. For that purpose, the dialect material from the Slavic Linguistic Atlas (OLA) is used, in which the Macedonian dialect territory is represented with 24 villages. The names of male domestic animals that have not been neutered and are used for breeding are analyzed. This trait is one of the main motivations for deriving the names, and the second dominant motivation is food. This analysis also provides an insight into the place of the Macedonian dialects in relation to this issue in the wider Slavic context.

Keywords: dialects, names, motivation, domestic animals

ИМЕНУВАЊАТА НА ТРЛОТО ВО МАКЕДОНСКИТЕ ГОВОРИ

ВАСИЛ ДРВОШАНОВ¹

Предмет анализе у овом раду јесу различита именувања *т̄рла*, 'ограђеног места где се затварају овце', у македонским народним говори-ма. На основу дијалекатског материјала из тематске области сточарства, сабраног у картотеци пројекта *Македонски дијалектолошки атлас* Института за македонски језик „Крсте Мисирков“ у Скопљу, и уз коришћење методолошких начела ареалне лингвистике, представља се распрострањеност великог броја лексема, као и њихових фонетских, морфолошких, творбених и семантичких варијанти, расутих на читавом македонском дијалекатском простору. За сваку од наведених лексема даје се етимолошка анализа и уједно врши провера у другим македонским лексикографским радовима. Констатира се како именување одређеног објекта речју *т̄рло* зависи од више параметара (начин градње, локација, време и намена објекта), те да, самим тим, велики број различитих лексема и широка леза њихових значења не омогућују прецизније одређење њихових дијалекатских ареала.

Кључне речи: трло, лексика, варијанте, распрострањеност, македонски говори, македонски језик, етимологија

При именувањето на *т̄рло* во македонските говори македонските родени зборувачи и корисниците на македонскиот јазик употребуваат големо и разновидно јазично богатство што се пројавува на фонетско, на морфолошко, на зборообразувачко, на лексичко и на семантичко рамниште. Притоа, треба да се имаат предвид неколку појдовни елементи што го определуваат именувањето на објектот *т̄рло*. Овде, пред сè, треба да ги споменеме следните параметри: градбата, локацијата, времето и намената на објектот. Во однос на градбата, *т̄рло* може да биде – заградено : незаградено, покриено : откриено, подвижно : неподвижно. Во поглед на локацијата тоа може да биде – дома : в поле (на нива), в планина. Во однос на годишното време *т̄рло* може да биде користено – лете : зиме. Во поглед на намената *т̄рло* може да

¹ Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, ЈНУ Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје; vasildrvoshanov@yahoo.com

биде – за луѓе : за овци (лежат овците : се молзат) : за друга жива стока (говеда, свињи, кози, ајвани, кокошки, куче, улишта) : за предмети (алишта, вино, ракија, пченка, сено, слама).

Врз основа на дијалектниот материјал, користен од картотеката за проектот „Македонски дијалектен атлас“ при Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“ во Скопје, се забележува дека на македонската јазична територија се вкрстувале различни култури што нашле одраз при именувањата на *ѝрлоѝо* од тематското подрачје сточарство (Видоески 2000: 140), сп. *ајаѝ* (*ај'аѝ*², *ај'аѝ*, *ај'еѝ*, *аеѝ*), *арџач*, *бачило* (*бач'ења*), *било* (*бил'ак*), *џоведарник*, *џрадеш*, *еџр'ек* (*иџр'ек*), *замеѝ* (*замеѝина*), *зимница*, *јаџнило*, *к'елар* (*ќелар*), *колиба*, *коњарник*, *коѝар* (*коѝ'ар*, *коѝ'ар*, *коѝур'*, *куѝ'ар*, *куѝ'ар'*, *к'оѝа:рник*, *коѝ'арка*, *коѝаре*), *кошара* (*кош'ара*, *кош'ара*, *кушара*, *кошаре*, *кош'аре*, *кош'арче*), *манора* (*ма'ора*), *муѝла*, *об'ар*, *офчарник* (*уфч'арник*), *ѝерде*, *ѝуј'аѝа*, *слон* (*слон'*), *сѝан*, *сѝраџа* (*сѝ'арџа*, *сѝр'анџа*, *шѝр'анџла*), *ѝрем* (*ѝрем*), *ѝрло* (*ѝрлу*, *ѝ'рло*, *ѝ'рло*, *ѝ'рло*, *ѝ'р'уо*, *ѝорло*, *ѝерло*, *ѝ'рло*, *ѝрхло*; *ѝор*, *ѝор'ишѝе*), *чавраниѝ'иа* (*ч'авр'анѝ'ија*, *ч'ав'рѝ'ија*) и *ч'орд'ак*.

Во овој напис по методологијата на ареалната лингвистика ќе ја претставиме распространетоста на големиот број лексеми и на нивните фонетски, морфолошки, зборообразувачки и семантички разновидности на сето македонско дијалектно подрачје. Притоа, за секоја дијалектна лексема ќе дадеме неопходни етимолошки толкувања и ќе извршиме проверка во македонските лексикографски трудови *Речник на македонскиот јазик со српскохрватски ѝолкувања* (Конески 1961–1966) и *Толковен речник на македонскиот јазик* (К. Конески 2003–2014) од аспект на нивната застапеност и од гледна точка на нивното значење. Во прилог на текстуалниот дел ќе приложиме единаесет фотографии на *ѝрлоѝо* од различни краишта.³

Доминантен назив за именување на разгледуваниот објект е лексемата *ѝрло*. Оваа лексема, којашто произлегува од ие., балтослов., општослов. и праслов. **terti*, *tr̥q* (стцслов. *tr̥ti* покрај *tr̥ti*), е изведена од основата **tr-* > *tr-* (Skok 1973: 511–513). Споменатата лексема со појдовното значење 'заградено место каде што се затвораат овците' со своите фонетски разновидности и со морфо-

² Акцентот е одбележен само во оние случаи, каде што има отстапување од акцентот во македонскиот стандарден јазик.

³ Му изразуваме срдечна благодарност на проф. д-р Никола Пациновски за отстапените слајдови.

лошката разновидност ја покрива, речиси, сета македонска јазична територија, сп. *ѝрло* (Стровија, Слепче, Никодин, Дуње–Прилепско, Дихово, Витолиште–Битолско, Лугунци, Башино Село, Црквино, Богомила, Подлес, Градско–Велешко, Н. Брезница, Нерези, Драчево, Црешево–Скопско, Ботун–Охридско, Граждено–Долнопреспанско, Попадија–Леринско, Конопиште, Барово–Кавадаречко, Николич–Гевгелиско, Ново Село, Габрово, Вељуса, Дукатино–Струмичко, Дедино–Радовишко, Блатец–Виничко, Лесново, Древено–Пробиштипско, Долни Стубол–Кратовско, Страцин, Жегњане–Кумановско, Сараќинце, Милетино, Челопек–Тетовско), *ѝрлу* (Луковиц–Воденско), *ѝ^арло* (Миравци, Стојаково–Гевгелиско, Пирава–Валандовско, Лешок–Тетовско), *ѝ^арло* (Којнско, Лескоец–Охридско, Глобочица–Струшко, Гломбочани–Долнопреспанско, Пожаране–Гостиварско, Крецово, Амбар Кој–Кукушко, Муртино, Робово–Струмичко, Кнежево–Кратовско, Теарце–Тетовско), *ѝ^арло* (Градобор–Солунско), *ѝ^ар^уо* (Речица–Охридско), *ѝорло* (Држилово–Скопско), *ѝ^арло* (Луково–Струшко, Стеблево–Дебарско), *ѝрла* (Раздол–Санданско, Ранковци–Кратовско).

Во три населби од македонскиот дијалектен ареал има извесно дообјаснување на лексемата *ѝрло*, сп. 'затворено' (Љубанце–Скопско), 'покриено и за зима' (Кучково–Скопско), односно 'заградено со 'ржање или прачки и трње' (Праведник–Кавадаречко).

Во десетина пунктови од македонското дијалектно подрачје се среќава паралелна употреба на лексемата *ѝрло* или на некоја од нејзините разновидности со други лексеми или со нивните разновидности, без или со извесно дообјаснување, сп. *ѝрло* // *ај'аѝ* (Орашац–Кумановско); *ѝрло* // *коѝар* (Ефловец–Кичевско, Зелениково–Скопско, Волковија–Гостиварско), *ѝрло* // *коѝ^ар* (П'теле–Леринско), *ѝ^арло* // *коѝ^ар* (Пештани–Охридско, Голем Папранник–Дебарско); *ѝрло* // *кош'ара* (Белица–Санданско), *ѝ^арло* // *кошара* (Царев Двор–Ресенско), *ѝрло* // *кош'ара* 'со исто значење' (Жидилово–Кривопаланечко), *ѝ^арло* // *кошара* 'со исто значење' (Гавато–Битолско); *ѝрло* // *кошара* // *слон* (Леска–Долнопреспанско); *ѝрла* // *кош'ара* // *и^ар'ек* (Каменица–Делчевско); и *ѝор* // *ма^адра* // *си^ан* (Бобошчица–Корчанско) (Mazon 1936: 446).

Лексемата *ајаѝ* е балкански турцизам од арапско потекло, ар. мн. *hayat*, едн. *hijet*; српскохрв. *vàjāt*, буг. *(x)ajàŭ*, алб. *haját*, аром. *hàïâte* < грч. *χαράτι* (Skok 1973: 560).

Лексемата *коѝар* произлегува од праслов. и општослов. **katъ* (Георгиев 1979: 671; Skok 1972: 168), а лексемата *кошара* произлегува од праслов. *kašěrbъ* : *kašěra*, којашто се среќава во стцслов.,

српскохр., буг., чеш., рус. и во пол. јазик (Георгиев 1979: 692–693; Skok 1972: 166–167).

Лексемата *иџрек* произлегува од тур. *eğrek* (Георгиев 1971: 477).

Лексемата *манора* е балкански грцизам, грч. *μάντρα*, сргрч. *μάνδρα*: српскохр. *màndra*, буг. *màndra*, алб. *mëndrë*, тур. *mandra* (Георгиев 1986: 646; Skok 1972: 368).

Лексемата *сиџан* е балтослов., општослов. и праслов. *stanъ*, којашто се среќава во алб. *stan* и во аром. *stane* < грч. *τὸ στάσι* (Младенов 1941: 606–607; Skok 1973: 326–327).

При паралелната употреба на лексемата *иџрло* со други лексеми или со некои од нивните разновидности, главно, со лексемите *коџар* и *кошара* или со нивните разновидности, македонските родени зборувачи во триесет пунктови ги толкуваат само другите лексеми, сп. *иџрло* : *коџар* 'плетено пред трлото за хранење во аргачот' (Прилепец–Прилепско), *иџрло* : *коџар* 'покриено со слама во поле' (Тополчани–Прилепско), *иџрло* : *коџар* 1) 'пред трлото', 2) 'на нива заградено летно време' (Старавина–Битолско), *иџрло* : *коџар* 'за говедата' (Карабуниште–Велешко), *иџрло* : *коџар* 'во едно трло може да има повеќе котари' (Галичник–Дебарско), *иџрло* : *коџар* 'таму каде што се хранат' (Д. Котари–Леринско), *иџрло* : *коџар* 'во куќа' (Немањинци–Светиниколско), *иџрло* : *коџ'ар* 'котарот за разлика од трлото не е покриено, тоа се мести' (Костурино–Струмичко), *иџрло* : *коџ'ар* 1) 'заграден простор во кој се чува пченка', 2) 'непокриено трло' (Конско–Гевгелиско), *иџрло* : *коџ'ар* 'дека ги музев овците' (Павлешенци–Светиниколско), *иџрло* : *коџ'ар* 'за куче' (Романовце–Кумановско), *иџрло* : *коџ'ар* 'испокриено но оградено место' (Псача–Кривопаланечко), *иџ'рло* : *коџар* 'почесто; заградено место' (Ростуше–Дебарско), *иџ'рло* : *коџ'ар* 'за летно време не е покриено' (Фурка–Гевгелиско), *иџ'рло* : *коџ'ар* 'предниот дел на трлото' (Гуменце–Еницевардарско), *иџрло* : *коџ'арка* 'мала изба' (Превод–Светиниколско); – односно *иџрло* : *кошара* 'појата' (Живојно–Битолско), *иџрло* : *кош'ара* 'во неа чуваат ситни работи' (Љуботен–Штипско), *иџрло* : *кош'ара* 'шупа, колиба' (Никоман–Штипско), *иџрло* : *кош'ара* 'во неа чувале алишта' (Долни Балван–Штипско), *иџрло* : *кош'ара* 'шупа' (Соколарци–Кочанско), *иџрло* : *кош'ара* 'шупа, визба' (Припечани–Кочанско), *иџрло* : *кош'ара* 'мала собичка до куќата' (Лезово–Пробиштипско), *иџрло* : *кош'ара* 'со сид и со керамиди' (Клечовце–Кумановско), *иџ'рло* : *кошара* 'затворена колиба за овци' (Лешница–Кичевско), *иџ'рло* : *кошара* 'за овци' (Струга), *иџ'рло* : *кошара* 'трло в пла-

нина‘ (Тумчевиште–Гостиварско), *ѝрла* – едн. : *кош'ара* ‘сосем покриена‘ (Нивичино–Струмичко), *ѝрла* : *кош'ара* ‘некое одајче вон куќата, да речеме во просториите (подрум) на амбар или плевна кај што се чуваат алишта и др.‘ (Младо Нагоричане–Кумановско), *ѝрѝа* : *кош'ара* ‘за алишта‘ (Костин Дол–Кочанско), *ѝрло* : *кош'арче* ‘само за една овца‘ (Шопско Рударе–Кратовско), *ѝрло* : *кош'аре* ‘сламена колиба каде се спиеело порано‘ (Четирце–Кумановско); т.е. *ѝрло* : *уфчарница* ‘во нивите таму спијат, а со нив се и овчарите‘ (Буф–Леринско); *ѝрло* : *слон* ‘ограда со гранки каде се хранат овците‘ (Шулин–Долнопреспанско).

Лексемата *овен*, од која е изведенката *овчарница*, произлегува од ие., балтослов., општослов. и праслов. **авьпъ* (Георгиев, Дуриданов 1995: 766; Skok 1972: 579), а лексемата *слон* произлегува од праслов. **slanъ*, **slanā*, поствербал од праслов. **slaniti* (Тодоров 2010: 112–113; Skok 1973: 287).

Лексемите *ѝрло*, *коѝар* и *кошара* или нивните разновидности во петнаесетина населби се јавуваат дури и во низа. Притоа, македонските родени зборуваачи не ја толкуваат лексемата *ѝрло*, туку ги толкуваат само другите лексеми, сп. *ѝрло* : *коѝар* ‘за в поле, нешто позаградено‘ : *кошара* ‘до куќата припокриено‘ (Паралово–Битолско), *ѝрло* : *коѝар* ‘за кокошки‘ : *кошара* ‘за алишта‘ (Белимбегово–Скопско), *ѝрло* : *коѝар* ‘само за кучиња‘ : *кош'ара* ‘таму се чуваат алишта, ракија, вино‘ (Дивле–Скопско), *ѝрло* : *коѝар* ‘заградено место со прачки за дојница‘ : *кош'ара* ‘заградено место за пченка‘ (Вагаша–Кавадаречко), *ѝрло* : *коѝар* ‘место каде се молзат овците‘ : *кош'ара* ‘вид колиба‘ (Кнежје–Светиниколско), *ѝрло* : *коѝар* ‘дека се музат овците‘ : *кош'ара* ‘значи шупа‘ (Богословец–Светиниколско), *ѝрло* : *коѝар* ‘за зајци‘ : *кош'ара* ‘како амбари за баг'аж‘ (Судик–Светиниколско), *ѝрло* : *коѝар* ‘за затворање стока‘ : *кош'ара* ‘вид шупа‘ (Смоларе–Смрумичко), *ѝрло* : *коѝар* ‘место каде што се молзат овците‘ : *кош'ара* ‘мала куќичка за говеда ако ги има некој многу‘ (Злетово–Пробиштипско), *ѝрѝа* : *коѝар* ‘за кокошки‘ : *кош'ара* ‘мала, само за 1–2 добичиња‘ (Лаки–Виничко), *ѝрло* : *коѝар* ‘за бишки‘ : *кошара* ‘за кокошки‘ (Арвати–Ресенско), *ѝрло* : *коѝар* ‘за свињи‘ : *кошара* ‘покриена со слама озгора за овците‘ (Крушје–Ресенско), *ѝерло* : *коѝар* ‘објект за свињите‘ : *кошара* ‘заградено место, објект како племена; долу служи за стоката, а горе е храната за стоката. Секогаш е вон селото на имотот од сопственикот‘ (Вевчани–Струшко), *ѝрло* : *коѝар* ‘само за свињи‘ : *кошара* ‘на нива‘ (Модрич–Струшко), *ѝрло* : *коѝара* ‘галабарник‘ : *кош'ара* ‘вид кокошарник за шат-

ки' (Радовиш), *ӣя̀рло* : *коӣ'ара* 'мал простор ограден: г'е:л'то гу з̄атвур'их уф кут'а:рта' : *коӣ'ара* 'заградено, покриено место во трлото' (Дојран–Гевгелиско).

Во неколку пунктови, при паралелната употреба на лексемата *ӣрло* во низа со други лексеми или со некои од нивните разновидности, покрај лексемите *коӣар* и / или *кошара* или нивните разновидности, се толкуваат и другите лексеми, освен лексемата *ӣрло*, сп. *ӣрло* : *коӣар* 'за јаганца, одделено од овците' : *кошара* '1) 'легаат говеда', 2) 'амбар' : *ӣерге* 'оградено место пред трлото' (Габер–Кривоपालанечко), *ӣрла* – ж. р. : *коӣ'ар* 1) 'непокриено трло', 2) 'за зајци' : *кош'ара* 'покриена за говеда, покрај куката' : *ар̄гач* 'за летно време' (Гратче–Кочанско), *ӣрло* : *коӣ'ар* 'на кучето кол'ипка' : *ар̄гач* 'непокриено' (Спанчево–Кочанско), *ӣя̀рло* : *коӣ'ар* 'преграден дел од трлото, од него ги тераат овците во ста̀ргата' : *ч̄я̀р'ак* 'покриен дел од трлото за сенка' (Мутулово–Кукушко), *ӣрла* : *кош'ара* 'за говеда, коњи' : *земе̄шина* 'предниот дел' (Киселица–Делчевско), односно *ӣрло* : *бач'ења* 'привремено трло' : *ӣор'уишӣе* 'аргач, за овците' : *колиба* 'овчарите спијат' (Думановце–Кумановско).

Лексемата *ар̄гач* потекнува од тур. *argaç* (Јашар–Настева 1963: 363; Лома 2003: 193).

Лексемата *бач*, од која е изведенката *бачења*, е карпатско-севернобалкански овчарски термин со нејасно потекло (Лома 2006: 268–269). Според Скок оваа лексема има тракиско потекло. Лексемата *бач*, според него, е балкански збор што го прошириле романските номадски овчари, српскохрв. *bâč*, буг. *бач*, словач. *bač*, пол. *bacz*, ром. *baciu*, алб. *baç*, *baxho*, унг. *bacs*, *bacsa*, *bacsó* (Георгиев 1971: 37; Skok 1971: 85), а лексемата *колиба* е балкански збор од грчко потекло, грч. *κολύβη*: српскохрв. *kòleba* = *koliba*, буг. *колиба*, словен. *koliba*, ром. *colibă*, аром. *kalivo*, алб. *kolibë*, *kolibe*, унг. *kaliba*, тур. *kalive*, *kaliba*, *koliba* (Георгиев 1979: 555–556; Skok 1972: 124).

Лексемата *земе̄шина* произлегува од ие., балтослов., праслов. и општослов. **mesti*, *metq* (Георгиев 1986: 763–765; Skok 1972: 410–414).

Лексемата *ӣерге* е балкански турцизам од персиско потекло, перс. *pärdä* > тур. *perde*: српскохрв. *përda*, буг. *ӣергè*, ром. *perdeá*, аром. *pirde* / *birdé*, алб. *perde* = *perde*, грч. *περδές* (Дуриданов 1999: 169–170; Skok 1972: 638–639). Лексемата *чарџак*, исто така, е балкански турцизам, но од персиско-арапско потекло, сложенка од перс. *čāhar* > *čār* 'четири' и од ар. *ṭāq* 'архитектонски лак' > тур.

čardak: српскохрв. *čardāk*, буг. *чарџак*, *черџак*, *чорџак*, *чърџак*, ром. *ceardac*, *cerdac*, аром. *cirdache*, алб. *čardāk*, грч. τὸ τσαρџаѝ (Младеновѝ 1941: 679; Skok 1971: 296).

Не се толкува лексемата *ѝрло*, туку се толкуваат другите лексеми и нивните разновидности, во пунктови, каде што се употребуваат другите лексеми со неа, сп. *ѝрло* : *зимница* 'зграда од камен со сидови а покриена со слама, ѝрж'ејнца' (Љубојно–Ресенско), *ѝрло* : *обѝр* 'откриено, заградено за офци' (Сараќино–Воденско), *ѝрло* : *сѝраџа* 'непокриено трло' (Конче–Радовишко), *ѝрѝа* : *замеѝина* 'заградениот двор на трлото' (Калиманци–Делчевско).

Називот *зимница* е вкрстена изведенка од лексемите *зем-ја* и *зима* (Георгиев 1971: 642). Лексемата *земја* произлегува од балтослов., праслов. и општослов. **zemja* (Георгиев 1971: 634–635; Skok 1973: 649–650), а лексемата *зима* произлегува од ие., балтослов., праслов. и општослов, стслов. *зима* (Георгиев 1971: 640–641; Skok 1973: 655–656).

Лексемата *обор* произлегува од општослов. и праслов. **ab-varъ*, **ab-varā* (Георгиев, Дуриданов 1995: 750–751; Skok 1972: 538), а лексемата *сѝраџа*, според Скок, е илирски супстрат, којашто се среќава во балканските јазици: српскохрв. *strѝga*, буг. *сѝрџа*, *сѝрџа*, ром. *strungă*, аром. *strungă*, алб. *strungë*, грч. στρѝγγа, а преку ром. и во пол. *straga*, во словач. и во укр. *strunga* (Тодоров 2010: 527; Skok 1973: 348–349).

Во триесетина пунктови на македонската јазична територија има диференцирање на лексемата *ѝрло* наспрема лексемата *коѝар*, односно наспрема лексемата *кошара*, изразено преку толкување на лексемата *ѝрло* во корелација со лексемата *коѝар*, односно изразено преку толкување на лексемата *ѝрло* во корелација со лексемата *кошара*, сп. *ѝрло* 'оградено место каде зимно време живеат овците – од дрва и слама' : *коѝар* 'се затвораат овците за молзење' (Тројаци–Прилепско), *ѝрло* 'кај што се затвораат' : *коѝар* 'кај што се молзат' (Скочивир–Битолско), *ѝрло* 'за зимно време' : *коѝар* 'за лето на нива' (Слепче–Демирхисарско), *ѝрло* 'зиме каде лежат овците, покриено' : *коѝар* 'на нива заградено' (Д. Дивјаци–Крушевско), *ѝрло* 'ако е в планина' : *коѝар* 'на нива или околу племна' (Кнежино–Кичевско), *ѝрло* 'кај што лежат' : *коѝар* 'по ниви се прави летно време; направен обично од леси' (Г. Белица–Бродско), *ѝрло* 'за зимно време' : *коѝар* 'непокриено, само во лето се чуваат' (Ракотинци–Скопско), *ѝрло* 'подобро направено и заградено' : *коѝар* 'само оградено' (Гари–Дебарско), *ѝрло* 'за овци' : *коѝар* 'за свињи' (Ракотинце–Тетовско), *ѝрло*

’за повеќе овци‘ : *кошар* ’за помалку овци‘ (Г. Косоврасти–Дебарско), *ијрло* ’заградено место каде што се затвораат овците‘ : *к’о-ша:рник* ’заградено место за јагниња‘ (Нивици–Малопреспанско), *ијрхло* ’надвор од село‘ : *кошар* ’дома, в село – за овци и кози‘ (Смилево–Битолско), – односно *ијрло* ’заградено место во нива‘ : *кошара* ’ниска заградена куќичка кај што презимуваат офците‘ (Вранештица–Кичевско), *ијрло* ’надвор за овци‘ : *кошара* ’оградена и покриена колиба за зимување на овците‘ (Светорача–Кичевско), *ијрло* ’покретно, повремено‘ : *кошара* ’оградена, покриена, стална‘ (Букојчани–Кичевско), *ијрло* ’за овците‘ : *кошара* ’кај што спие овчарот‘ (Здуње–Бродско), *ијрло* ’трлото нема, заградено е со леси‘ : *кошара* ’спијат овците, со покрив‘ (Волино–Охридско), *ијрло* ’на нива отсокриено‘ : *кошара* ’зимно време лежат овците, покриено е‘ (Оровник–Охридско), *ијрло* ’непокриено‘ : *кош’ара* ’покриена‘ (Зеленич–Леринско), *ијрло* ’може да биде покриено и непокриено‘ : *кош’ара* ’заградено и покриено‘ (Поп’лжани–Леринско), *ијрло* ’за овци‘ : *кош’ара* ’за говеда‘ (Кратово), *ијрло* // *иј’рло* ’оградено за лежење, за молзење‘ : *кошара* ’покриена за лежење преку зимата‘ (Љубаништа–Охридско), *иј’рло* ’летно време‘ : *кошара* ’зимно време‘ (Трпејца–Охридско), *иј’рло* ’местото каде се затвораат овците по нивјето за да ги наѓубрат‘ : *кошара* ’место каде се затвораат овците преку зима‘ (Ржаново–Струшко), *ијерло* ’на нива‘ : *кошара* ’покриена и заградена со плот, но колку да не бегаат; одделно за овците (Радожда–Струшко), *ијрла* ’заградено место со леси во полето каде што се затвораат овците‘ : *кош’ара* ’покриена просторија во која се затвораат овците‘ (Двориште–Беровско).

Лексемите *ијрло*, *кошар* и *кошара* или нивните разновидности во петнаесетина населби се јавуваат дури и во низа. Притоа, македонските родени зборуваачи ги толкуваат трите лексеми, сп. *ијрло* ’покриено, сосидано‘ : *кошар* ’заградениот дел пред трлото – непокриено‘ : *кошара* ’воловите лежат‘ (Кукуречани–Битолско), *ијрло* ’дома, покриено за овците‘ : *кошар* ’заградено, покриено за овци и говеда‘ : *кошара* ’покриена за волови‘ (Путурос–Битолско), *ијрло* ’зимно живеалиште за овци‘ : *кошар* ’в поле‘ : *кошара* ’место за севозможни работи‘ (Крушовјани–Битолско), *ијрло* ’ако се чуваат овците таму кај што се врши или има слама‘ : *кошар* ’кога лежат на нива заградени со леси за гноење на нивата‘ : *кошара* ’вид племна, таму презимуваат овците, козите‘ (Прострање–Кичевско), *ијрло* ’во нивјето кога престојуваат офците‘ : *кошар* ’в планина‘ : *кошара* ’кога лежи стоката зиме‘ (Попоец–Кичевско), *ијрло* ’на

нива, откриено⁴ : *коѝар* ³за свиња⁴ : *кошара* ³покриено, за зимно време⁴ (Туин–Кичевско), *ѝрло* ³отворено и/или затворено за овци и кози⁴ : *коѝар* ³заградено место за свињи⁴ : *кошара* ³заградено место за чување храна за добиток⁴ (Звечан–Бродско), *ѝрло* ³за лете, отворено⁴ : *коѝар* ³како трло⁴ : *кошара* ³покриено, за зиме поголемо⁴ (Рамне–Охридско), *ѝрло* ³заградена, но целосно непокриена просторија за овци⁴ : *коѝар* 1) ³покриениот дел во трлото⁴, 2) ³оградата на летно трло за излегување на овците за молзење⁴ : *кош'ара* ³поранешен дел за живеење, а сега остава за алишта и храна⁴ (Рожден–Кавадаречко), *ѝрло* ³за овци⁴ : *коѝ'ар* ³за кокошки⁴ : *кош'ара* ³шупа, за драгулии⁴ (Виница), *ѝ'арло* ³заградено, откриено, подвижно со леси, од нива на нива⁴ : *коѝар* 1) ³за куче⁴ 2) ³за прасе⁴, 3) ³за кокошки⁴ : *кошара* ³покриена како куќа, од тврд материјал. Во неа има и храна (сено, слама) а долу е добитокот, ајваните⁴ (Боровец–Струшко), *ѝ'арло* ³непокриено⁴ : *коѝар* ³за к'рмаци⁴ : *кошара* ³за пл'ачки⁴ (Стење–Ресенско), *ѝ'арло* ³се затвораат овците само кога се за молзење⁴ : *коѝар* ³место кај што се чуваат бишките⁴ : *кошара* ³таму спијат овците и е покриена одозгора⁴ (Царев Двор–Ресенско), *ѝ'арло* ³оградено со леси⁴ : *коѝар* ³само за прасе⁴ : *кошара* ³оградена со сид⁴ (Куново–Гостиварско), *ѝрло* ³за овците зимно време⁴ : *коѝар* ³заградено на нива⁴ : *кошаре* ³за пчели⁴ (Буково–Битолско), *ѝ'арло* ³порано особено⁴ : *коѝар* ³заградено⁴ : *кошаре* ³за пченка, не за овци⁴ (Баниште–Дебарско), *ѝрло* ³во ниви кај што се гнојет⁴ : *коѝар* ³во куќата за ситната стока⁴ : *кошаре* 1) ³за пченка⁴, 2) ³за улишта⁴ (Џепиште–Дебарско).

Во дваесетина пунктови, при паралелната употреба на лексемата *ѝрло* во низа со други лексеми или со некои од нивните разновидности, покрај лексемите *ѝрло*, *коѝар* и *кошара* или нивните разновидности, се толкуваат и другите лексеми, сп. *ѝ'арло* ³заградено со праќе в планина или во шума⁴ : *коѝар* ³во куќата⁴ : *кошара* ³за сушење пченка⁴ : *ај'аѝ* ³за чување сè што треба во куќата⁴ (Горенци–Дебарско), *ѝ'арло* ³заградено место за овци в поле, но непокриено⁴ : *коѝар* ³ограда каде што се затвора свињата за гоење⁴ : *кош'ара* ³привремена заграда за овци в поле⁴ : *ај'аѝ* ³зградата каде што се затвораат овците⁴ (Ранци–Кајларско), *ѝ'арло* ³заградено место в поле каде што се затвораат овците⁴ : *коѝ'ар* ³заградено место каде што се затвора свињата⁴ : *кош'аре* ³направа од праќи за сено⁴ : *ѝуј'аѝа* ³заградено место каде што се затвораат овците дома⁴ (Липинци–Кајларско), *ѝ'арло* ³за овци⁴ : *коѝ'ар* ³свињарник⁴ : *муѝла* ³вид шупа во дворот⁴ (Тремно–Кајларско), *ѝ'арло* ³покриено⁴ : *коѝар* ³заградено со трње⁴ : *чавраниѝ'иа* ³за-

градено со леси⁴ (Подареш–Радовишко), *ӣя̄рло* 'за зимно време⁴ : *ко̄шар* 'во него ги тераат овците, а потоа една по една излегуваат и ги молзат⁴ : *ч̄в̄я̄р̄ӣӣја* 'летно време тука лежат овците⁴ : *слон* 'за пролет⁴ (Чеган–Воденско), *ӣя̄рло* 'зимско⁴ : *ко̄ӣ'ар* 'заграден, мал простор, од него ги водат кога ги молзат⁴ : *ч̄в̄я̄р̄ӣӣја* 'летно, заградено, но непокриено⁴ : *ч̄я̄р'ак* 'направена сенка за овците⁴ (Патарос–Кукушко), *ӣя̄рло* 'покретно⁴ : *ко̄шар* // *кошара* 'непокретни⁴ (Печково–Гостиварско), *ӣя̄рло* 'за брави⁴ : *ко̄шаре* // *кошара* 'за свињи, за куче⁴ (Клење–Дебарско), *ӣрла* 'за офци⁴ : *ко̄ӣ'ара* // *кош'ара* 'за секаков вид стока, освен свињи⁴ (Пехчево–Беровско), *ӣя̄рло* 'покриено како племна⁴ : *ко̄шар* 'трло со леси или со трње заградено, оцкриено⁴ : *ар̄гач* (Вратница–Тетовско), *ӣрло* 'покриено⁴ : *ко̄шар* // *џоведарник* 'за пашитни говеда⁴ : *ко̄њарник* 'котар за ергеле, коњи, покриено⁴ (Катланово–Скопско), *ӣрло* 'зимно време⁴ : *ко̄шар* // *с̄ира̄га* 'за молзење⁴ (Извор–Велешко), *ӣрло* 'мувик⁴ме во планин⁴та⁴ : *ко̄шар* // *уфч'арник* 'дома околу гумното заградено место каде лежат овците⁴ (Г. Пожарско–Воденско), *ӣрло* // *офчарник* 'кај што лежат овците⁴ : *ко̄шар* 'покретно, се носи на разни места по ниви⁴ (Драгош–Битолско), – *ӣрло* 'непокриено⁴ : *кошара* 'покриена⁴ : *а̄ја̄ӣ* 'место за сено⁴ (Тајмишта–Кичевско), *ӣр̄ја* 'зимско покриено трло⁴ : *кош'ара* 'штала во дворот, за говеда, коњи и сл.⁴ : *замейина* 'летно трло, заградено но непокриено⁴ (Саса–Делчевско).

Лексемата *џоведо*, мн. *џоведа*, од која е изведенката *џоведарник*, произлегува од општослов. и праслов. **govenda* (Георгиев 1971: 257–258; Skok 1971: 596–597). Исто така и лексемата *коњ*, од која е изведенката *коњарник*, произлегува од општослов. и праслов. **kanjъ* (Георгиев 1979: 578–580; Skok 1972: 142–144).

Лексемата *мӯила* е со нејасно потекло (Георгиев, Дуриданов 1995: 346), а лексемата *чавран̄ӣӣја* произлегува од тур. *çev(i)rinti* < *çevirmek* (Skok 1971: 319).

Лексемата *ӣо̄ја̄ӣа*, според Скок, можеби е праслов. и предримска (Skok 1972: 695–696). Според Дуриданов оваа лексема е од ром. дијал. *poiată*, којашто од своја страна е од стслов. *полатъ*, по потекло од балк. лат. *palātum* (Дуриданов 1999: 575–577). Се среќава во неколку јазици: српскохр. *pòjata*, буг. *ӣо̄ја̄ӣа*, словен. *rojata*, ром. *poiată*, аром. *puiátă*, мегленором. *puiátă*, грч. *повујата*, алб. *pojátë*, унг. *pajta* (Дуриданов 1999: 575–577; Skok 1972: 695–696).

Лексемата *ӣрло* со своите разновидности во десетина населби се среќава како прва компонента во паралелна употреба со неколку лексеми, со што се зголемува бројот на називите, а се про-

шируваат и семантичките нијанси, сп. *ӣрло* 'за стадо' : *бачило* 'за многу овци' (Бардовци–Скопско), *ӣрло* 'покриено' : *арџач* 'непокриено' (Клисура–Неготинско), *ӣрло* 'заградено' : *било* 'покриено трло' (Марена–Неготинско), *ӣјрло* 'покриено' : *сӣјрџа* 'непокриено' (Пустец–Долнопреспанско), *ӣјрло* 'на полето' : *ӣуј'а-ӣа* 'дома' (Емборе–Кајларско), *ӣјрло* 'во планина' : *ӣрем* 'дома' (Струпино–Воденско), *ӣјрло* 'л'атно време дек леж'ат' : *манора* 'зимно време дек леж'ат' (Савек–Серско), *ӣјрло* 'во поле' : *оф-чарник* 'дома' : *слон* 'во поле, покриено, за зима' (Брезно–Тетовско), *ӣрла* 'отворено' : *слон* 'покриено' (Берово), *ӣрла* 'не: трло – на нива, од леса' : *слон* 'покриена просторија со слама, дома' (Мачево–Беровско), *ӣрла* 'покриена' : *јаџнило* 'отворено' (Тработевиште–Делчевско), *ӣрла* 'покриена просторија во која се чуваат овци – за зима' : *јаџнило* 'просторија за истата цел – но откриена' (Стар Истевник–Делчевско), *ӣрла* 'покриена' : *замей* 'откриено за летно време, подвижно, главно за овци, кози' (Кркља–Криво-паланечко) и *ӣрло* // *коӣар* : *кошара* 'постои разлика' (Ефловец–Кичевско).

Лексемата *било*, според Скок, произлегува од балтослов., општослов. и праслов. *būti, стцслов. *byti*, од ие. основа *bheu- / bhū-*. „U izvedenicama od istoga participa (*bylŷ > bio*) očuvano je i značenje 'boraviti' u *bilo* n (Kosmet) 'jugum montis, planina, planinski vijenac (Vuk), najviši hrbat na krovu od zgrada (metafora, Kosmet), upravo 'mjesto gdje stanuju ovce (v. *stan* u planini)“ (Skok 1971: 158–161). Според Лома лексемата *било* е изведенка на *-*dlo* од праслов. **biti*, *bъјq* (Лома 2008: 255–257).

Лексемата *јаџне*, од која е изведенката *јаџнило*, е ие. *ōgihno-*, општослов. и праслов. **agne*, којашто не е потврдена во балтословенската заедница ниту во азиските јазици (Георгиев 1971: 3–4; Skok 1971: 746).

Лексемата *ӣрем* произлегува од општослов. и праслов. **term*ъ (Младенов 1941: 638; Skok 1973: 502).

Во извесен број пунктови од македонската јазична територија отсуствува лексемата *ӣрло*, сп. *коӣар* (Л'к–Долнопреспанско, Ошчима–Костурско), *коӣур* // *куӣ'ар* (Сухо–Солунско), *куӣ'ар* (Црнешеве–Воденско); со дообјаснување, сп. *коӣар* 'за овци; направен од смреки или шиндри' (Маврово–Гостиварско), *коӣар* 'ајат' (Жерноница–Дебарско); во паралелна употреба со други лексеми, без и со толкување, сп. *коӣур* // *куӣ'ар* : *бил'ак* (Висока–Солунско), *коӣар* // *сӣјрџа* 'се молзат' : *кош'ара* 'лежат' : *слон* 'ограда од леси, есенско време се прави' (Тиолишта–Костурско),

куи'ар 'заградено место в поле каде што се затвораат овците лете' : мандра 'заградено место дома каде што се затвораат овците зиме' (Негован–Солунско), односно кош'ара (Марковени–Костурско), кош'ара (Старчиште–Драмско), кушара 'трло заградено' : иџор 'заградено со плет и тука се молзат овците' (Езерец–Костурско).

Лексемата било со својата разновидност билак, според Скок, е изведенка од балтослов., општослов. и праслов. *būti, стцслов. *buti*, од ие. основа *bheu-* / *bhū-* (Skok 1971: 158–161). Според Лома лексемата било е изведенка на *-dlo од праслов. *biti, *bьjо* (Лома 2008: 255–257).

Бројот на називите и семантичката слика на иџорло во македонските говори се заокружува со следните лексеми, коишто имаат, главно, островски ареали, во кои, исто така, не се среќава лексемата иџрло, сп. *ajeи* 'отворено трло' : к'елар 'за офци' (Хрупишта–Костурско), *aeи* 'отворено трло' : к'елар 'за офци' (Добролишта–Костурско), – *џрагеш* (В'мбел–Костурско), – *eџр'ек* (Банско), – *иџрем* (С'ботско–Мегленско) и *шиџранџла* (Крчишта–Костурско).

Лексемата *џраг*, од која е изведенката *џрагеш*, произлегува од ие., балтослов., општослов. и праслов. *gordъ (Георгиев 1971: 270–271; Skok 1971: 602–604).

Лексемата *келар* е балкански турцизам од грчко потекло, грч. *κελλάρι* < лат. *cellarium*: тур. *kiler*, српскохрв. *kiljēr*, буг. *келар*, *кџрал*, *кџлар*, ром. *chelar*, аром. *kilār*, алб. *qilār* = *qillar* (Георгиев 1979: 320; Skok 1972: 80).

По извршената проверка на дијалектните лексеми и на нивните разновидности за именување на иџорло во македонските лексикографски трудови *Речник на македонскиот јазик со српскохрватски џолкувања* и *Толковен речник на македонскиот јазик* од гледна точка на нивната застапеност и од гледна точка на нивното значење можат да се забележат извесни совпаѓања и различности.

Во *Речникои* (Конески 1961–1966) со соодветно значење се регистрирани следните дијалектни лексеми, сп. *арџач т ... 2. prostor pred torom ograden pruceм, gde se zatvara sitna stoka, poglavito ovce* (Конески 1961: 13), *бачило п баџија* (Конески 1961: 24), *кошар т 1. (оградено место за стока) kotас...* (Конески 1961: 358), *кошара f* кошара (Конески 1961: 359), *мандра f* mandra, баџија, katun, stan, v. бачило (Конески 1961: 400), *овчарник* -ци *т* овčарница, овčара, овčинјак, štala за овце (Конески 1965: 20), *иџојатиа f* (dijal. незаграден дел од селска кука, со покрив; кошара, трем, летна кујна и др.)

ројата (Конески 1965: 289) и *шрло n* (вид кошара во која се затвораат овците летно време) *tor*; *trlo* (Конески 1966: 400).

Со други значења во *Речником* се нотирани голем број дијалектни лексеми, сп. *ајат t* (arh.) *ajat*. 1. *vajat*. 2. *trem*, *senica* (Конески 1961: 6), *било n bilo*, *greben* (Конески 1961: 35), *зоведарник*-ци *t obor* (Конески 1961: 105), *градеж t* 1. *gradnja*, *građenje*. 2. *građevina* (Конески 1961: 112), *замет t* (razg. труд, тегоба, умор, тешкотија; времегубење) *za(h)met*; (fraz.) ако не ти е замет *ako ti nije za(h)met* (Конески 1961: 215), *зимница f* 1. (храна за зиме) *zimnica*. 2. (посеви засеани пред зимата) *ozimica* (Конески 1961: 261), *јажнило n* (време на јагнење) *jagnjenje*, *jagnjivo* (Конески 1961: 305), *келар t* v. *килер* (Конески 1961: 327), *килер t ćiler*, *podrum* (Конески 1961: 328), *колиба f koliba*; овчарска колиба *pastirska koliba* (Конески 1961: 341), *муџли pl* (arh.) *potkrovlje* (Конески 1961: 428), *обор t obor*, *štala*; (fraz.) Авгиеви обори (1. во грчката митологија – загадените обори на цар Авгиј. 2. *fig.* нешто несредено, хаотично, што треба да се исчисти.) *Augijeve štale* (Конески 1965: 14), *перде n* (razg.) *I perda*, *perde*. 1. *zavesa*, *zastor*; си кладе пердиња *stavili su zavese*. 2. *veo*, v. *превез*; (fraz.) му клале перде на очи *stavili mu perdu na oči*, *zaslepili ga*, *zaludili ga*. 3. *membrana*, *opna*; (*fig.*) *devičanstvo*, *nevinost*; (fraz.) пукнато перде *izgubljen stid*; му пукнало пердето *on je bez stida i srama*. II 1. (болест на окото) *navlaka*, *mrena*, *beona*. 2. (*dijal.*) *ograda*; бавча со перде *bašta s ogradom* (Конески 1965: 151), *слон t slon*. 1. (*zool.* најголем сувоземен цицач *Elephas* индиски слон *indijski slon*; (fraz. *razg.* висок, дебел и несмасен човек) слону ниеден! *slonu jedan!* (Конески 1966: 231), *стан t stan*. 1. (живеалиште) нови станови *novi stanovi*; монтажни станови *montažni stanovi*; наместен стан *nameštan stan*; стан и храна *stan i hrana*. 2. (седиште) во станот на врховната команда *u stanu vrhovne komande* (Конески 1966: 314–315), *сѝраџа f* (тесно место во кошара или на излезот од ограда низ кое се пропуштаат овците пред молзење) *struga* (Конески 1966: 331), *шрем t* (покриена отворена просторија пред собите на куќа, предворје) *trem* (Конески 1966: 393) и *чардак*-ци *t* (трем на кат пред собите; вид претсобје во куќи од постар тип) *čardak*; високи чардаци (*nar. poez.*) *visoki čardaci* (Конески 1966: 526).

Воопшто не се забележани во *Речником* следните дијалектни лексеми и некои од нивните разновидности, сп. *бачења*, *билак*, *еџрек*, *заметина*, *иџрек*, *коњарник*, *кошаре*, *кошарка*, *кошарник*, *кошаре*, *кошарче*, *овчарница*, *шор*, *шоршиџе* и *чавраниџа*.

Во *Толковнио̄и речник* (Конески 2003–2014) се забележани и се протолкувани следните дијалектни лексеми и некои од нивните изведенки, сп. *ар̄гач*, *мн.* аргачи *м.* Простор пред трло ограден со прачки каде што се чува ситен добиток, обично овци. *Овцӣӣе ос̄танаа сами во ар̄гачо̄ӣ, ѝред колиба̄ӣа* (Конески 2003: 55), *бачило*, *мн.* бачила *ср.* 1. Летна сточарска дрвена колиба или населба каде што во текот на летото сточарите го чуваат добитокот и подготвуваат млечни прозводи. *Чорба̄цӣӣӣе се ѓрӯӣраа̄ӣ ѝо чей̄ворица и ѝрава̄ӣ еднo бачило. Имал с̄ӣадо на бачило.* 2. Бачување. *По Гур̄ѓовден, иде бачило, светӣи Никола ле̄ӣни, ко̄га се крева̄а̄ӣ овцӣӣе в ѝланина...* (Конески 2003: 96), *ко̄шар*, *мн.* котари *м.* 1. Оградено место за стоката, трло. *На̄ѝрави ко̄шар за добӣӣоко̄ӣ.* Народниот назив за сосвездието Пегаз... (Конески 2005: 617), *ко̄шарка*, *мн.* котарки *ж.* дем. (Конески 2005: 617), *кошара*, *мн.* кошари *ж.* 1. Просторија чии сидови се од праке облепени со кал за чување добиток. *Овцӣӣе лежеа во кошара̄ӣа.* 2. Таква просторија за луѓе. *Овчарска кошара.* 3. Просторија за чување добиточна храна. *Кошара̄ӣа му е ѝолна со ланска ѝченка* (Конески 2005: 621), *кошаре*, *мн.* кошариња *ср.* 1. Дем и хип. од кошар и од кошара. 2. Улиште; сп. кошар (Конески 2005: 621), *мандра*, *мн.* мандри *ж.* Место, обично во планина, каде што се молзат овците и се преработува млеко, бачило (Конески 2006: 90), *овчарник*, *мн.* овчарници *м.* Просторија, место каде што се чуваат овци. *Сидани овчарници* (Конески 2006: 445), *слон¹*, *мн.* слонови *м.* 1. Заграден, отворен дел пред зимско трло... (Конески 2011: 443) и *ѝрло*, *мн.* трла *ср.* Вид кошара со оградено место во која пладнуваат или зимуваат овците и козите. *Ново ѝрло. Овцӣӣе се ѝрибира̄а̄ӣ в ѝрло. Трла со сламени ѝокриви* (Конески 2014: 119).

Во *Толковнио̄и речник* со други значења се забележани значителен број дијалектни лексеми, сп. *а̄ја̄ӣ*, *мн.* ајати *м.* (арх.) Трем, ходник, претсобје, собичка во куќата. *Вле̄ѓов во а̄ја̄ӣо̄ӣ од куќа̄ӣа. Црква̄ӣа имаше ѓолеми а̄ја̄ӣи со редици клӯѝи ѝокрај сидовӣӣе* (Конески 2003: 18), *било*, *мн.* била *ср.* 1. Планински гребен. *Се качува ѝо било̄ӣо над село̄ӣо. Ле̄ӣо̄ӣо ѓо ѝоминав ѝо скркӣӣе и била̄ӣа.* 2. Највисоко поставена греда од покривот на куќата. *Ка̄ј некои с̄ӣари селски ѓрадби с̄е уӣӣе с̄ӣои украсо̄ӣ врз било̄ӣо. Ко̄га влезе во куќа̄ӣа, с̄ӣарецо̄ӣ седна на било̄ӣо. Од долно̄ӣо било надолу е долно̄ӣо̄ӣ кра̄ј на куќа̄ӣа.* 3. Дрво што е поставено попречно, прицврстено во рамката од разбојот и служи за поголема стабилност. *Секо̄ј разбо̄ј има две била.* 4. Пулс, дамар (Конески 2003: 137), *ѓоведарник*, *мн.* говедарници *м.* Просторија во која се

затвораат, се чуваат говеда; обор. *Навечер ѓоведатӣа ѓи ӣрибираме во ѓоведарникоӣ* (Конески 2003: 354), *ѓрадеж*, *мн.* градежи, *избр.* *мн.* градежа *м.* 1. в. градба 1. и 2. 2. Плет, ограда од прачки, камења и сл. (Конески 2003: 368), *замей̄* (само *едн.*) *м.* (разг.) Труд, тегоба, напор. *Тој му ӣлаӣи за замей̄оӣ* (Конески 2005: 97), *јаѓнило* (само *едн.*) *ср.* 1. Период кога се јагнат овците. *За време на јаѓнилоӣо се анѓажирааӣ ӣовеке работӣници.* 2. сп. јагнење. *Тој се ӣодѓоӣвување за јаѓнилоӣо* (Конески 2005: 419), *килер*, *мн.* килери *м.* Помала просторија во куќа, за чување прехранбени производи, облека и други предмети. *Во килероӣ ја чуваше сеӣа зимница...* (Конески 2005: 511–512), *колиба*, *мн.* колиби *ж.* 1. Привремено засолниште, куќичка од колци, трски или плитар, покриена со гранки, прачки, слама, лисја што се прави обично на планина, на лозје, во поле. *Сӣиеше во сламенатӣа колиба на еден ӣолјак. Презимија во овчарска колиба. Наӣушӣиена дрвена колиба.* 2. (само *мн.*) Мало населено место од неколку куќи високо во планина. *Ако сӣаса до колибӣӣе, ке курӣули од сӣудоӣ и од ѓлагоӣ.* 3. (прен., разг.) Мало бедно живеалиште. *На сред село, ӣокрај ѓолемиӣе куќи сӣоееше колибаӣа на еден сиромав...* (Конески 2005: 560), *муӣли* *мн.* (арх.) Потпокрив. *Сӣарӣӣе работӣи се фрлааӣ во муӣлӣӣе* (Конески 2006: 190), *обор*, *мн.* обори *м.* Заграден, непокриен простор во кој се чува крупен добиток. *Ги ӣуӣӣи ѓоведатӣа од обороӣ.* ◇ Авгиеви обори – нешто несредено, запуштено, хаотично што треба да се исчисти (Конески 2006: 434), *ӣерде*, *мн.* пердиња *ср.* (разг.) 1. сп. завеса 1 и 3. 2. в. превез. 3. (само во *едн.*) а) Мембрана, опна. б) (прен.) Невиност, девственост. 4. (само во *едн.*) Болест на очите; катаракта. Пукнато перде – нечесна жена. Без срам и перде – без чувство на срам. Му стави перде на очите – го заслепи, го заблуди... (Конески 2008: 64), *ӣојатӣа*, *мн.* појати *ж.* (дијал.) Незаграден дел од селска куќа со покрив (трем, летна кујна и сл.). *Тие седнаа во ӣојатӣа ӣред куќаӣа* (Конески 2008: 232), *сӣан*, *мн.* станови, *избр.* *мн.* стана, *м.* 1. Дом за живеење од неколку простории сместени на кат. *Двособен сӣан. Намесӣен сӣан. Нови сӣанови. Тој кӯи два сӣана на вӣорио̄ӣ каӣ.* 2. (разг.) Сместување. *Сӣуден̄ио̄ӣ ӣлакаше за сӣан и храна еден месец однаӣред...* (Конески 2011: 552), *сӣраѓа*, *мн.* страги *ж.* Тесно место во кошара или на излезот од ограда низ кое се пропуштаат овците и козите пред молзење. *Овчарӣӣе ѓо вӣерувааӣ сӣадоӣо во сӣраѓатӣа и седнувааӣ со ведратӣа ӣред себе да молзаӣ* (Конески 2011: 582), *ӣрем*, *мн.* тремови, *избр.* *мн.* трема *м.* 1. Покриен простор пред влез на куќа, зграда и др. *Трем на шумска колиба. Сонцеӣо ӣродира и ӣод ӣре-*

моѝ. Жениѝе се зай̄скриваа ѝо ѝремовиѝе. 2. Влезна просторија на куќа и др., предворје, претсобје. Црквен ѝрем. Поѝлочен ѝрем. Врай̄а на ѝремоѝ... (Конески 2014: 102) и чардак, мн. чардаци м. Трем на кат пред собите, покриен балкон. Лей̄но време сѝејеа на чардакоѝ. На чардакоѝ оѝворен од ѝри сѝрани седеа г̄осѝиѝе и мезеа. ◇ Чардак ни на небо ни земја – 1. Градежен објект изграден без некој план. 2. Нешто без добра основа, несигурна работа, зделка... (Конески 2014: 344).

Во *Толковниоѝ речник* воопшто не се регистрирани дијалектните лексеми и некои од нивните разновидности, сп. *бачења, билак, е̄рек, замей̄ина, ӣрек, коњарник, коѝаре, коѝарник, кошарче, овчарница, ѝор, ѝориѝиѝе и чавраниѝија*.

Врз основа на етимолошката анализа на дијалектните лексеми може да се констатира дека при именувањата на *ѝрлоѝо* на македонската јазична територија, освен наследените зборови, од кои се изведени именските образувања, сп. *било (билак), г̄оведарник, г̄радеж, замей̄ (замей̄ина), зимница, јаг̄нило, коњарник, коѝар (коѝаре, коѝарка, коѝарник), кошара (кошаре, кошарче), обор, овчарник, слон, сѝан, ѝрем и ѝрло (ѝор, ѝориѝиѝе)*, има лексеми за кои постојат различни мислења, сп. *бачило (бачења)* и *ѝојаѝа*, а лексемата *муѝла* има нејасно потекло.

Бројот на лексемите од туѓо потекло при именувањата на *ѝрлоѝо*, главно, се сведува на заемки од турскиот и со негово посредство од персискиот, од арапскиот, па дури и од грчкиот јазик и на заемки од грчкиот јазик.

Заемките од турскиот јазик, од кои се изведени именските образувања, на македонската дијалектна територија немаат широка распространетост, но некои од нив се прошириле во балканските јазици, сп. *ајай̄, ар̄гач, е̄рек (ӣрек), келар, ѝерде, чавраниѝија и чардак*.

Заемките од грчкиот јазик се сведуваат само на балканизмите *колиба* и *мандра*, а балканизмот *сѝраг̄а* се смета за илирски супстрат.

Врз основа на разгледуваниот материјал може да се констатира дека големиот број лексеми за именување на *ѝрлоѝо* во македонските говори и широката лепеза значења не овозможуваат да се определат нивните дијалектни ареали. Тоа богатство од лексеми и значења, помеѓу другото, резултира и од неколкуте аспекти при именувањето на објектот *ѝрло*, пред сè, од градбата, од локацијата, од времето и од неговата намена. Не треба да се пренебрегне ниту расцепканоста на македонските говори и слабата комуника-

ција меѓу родените зборуваачи во минатото. Сепак, радува фактот што наследените лексеми останале доминантни на македонската дијалектна територија. Дијалектниот материјал за именувањата на *џрлоџо*, од една страна, сведочи каков јазичен трезор се македонските народни говори, а, од друга страна, сведочи за сточарството како една од најстарите стопански дејности на човештвото, следствено и за дејноста на нашиот човек на овие простори.

Литература

- Видоески 2000: Божидар Видоески, *Прашалник за собирање мајеријал за Македонскиот дијалектен атлас*, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Георгиев 1971–1986: Владимир Георгиев (ред.), *Български етимологичен речник I–III*. София: Издателство на Българската академия на науките.
- Георгиев, Дуриданов 1995: В. И. Георгиев, И. Дуриданов (научни редактори), *Български етимологичен речник IV*. София: Българска академия на науките. Институт за български език. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Дуриданов 1999: Иван Дуриданов (ред.), *Български етимологичен речник V*. София: Българска академия на науките. Институт за български език. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Јашар-Настева 1963: Оливера Јашар-Настева, „Турско-македонски лексички вкрстувања и мешања“, *Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје* 15, Скопје, 349–384.
- Конески 1961–1966: Блаже Конески (ред.), *Речник на македонскиот јазик со српскохрватски џолкувања I–III*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Конески 2003–2014: Кирил Конески (ред.), *Толковен речник на македонскиот јазик I–VI*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Лома 2003–2008: Александар Лома (ур.), *Етимолошки речник српског језика 1–3*. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Младенов 1941: Стефан Младенов, *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език*, София: Книгоиздателство Христо Г. Данов–О.О. Д-во.
- Тодоров 2010: Тодор Ат. Тодоров (отгов. ред.), *Български етимологичен речник VII*. София: Българска академия на науките. Институт за български език „Любомир Андрейчин“. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Mazon 1936: André Mazon, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du sud*, Paris: Librairie Droz, Bibliothèque d'études balkaniques V.

Skok 1971–1974: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezik I–IV*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Vasil Drvoshanov

NAMES OF THE SHEEPFOLD IN MACEDONIAN SPEECHES

S u m m a r y

The subject of the analysis in this article are the names of the sheepfold 'the enclosed place where the sheep are held' concerning Macedonian speeches. Based on the dialectical material from the field of animal husbandry, used by the *Macedonian dialect atlas project* at the Krste Misirkov Institute for Macedonian Language in Skopje, using methodology of areal linguistics, the distribution of the large number of lexemes and their phonological and lexical morphology, their semantic diversity are presented in the entire Macedonian dialect area. An etymological interpretation is given for each lexeme and checked in the Macedonian lexicographic papers. It is concluded that object names are dependent on several parameters, such as the structure, location, time and purpose of the object, so that the large number of lexemes and the wide range of meanings do not allow their dialects to be specified. However, the dialectical material for the names of the sheepfold, on the one hand, testifies to what linguistic treasure the Macedonian folk speeches are, and, on the other, it testifies to animal husbandry being one of the oldest economic activities of mankind, and consequently the activity of our man in these areas.

Keywords: *sheepfold*, lexis, diversity, prevalence, macedonian speeches, macedonian language, etymology



Слика 1. Трло во с. Локвица, Бродско



Слика 2. Трло во с. Миравци, Гевгелиско



Слика 3. Трло на планината Погана, с. Грчиште, Валандовско



Слика 4. Трло во с. Чардаклија, Штипско



Слика 5. Трло во с. Виничка Кршла, Виничко



Слика 6. Трло во с. Пехчево, Беровско



Слика 7. Трло во с. Свегор, Делчевско



Слика 8. Трло во с. Петришино, Пробиштипско



Слика 9. Трло во с. Ерцелија, Светиниколско



Слика 10. Трло во с. Петралица, Кривопаланечко



Слика 11. Трло на Шар Планина, Тетовско

СТОЧАРСКИ ШТАПОВИ У ГОВОРИМА ЈУГОИСТОЧНЕ СРБИЈЕ¹

АНА САВИЋ-ГРУЈИЋ², НЕДЕЉКО БОГДАНОВИЋ³

Во овој прилог се претставуваат различни видови сточарски стапови од лексичко-семантички аспект. Материјалот е експерпиран од *Прашал-ничкој за собирање сточарска лексика на југоисточна Србија (Училишник за прикуќање сточарске лексике југоисточне Србије), Пастирскиот речник на југоисточна Србија (Пастирски речник југоисточне Србије)* (Богдановиќ 2019) и бројни дијалектни речници од призренско-тимочката дијалектна област. Во зависност од изгледот, стаповите се поделени на пратови, палки и мотки, а потоа е извршена нивна класификација и лексичко-семантичка анализа. Анализата на расположливиот корпус природнесува за изострување на сликата на традиционалното пастирење во планинските предели на југоисточна Србија.

Клучни зборови: сточарски стапови, пастирска лексика на југоисточна Србија, призренско-тимочка дијалектна област, лексичко-семантичка анализа

Проучавање пастирске лексике једна је од истраживачких тема које се реализују у оквиру пројекта *Народна и њоејска лексика југоисточне Србије* (руководилац проф. др Н. Богдановиќ, координатор академик А. Лома), под окриљем Огранка САНУ у Нишу. Опредељење за бављење овом темом заснива се на значају пастирства, које је вековима било доминантна привредна делатност у планинским пределима југоисточне Србије. Данас, услед промена друштвено-економских услова, пастирење полако замире, те знатан део лексичког фонда који се тиче различитих реалија

¹ Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-68/2022-14 од 17. 1. 2022. године, који је склопљен с Институтот за српски језик САНУ. За основу рада коришћена је граѓа пројекта *Народна и њоејска лексика југоисточне Србије*, који се реализује у Огранку САНУ у Нишу.

² Институт за српски језик САНУ, Београд; anasavic81@gmail.com

³ Огранак САНУ у Нишу; nedb@ni.ac.rs

А. Савиќ-Грујиќ извршила је лексичко-семантичку анализу материјала, док је Н. Богдановиќ анализирани проблем расветлио с етнокултуролошког аспекта, дајући коментаре на основу литературе и личног познавања пастирског живота.

сточарске делатности постаје само „усмена заоставштина минулих генерација” (Богдановић 2020: 9). Међутим, захваљујући вишедеценијском теренском истраживању спроведеном на основу *Уишћника за прикуљање сточарске лексике југоисточне Србије* (Богдановић 2020: 187–216), у више од 50 пунктова из призренско-тимочке дијалекатске области прикупљена је веродостојна лексичка грађа, чиме је ово језичко благо заувек отргнуто од заборава. Иако је данас ова лексика „у већој мери споменик људског памћења него живо средство актуелне комуникације” (Богдановић 2020: 11), њено системско проучавање ће, осим значајних лингвистичких података, пружити и „драгоцена сведочанства за историју народа тога краја и његове материјалне и духовне културе” (Ракић-Милојковић 1993: 12).

Поред општих назива домаћих животиња, те назива у вези с деловима њиховог тела, узрастом, изгледом, понашањем, размножавањем, простором у ком бораве и сл, забележена лексика односи се и на различита питања у вези с пастирима, њиховом одећом и обућом, као и на питања у вези с опремом која служи за рад са стадом и за организацију пастирског живота. Између осталог, неопходан део прибора за чување животиња представљају различите врсте сточарских штапова. Наизглед сасвим обичан предмет, штап је део свакодневне опреме и има вишеструку намену. Редовна је и природна појава да ниједан пастир не иде голорук за стадом, а најобичније помагало у томе му је одмерен комад дрвета који служи да се животиња додиривањем скрене с пута или заплаши. Такође, штапом се пастир помаже при ходу и на њега се ослања када се одмара, а у случају потребе штап може бити и одбрамбено средство од звери или змија. Различите врсте штапова су и прикладна помагала у организацији пастирског живота, при преношењу терета и преради млека, а није била безначајна ни њихова улога у „бројним обичајима, веровањима и симболици народној” (Барјактаровић 1963: 203). О њиховој универзалној употреби у пастирству говорио је још Ј. Цвијић (1921: 169–170), истичући да су сточарски штапови готово исти код свих сточара Балканског полуострва.

У раду ћемо на основу грађе добијене по *Уишћнику за прикуљање сточарске лексике југоисточне Србије*, релевантног лексичког материјала из *Пасићирског речника југоисточне Србије* (Богдановић 2019), као и бројних дијалекатских речника с призренско-тимочког дијалекатског подручја (Динић 2008; Жугић 2005; Златановић 1998; Златановић 2011; Златковић 2014; Јова-

новић 2004; Јовановић 2007; Митровић 1992; Рајковић Кожељац 2014; Стојановић 2010; Тирић 2018), извршити класификацију и лексичко-семантичку анализу свих лексичких јединица с основним значењем 'сточарски штап', под којим подразумевамо дрво различите дужине, дебљине и облика, које пастиру служи у разноврсне сврхе.⁴ Лексеме које дозвољавају шири осврт, више етнографски него лексикографски, биће пропраћене маргиналијама, које као посебан прилог дајемо на крају рада. Такве лексеме у тексту ће бити обележене звездицом (*).

Примарно значење лексеме *шџај* јесте „ваљкаста палица која служи за ослањање при ходу” и „батина”, док се у ширем контексту може дефинисати и као „ослонац, потпора, подршка” (РМС 1976: 1002). Схваћен у том смислу, сточарски штап представља обрађени / необрађени комад дрвета који може имати вишеструку намену – за поштапање, терање животиња, одбрану, али и као помоћно средство широке примене. Међутим, таква семантичка реализација лексеме *шџај* није својина свакодневног говора сточара на простору југоисточне Србије. Међу ексцерпираном грађом ова лексичка јединица потврђена је једино у значењу „купљена ваљкаста палица с луком финије израде која служи за ослањање при ходу”, док се у значењу 'сточарски штап' у говору и поимању употребљавају дијалекатске варијанте лексема *џруји* „танка, гипка шибачица очишћена од лишћа”, *џољага* „јак штап који служи за поштапање, као средство за нападање или одбрану” и *мојка* „подуштача грана за различиту употребу”.

Пошавши од семантичких реализација које су у вези са сточарским штаповима потврђене у дијалекатским речницима, извршена је подела на: 1) пастирске штапове, под којима подразумевамо прутове који се користе у раду са животињама, као и различите тољаге које се употребљавају да се животиње опомену или пастири подупру при ходу и у случају опасности, тј. одбране; 2) штапове који имају различиту намену у оквиру сточарског станишта: за подупирање, пренос терета, прављење млека, ноћење живине и сл.

I. Пастирски штапови

Пастирски штапови представљају реалије које су у непосредној вези са животињама и пастирима. За именовање тањег штапа,

⁴ Будући да ексцерпирана грађа не указује ни на какву географску разуђеност, изостали су подаци о извору где је лексема пронађена.

чије је примарно значење „млада и глатка сирова грана којом се може терати стока” употребљавају се лексема *ѝруӣ** и различити деминутивни облици: *ѝруӣѣк*, *ѝруӣѣ*, *ѝручѣ*, *ѝручѣнце*, *ѝруӣлѣ*, *ѝруӣѣнце*, *ѝруӣлѣнце*. У зависности од порекла, тај прут може бити *врбóвина*, *врбóвинка*; *ѣабрáк*, *ѣабровѣк*, *ѣрабóвинка*; *дренóвина*, *дренóвица*; *лѣӣѣáк* / *лѣӣѣáк*, *лесковѣк*; *лозӣња*, *лозӣнка* / *лозӣња*; *сливовѣк*; *ѣеровáк*. На семи изгледа заснован је назив брстина „обрштена грана лисника, танак прутић”, док се за именовање младог изданка, који се још није разграно, употребљавају називи *ласӣár* / *лесӣár*; *младár*. Тањи и савитљиви део врха гране, који служи као прут за терање, односно *шибање* стоке, означен је називима *шибáлња*, *шибíнка*, *шиблѣйна*, *шиблѣјнка* / *шлѣибíнка*. У истом значењу употребљавају се и деривати мотивисани глаголом вржди са семантиком „звизди када се њиме замахне”: *врждáк*, *врждина** / *врждíна*, *врждíнка*.

У значењу „јачи штап од окресаног дрвета за терање животиња, *ѣолаѣа*”, као и „било који штап за поштапање и помагање при ходу” забележене су фонетске варијанте *ѣовáѣа*⁵ / *ѣојáѣа**, као и деминутивни облици: *ѣовáшка* / *ѣојáшка*, *ѣовáче*, *ѣојáшче*. Блиска семантика „дебље дрво за терање стоке, односно штап којим се лако замахује” остварује се и употребом лексема *ома́шка* / *омашка*, *ома́шиње*, *ома́шњак**.

За означавање тољаге, најчешће од дреновог дрвета, које расте право, а само у дну има чвор, односно задебљање, користе се лексеме мотивисане називом тог задебљања: *бúца*, *бúцавка*, *бúца дреновáча*; *мачу́ѣа* / *мочу́ѣа*; *чамалу́ѣа* / *чомалу́ѣа*, *чамарлу́ѣа* / *чомрлу́ѣа*, *чаму́ѣа*, *чамуѣѣӣнина*; *чóѣáл*; *чомрзѣа*, *чулу́ѣа*; *ѣубу́њка*.

Бројни називи успостављени су и на основу семе изгледа. Основу *крив-* садрже именовања *кривáѣ* / *кривáк**, *криву́лница*, *криву́љка* и *кривáчка ѣојáѣа*, којима се означавају штапови који су у доњем делу криви, али не морају имати и задебљање. Криви део може служити за заустављање животиње, али и као дршка на штапу за поштапање. У синонимном значењу потврђена су и именовања с основом *кук-*: *кука́ља*, *кука́љка* / *кука́лња*, *кука́лче*, *кукалѣѣӣнина*, *кука́ч*, *кука́ча*, *кукљá*, *кукуљáча*, *кукљесӣна ѣојáѣа*.

⁵ Фонетска варијанта *ѣоваѣа* јавља се у једном делу тимочко-лужничких говора и корелира с називом за стају у којој живе овце или козе и која се на истом терену зове *ѣоваӣта*, а у осталом делу поменутих говора појата (Савић-Грујић, Бојовић у штампани).

II. Остали штапови у сточарству

Иако се многе реалије с диференцијалном семом 'штап' не могу искључиво дефинисати као сточарски штапови, оне у бројним приликама представљају прикладно помагало у традиционалном начину сточарења у планинским пределима југоисточне Србије.

II. 1. Штапови као део покућства

Различити штапови имају значајну улогу у организацији пастирског домаћинства. Права, висока и дебела мотка с много рачви, која стоји као стуб испред пастирове колибе и служи као чивилук, јесте *осџрџа* / *осџрџа*. За означавање исте реалије потврђени су и називи *расова*, *расовица*; *соа* / *соја*. Забележене лексеме потврђене су и у значењу „ракљаста мотка којом се веш или нешто друго на сточарском станишту подупире”, где остварују синонимију с лексичким јединицама заснованим на функционалним семама 'који помаже', 'који потпира': *џомџаљћа*; *џоџирџа* / *џоџирџа*; *џоџирџ*, *џоџирџка*; *џоџџор*, *џоџџорка*, *џоџџрња*.⁸ Ове лексеме не представљају интегрални део сточарског термилошког система, али успостављањем синонимних релација свакако доприносе богаћењу сточарског термилошког корпуса.

Дугачка, дебела и права мотка, која се, ослоњена на два рачваста коца, употребљава за простирање пастировог рубља и покривача, именује се лексемама *било*; *врлина* / *врлина*; *џремеј*, *џречанка*, *џросџор*, *сарџк* / *сарџц*. Блиско значење остварује и једна од семантичких реализација лексеме *маџина*.

Врлина може бити и краћа мотка, извезана изнад огњишта како би се на њој димило и сушило месо. Када се месо скине, *врлина* дуго потом мирише и подсећа на јесен и свињокољ.

Мотка која се користи уместо верига тако што јој се горњи крај закачи о пречник, док се на доњем налази кука о коју се качи котао који треба да буде над ватром, назива се *верџжњак*. У синонимном значењу потврђене су и лексеме *коџловџрка**, *коџловџрник*.

Лексеме *ражџњ* / *рџжџњ** / *режџњ* / *рожџњ*, *рџжџило* означавају дужу мотку заштрену на врху а рачвасту на крају, која служи за печење брва на отвореној ватри.

⁸ Лексемом *џоџџрња* означава се и рачваста мотка којом се подупире родна грана, како би се избегло њено ломљење кад воће нарасте и отежа.

II. 2. Штапови у производњи млека

За мешање млека у бућкалици ради издвајања масла користи се дуг штап са ситасто избушеном дрвеном плочом или укрштеним кратким летвицама на доњем крају. Такав штап се према називу радњи у којима се користи именује лексемама: *бућало* / *бућало*, *бућкало*; *чурило*, *чуркало*.

II. 3. Штапови за рад са сеном на пашњаку

Дужа зашиљена мотка с металном куком на крају, која се користи за извлачење сена или сламе из стога, именује се лексичким јединицама: *кључ*; *кука*, *кукаља*.

Висока и права мотка пободена у земљу око које се дене стог сена, јесте *млаићина*; *сиожило*.

За именовање дугачке и танке мотке која се ставља преко стога сена или сламнатог крова на пастирској колиби како их ветар не би оборио, употребљавају се лексеме: *лемез*, *лемеска*, *лемезњак*; *маићина*; *ирићиска*.

Ради заштите пашњака, односно забране испаше на ливади, користи се мотка *йобика**, којом се ливада *зайобика*.

II. 4. Штапови за пренос терета

Битно место у организацији пастирске свакодневице заузимају мотке за преношење терета. Оне могу бити различите дебљине и облика. Неке од њих служе како би се на рамену носио једнако распоређен терет, док се друге користе за пренос терета удвоје.

Именовање благо повијене мотке са кукама на оба краја, које служе како би се на њих окачили судови за воду, котлови млека или било какав други терет, условљено је називом дела тела на коме се мотка носи – *обрамка**, називом терета који се носи – *кошловарка**, као и метафоричким преносом назива на основу семе изгледа и функционалне семе – *камилка**, *кобилка**, *мажарица** / *можарица*.

За преношење котлова пуних млека, чаброва сира, казана, сена и других великих терета, користи се јача дужа мотка, чије крајеве носе две особе. Назив такве мотке заснива се на врсти терета: *чабрњак* / *чебрњак* / *чебрењак* / *чобрњак*, *чобрњачич*, *чобрњаче*. Синониман однос успоставља се са двокомпонентним синтагматским конструкцијама *йераћино дрво* / *йераћно дрво*. На функцији коју обавља заснива се назив *носџ*. Исту намену могу имати и *восковарина*; *врлина*; *маићина* / *млаићина*; *сарџ* / *сарџ* / *сърџ* / *серџ*.

II. 5. Штапови за ноћење живине

Попречне мотке на којима седе кокошке именују се лексемама прозирне семантике: *лѣгало*; *сѣдало* / *сѣдло*. За означавање исте реалије употребљавају се и лексеме *врлінка*, *мајина* / *млајина*; *мојка*.

II. 6. Штапови и пастирске игре

У југоисточној Србије пастирске игре „представљају важан сегмент нематеријалне баштине” (Аксић 2016: 51). У многим играма битни реквизити су и различити штапови. За пастирску игру под именом *џуца*, тј. *свинћа* / *свиња* / *швиња*, у којој играчи штаповима утерују комад облог дрвета у рупу, користи се кривачка тојага. Лексемама *клицарник* / *клицарник*, *машка*, именован је штап дужине око једног метра, који се користи за игру *клица*. Пастирска тојага која служи за *цилијкање* ’преметање’ јесте *цилијка*, *цијка*. Штап *џрџка* се користи у игри *џедање*, у којој је циљ да тољага одскочи и обрне се што већи број пута у ваздуху.

II. 7. Штапови у пастирским тучама

Пастирски живот може довести и до честих неспоразума, свађа, па и туча. Лексеме које означавају штапове који служе за обрачун у тучи јесу: *бајина** (позната, али не и свакодневна реч), *врждина**, *омашљак**, *ојџак**, *сировица**.

Будући да улога штапа није увек строго одређена, често није било могуће извршити ни прецизну класификацију, те се штап истог назива може јавити у оквиру више лексичко-семантичких група. Тако су лексеме *врлина* / *врлина* / *врљина*, *врлінка* и *мајина* / *млајина* потврђене у готово свим доменима за означавање означавање дугачке, дебеле и праве мотке. У многим случајевима употребе штапова „излазе из оквира сточарства и залазе у друге концепте материјалне и духовне културе” (Милосављевић 2020: 64). С обзиром да нема сточарског домаћинства које се не бави и ратарством (ради обезбеђивања хране за себе и стоку), синонимне лексеме *бџ*, *баџњ*, *којраља*, *осињ*, за именовање штапа којим орач подстиче говедо у запрези, би требало, можда, пре посматрати као сегмент ратарског термилошког система. Такође, и лексема *млајина*, у значењу „мотка којом се млати положено снопље на гумну ради истресања зрневља из класова”, представља ратарску алатку. Многи штапови после обраде постају алати у разним пословима ткања, а њихова бројност и разноврсност оправдавају

потребу да буду представљени у посебном раду. Штап је имао значајну улогу и у народним обичајима и веровањима. По мишљењу Чајкановића (1973: 385), штап је један од главних атрибута врховног бога Срба. „Чобански штап се представља на божићном колачу поред тора, овце, пса, лозе и других предмета” (Барјактаровић 1963: 213). Веровање у апотропејске моћи штапа условило је да он буде кључни елемент у многим обредима. Савитљиви прут *венчило**, обично од врбе или павити, служио је као основа око које се оплитало цвеће у ђурђевданским обичајима или при кићењу свадбене капије. Коледари су носили шарени штап именован *колџнда*, док се о Белим покладама носила дугачка мотка са бакљом од сламе, тзв. *орайџалка*, *орайџалче*, *орайџница* / *орейџница*. На парастосу се покојнику намењивао посебно окићен штап *власџр*. Пажљиво украшени штапови представљали су статусни симбол и ношени су у посебним приликама. Очигледно, у прошлости су улоге штапова „умножаване и прошириване да би се код цивилизованих свеле на обичне и готово безначајне” (Барјактаровић 1963: 217), те је штап схваћен у данашњем смислу једноставно одбрамбено средство и прикладно помагало у бројним приликама.

МАРГИНАЛИЈЕ⁹

***Батина.** Углавном као средство за одбрану или хладно оружје у нападу, више као претња, него стварна реализација:

„*сировица* – краћа мотка од сировог дрвета које је тешко а има чворове. За млаћење болно, јер тешко падне и пробија (такве мотке, местимице окрвављене, на којима се коса око чворова лепила, налазили су моји сељаци и о томе шапатом причали, кад су неки Тијовчани за време другог рата били побијени недалеко од места где су у првом рату били одбрамбени ровови, па се то сада зове Вирови, где сам ја напасао краве и све загледао у жбуње хоћу ли наћи неку крваву мотку или заосталу месингану чауру од испалењене гранате);

врждина – тањи прут згодан за замахивање и шибање. Можда је врждина зато што је увек младица, увек врх-ни део гране, а можда и зато што при оштријем замаху звижди, тј. вржди; ако је врждина дужа, тања и жилава, каква расте на дрену, она при ударцу фијукне или фисне, и тада још оштрије пече;

⁹ Већи део коментара који су овде дати већ је објављен у Богдановић 2021.

оїечак – краћа мотка згодна да се њоме потакне ватра или царне жар, али је врло ефикасна у тучи: спечена, тврда, гарава, оставља утиске и отиске;

омаш(љ)ак – краћа мотка којом се лако замахује.

Све је ово исто и није исто. То морају знати чак и судије, па кад расправљају завађене и закрвљене сељане, морају знати како боли од *врждине*, а како од *оїечка*, нешто зато да буду праведни у пресуди, а нешто зато да им се сељани не смеју кад „тешком телесном повредом“ прогласе једва видљиву црвену пругу од обичне *брстине*. А те брстине, сучје, ту суву ситнеж коју домаћица скупља око дрвљаника и користи да јој се огањ на огњишту потпали, у Бучуму зову *їрлидује*, а у Реметићевим Ковачићима *їиздойаљ*. Ништа вулгарно, ништа срамотно, само тачно и препознатљиво” (Богдановић 2021).

Реч *баїина* чуо сам у детињству кад су шапатам причали како су (да их не спомињемо) тукли деда-Витомира из Околишта, тако што су поболи соје, па турили преко њих дебљу мотку, па њега превијеног преко тога, и ударили му „двајес пет батине”. Кожа на задњици му је отпала, и није могла да зарасте, па су одмах после туче згулили овна и натакли му сирову кожу, у којој је лежао док је зацелио. После се и он сам шалио међу мојим укућанима да је то човек „стара глава – ново дупе”.

По причању, батином је и сеоски кмет (пре Првог светског рата) решавао теже кривичне прекршаје својих сељана за које је био надлежан, али никад са више од 3 ударца. Из једног казивања сазнао сам да је осуђени бивао положен на земљу и тако издржавао неколико удараца.

***Бич.** Углавном за терање коња у кочијама, због чега су могли бити и украшени,¹⁰ а није познато да је служио за терање стада или крда свиња фијуком.

***Венчило.** Неки изданак јак као мотка а савитљив као прут зове се *венчило* и служи да буде основица по којој је сплетено свакојако цвеће, а онда се тим венцем засведе капија кроз коју пролазе сватови. Такав венац на капији стоји годину дана, уколико кућевне размирице не почну раније.

***Котловарка.** Ево, једна се кукаста мотка у Тимоку назива робиња. Служи да се на једном крају на њу окачи котао, да други крај ухвати домаћица, редуша, и тако држи котао над ватром, па не знаш ко је већа робиња – мотка или снаша. Скоро са сажаљењем о

¹⁰ В. и: Бошњаковић 1985: 59–60.

њој читамо у *Речнику ѿимочкоѡ ѡвора* (Рајковић Кожељац 2014).

Сличну паћеницу доноси Д. Златковић (2014) у своме *Речнику ѿиројскоѡ ѡвора*. Зову је *ћелберија*, има насађену дашчицу на врху и служи да се из пећнице (вурње) извлачи жар пре но што ће се убацити хлебно тесто (– *Сас ћелберију извлачимо ѿејел и жар из вурњу, и леб ка се ојече, а има олѡу оршку да не ѿриодимо блиска од оѡњат*). Има још једне, зове се *ћондер* и има ѡмбу на једном крају (Златковић 2014).

***Кривак**. Мало пејоративно, мало аугментативно, кривак је пастирски штап (тојага) за снажне руке. Негде такву мотку-тојагу називају *криваком*, а кривак уносе у песму. У једној песми, чобанин Стојан, који има *златан кривак*, кад стигне „на дела голема”, он:

„... раскрши златан кривак,
па накладе голем огањ,
па испече вакло јагње,
па си узе златну свирку,
те засвири кол’ко може:
Која оче моја да је,
нек’ излази на дел голем!” (Златановић, Тошић 1971: 132).

Не треба претеривати, златан кривак је обична мочуга при дну окована, обично месинганим лимом од пушчаних чаура, да се не крза гуца ударањем о камење – лепо изгледа, а и лепо звучи, као за песму! А лепо и звекне, кад пастир удари њиме у камен и тако скрене стадо са погрешна пута. И стока се навикне на звук, иако не зна да је кривак златан. А златан кривак из народне песме јесте да је вредан, али није толико колико кад се њим запали огањ на којем ће се испећи вакло јагње, као позив девојци, можда и чобаници која хоће да дође „на дела голема”. А може и другачије, нека дође мома на дел голем, па макар и златан кривак био жртвован.

***Обрамка**. Друга се, са двама кукакама, како где, назива према ономе чему служи, на шта личи, или где се с човеком додирује. Зову је, према рамену, преко кога се носи неки терет на оба њена краја (да не клима ни тамо ни амо!), док средина належе на раме, отуда: *обрамица, обрамка, обранка, обрамача*. Рекли бисмо да је последњи облик грешка, јер је обрамка читљивија, али сведочимо да се у моме селу (Бучуму код Сврљига) употребљава и глагол *обранчи* (не: обрамчи!), за прилику кад се торба преко рамена пребаца тако да о једном рамену виси, а на други бок належе. Отварам Гугл, кад тамо обраница, а управо тако, поред обрамица, стоји и

на сајту Виртуелног музеја Панчево! Паде ми на памет подсећање да се у речнику находи: *обравница, обрамача, обрамица*. Само је раме исто, а суфикси се мењају. Сељаци, сељанке, дрвосече и столари имају једно раме ниже – такав им је посао каква им је обрамица, а остали по вољи, или по природи.

Кад кумује изглед, та се направа (негде) назива *кобилка* (тако је у моме селу), а имамо и глагол према коме стоји исказ: „Пази се да те не *искобилчи*”, који може значити најмање двоје: прво, да те неко не млатне кобилком, а обично је то жена, чиме твој пораз добија на значају(?!), друго – да те не премлати тако да ти кичму покриви (да те *искичми*), па да ти се леђа угрбе и почну личити на кобилку. Овде укатко, да је кобилка женско оруђе, да митски штити жену, а реално се жена сама штити кад јој је кобилка у рукама. Добро, знамо шта је кобила, па некако и она кобилка рамењача може јој бити налик, само што је кобила седласта, а кобилка грбава. Лепо истурена је и кобилица која носи жице на виолини, или струну на гулама, али откуда сад да се чује и реч *камилка*?! Као да јој је кума она грбава пустињска животиња, коју видимо у специјалним приликама, и на сликама у ђачким књигама? Чујемо да се то негде зове и *маџарица*. Кад може камила, зашто не би маџарица?

Та наша обрамица и кобилка служе да се на рамену носи терет једнако распоређен на оба краја те fine мотке, некада и специјално прављене, као, рецимо, што је обичај да невеста, кад првог јутра одлази на воду (на оближњи извор, кладенац, или врело), носи нову обрамицу / кобилку, која је за њу прављена и коју је донела у нови дом. Терет не може увек бити исте тежине, па се онај тежи ставља на задњу страну обрамице, а рука која држи предњи део обезбеђује равнотежу, и све чини сигурнијим. То што се носи обично су судови за воду, али може бити и било какав терет, који се понегде као свака тегоба може назвати *бреме* (бременит је живот и прилике, бременита жива божја јединка која у себи носи плод), а справа која помаже да се на рамену носи терет негде се зове и *бременница*. Скоро да је лепше од *обрамица* или *кобилка*.

***Остњ.** Имају и мушкарци мотку за дику. То је оно што се носи у десној руци орача. Оног хлебомајстора што држи рало, и плуг, дабоме, па кад хоће да убрза запрегу, да подстакне говедо у јарму, он подвикне и оним прутом убоде тромога тегљача у дебело месо и бразда ојача, а кад стигне на обрату или уврату, оним штапом, само сада задњим краком на који је натакнута једна плочица у виду лопатице, саструже влажну земљу са раоника и отпочне

нову бразду, узвиком *ојс* или *ајс*, зависно од тога да ли се запрега окреће налево или надесно. Ту плочицу мој деда је звао копраља (а ја сам све мислио *копљара*, после сам схватио и зашто, јер док дуги дан водам запрегу из бразде у бразду, у себи рецитујем јуначке песме учене у школи и ван школе, оне у којима се по три копља у ширину скаче, по четири небу у висине, док неки јунак троје на копље набија и преко себе у Ситницу баца...), а цели онај прут, она лака мотка, обично дренова – јер мора бити јака и жилава – наши су звали *остџьн*. Није важно што је то остан у другим крајевима, али је ипак важно да је наш *остџьн* некако оштрији, шиљаст на врху, да је *остџ*, и да је *остџар*! Као дечарац, неподобан другим пословима, ја сам водао волове при орању, и увек сам осећао кад мој деда употреби остан. Некад и опсује, нешто неутрално, што се не односи на тегљаче и ораче, али што помаже да се убраза корак. После сам читао да се и она оштра копљарка којом се риба натиче зове *остџ*, и тога сам се двога увек сећао „у пакету” (*остџн* и *ост!*).

***Рџжњ.** Понекад и обична мотка послужи као ражањ за печење, пециво, или за печиво (како кажу у Белом Потоку), јер ражањ је и свака мотка на коју је натакнуто бравче кад се пече у пекарама, кад дакле није на отвореној ватри, и где служи да оно што се пече одржава стабилан облик док траје печење. Каже се и рџњило, по моделу: стожило, вратило, косило...

***Потка.** Мотка као знак забране (ко зна, можда и претње!). С пролећа, чим се отопи снег, овце излазе на пашу. Паша је слободна све док у априлу трава на ливадама почиње да расте брже и формира сенокос. То обично траје до Ђурђевдана, када су и стада у селу, поред кућа, откад излазе на пашњак, на сават, кад се формирају буљуци, бачије и почиње летњи период сточарења. Међутим, и пре Ђурђевдана власник ливаде или које друге површине заштићује своју парцелу од неконтролисане паше тиме што у парцелу забоду мотку, запотка је, и њену видљивост појача привезивањем неке крпе на врх, чиме даје до знања да је та парцела запоткана и забрањена за даљу испашу.

На исти начин означава се и кад власник жели да забрани (пешачки или колски) прелаз преко своје парцеле.

***Прут.** У говорима тимочко-лужничког типа, судећи и по говору мога села као репрезентанта, не зато што је најмеродавнији већ што нам је највише познат, не постоји реч *џруџић*, већ се као умањеница јавља *џруџк*, са нешто хипокористичнијом нијансом *џруџе*, и *џруџле*, с тим што је *џруџле* познатије на источној страни, а *џруџе* (као *моџте*, *ноже*, *коње*, *џрасе*, у говорима Моравске

долине). У Алексиначком Поморављу већ се појављују облици с наставком *-иче* (*ѝруѝиче*, *кошиче*), као у суседним косовско-ресавским говорима. Да не будемо баш неправедни ако нисмо баш сигурни, рекосмо да нема *ѝруѝич*, али зато има множине *ѝруѝичи*, више у зони истог говора око Пирота. Та множина некада доноси и облике којих у једнини нема, па се у јужноморавским говорима јављају *ѝруѝики*, без хипокористичности и *ѝруѝичики* са хипокористичношћу, онако као *ѝилики* према *ѝилчки*. И *ѝруѝиче* има своју паралелу, јер се јавља облик *ѝруче*, са упоросћавањем сугласничке групе (*ѝруѝ-че* < *ѝруѝче* (<ѝиш)e > *ѝруче*). Још једна фина заврзлама обележена акцентима. Према оном стандардном прутѝ, наши облици показују следећу слику – *ѝруѝѝк* (као: *ѝуѝѝк*, *колѝѝк*, *кумѝѝк*, итд.). Облици на *-е*, *-ле* имају акценат на крају, што се негде појављује и као диференцијални знак хипокористичности (*ѝруѝе*, *ѝруѝле*), одакле могу да се настављају облици *ѝруѝенце*, *ѝруѝленце*. Устаљен акценат имају и облици на *-иче* (*ѝруѝиче*), док, облик *ѝруче* има акценат на основном слогу, иако га говорници подручја са *ѝруѝе* и сл. доживљавају као да је превучен ка почетку речи. Таквог померања имамо и код јужноморавског облика *ѝруѝичики*, који и није баш лак за изговор, па добијамо *ѝручки* (дакле: *ѝруѝики*, али: *ѝручки*).

***Прут и штап.** Пошто смо ми, као тренутно најстарији потенцијални информатори, имали неку школу, макар основну четвороразредну, одмах иза рата, у школи смо могли сазнати да је наше *ѝруѝ* у рукама учитеља већ могло бити *ѝѝѝѝѝ*. Мање или више наоко све исто, само је онај учитељев лепши, исте дебљине, „умажњен”, тј. без коре. Он је служио да нам учитељ нешто покаже на мапи или слици, а често и да нас умирује ударцима у јагодице спојених прстију, или по длану, како кад, зависно од прекршаја и учитељевог расположења. У казне нисмо сумњали, а имали смо и подршку учитељу од родитеља, нарочито очева, не схватајући да смо се ту већ срели са неком културолошком појавом да се прутом или прутѝем ударају јагањци кад се одвајају од мајке и прутем тера стадо на вратло или стругу, где их музач очекује, а да је штап био школска чињеница. То је моменат који је неким остао непознат, али диференцијалан: у школи те бију штапом, а код куће прутом. То се није смело мешати, јер прут је за децу и стоку, а штап да га држи господска рука учитељева.

Прут је увек или млади изданак неког дрвета или шибља који расте млад, прав, без листића и грана; или ластар, летораст. Оно што је с граном, никад није прут, али може, додуше, то бити ако

се окреше. Такав прут могао је бити различите дужине и дебљине, отприлике као дужина децје ручице па до једног или два растега. Ако је прут дужи, природно је да буде и дебљи, због чега је и тежи, и више то није прут него мотка.

***Тојага и штап.** У народном говору на истраживаном подручју у широкој употреби је лексема *шојага* (под овим разумемо и њену варијанту *шовага*, што нећемо посебно наглашавати) и за појам који се у другим приликама именује као штап. Овде ће штап бити резервисан за ону врсту помагала које се носи у руци и има савијени рукохват и које може бити и посебно обрађено и декорисано, док је тојага и то, али пре свега помагало које човек има у руци у различитим приликама: да потера стоку, да се одбрани од паса, да буде сигурнији у тучи. Саговорници пастири имају тојаге, али се служе и штаповима (дужином и дебљином примереним послу).

Понекад се прут и тојага могу узети и као оруђе за одбрану од неког насртаја (хладно оружје!). У таквим случајевима у премоћи је тојага, а кад се двојица туку, па један има прут, а други тојагу, више је за осуду овај други, јер има непримерено оружје.

***Тојага и мотка.** Ако би се ствари посматрале са становишта природе самог дрвета (од чега је и прут, и тојага и мотка), онда не би било сувишно и овакво гледање.

Прут расте на жили или на грани дрвета, пожељно је да буде прав и да има одговарајућу дужину. Кад се одсече, одвоји од стабла или корена, и приправи за пастирску или другу потребу, одмери му се дужина: краћи, и тањи, прут (*прућк*, *пруће*, *пруће*, *пруће*) служи за терање ситне стоке, а дужи и јачи за терање крупне стоке. Ако се тај штап скрати с врха до потребне дужине, уз одговарајућу дебљину, начини се тојага, са различитим варијететима. Ако прут нарасте до одговарајуће дужине и дебљине (јачине) да одговара некој потреби, он постаје мотка, најчешће без посебне дораде, али је могуће и да буде подешаван: да на врху има шиљак, да на средини има засек за дршку котла који се носи, да буде дворог за набадање снопова, да буде рачваст да може бити потпора чему и сл.

Тојага ће, дакле, бити јача од прута, слабија од мотке и подешена за руковање (чак и украшавана, о чему је, такође, понешто саопштено напред).

Литература

- Аксић 2016: Н. Аксић, Традиционалне друштвене игре и дечје играчке Тимока, *Етно-културолошки зборник*, 20: 51–66.
- Барјактаровић 1963: М. Барјактаровић, Штап и његове улоге у животу наших људи, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 26: 203–218.
- Богдановић 2020: Н. Богдановић, Од приређивача, *Пасџирска лексика југоисточне Србије* (колективна монографија), Ниш: Српска академија наука и уметности – Огранак САНУ у Нишу, 7–18.
- Богдановић 2020: Н. Богдановић, Упитник за прикупљање сточарске лексике југоисточне Србије, *Пасџирска лексика југоисточне Србије* (колективна монографија), Ниш: Српска академија наука и уметности – Огранак САНУ у Нишу, 187–216.
- Богдановић 2021: Н. Богдановић, Слике завичајне (Савињало, Жешка душа, Узимало, Мотка), *Бдење*, 68: 193–204.
- Бошњаковић 1985: Ж. Бошњаковић, *Пасџирска терминологија Срема*, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Златановић, Тошић 1971: М. Златановић, С. Тошић, *Чудно дрво : лирске народне њесме југоисточне Србије*, Ниш: Градина.
- Јашовић 1997: Г. Јашовић, *Пасџирска терминологија Пећког Подгорја*, Исток–Зубин Поток–Приштина: Дом културе „Свети Сава”–ЈП „Стари Колашин” – Народна и универзитетска библиотека.
- Каниц 2007: Ф. Каниц, *Србија: земља и стјановништво од римског доба до краја XIX века*, Београд: Логос арт.
- Кнежевић 1960: С. Кнежевић, Лик змије у народној уметности и традицији Југословена, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 22–23: 57–97.
- Милосављевић 2020: Т. Милосављевић, Фрагмент сточарства на језичкој слици света југоисточних српских говора (Први део), *Пасџирска лексика југоисточне Србије* (колективна монографија), Ниш: Српска академија наука и уметности – Огранак САНУ у Нишу, 49–86.
- Ракић-Милојковић 1993: С. Ракић-Милојковић, Пастирска терминологија Кривовирског Тимока, *Српски дијалектолошки зборник*, XXXIX: 11–148.
- Савић-Грујић, А., Бојовић, Ј. (у штампи). *Из пасџирске лексике југоисточне Србије*. Језици и културе у времену и простору 10. Нови Сад.
- Словенска митологија (2001)*. *Словенска митологија: енциклопедијски речник* (редактори Толстој, С., Раденковић, Љ.). Београд: Zepher Book World.

- Цвијић 1921: Ј. Цвијић, *Говори и чланци*, I, Београд: Издавачка књижара „Напредак”.
- Чајкановић 1973: В. Чајкановић, *Миӣ и релиџија у Срба*, Београд: СКЗ.
- Чакан 2011: И. Чакан, *Tradicionalno ovčarstvo Vojvodine*, Novi Sad: Muzej Vojvodine.

Извори

- Богдановић, Н. Материјал добијен по Уишћинику за ирикуиљање сточарске лексике југоисточне Србије (рукопис).
- Богдановић 2019: Н. Богдановић, Пастирски речник југоисточне Србије, *Српски дијалектолошки зборник*, LXVI/2: 640–739.
- Динић 2008: Ј. Динић, *Тимочки дијалектски речник*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Жугић 2005: Р. Жугић, Речник говора јабланичког краја, *Српски дијалектолошки зборник*, LI: 1–470.
- Златановић 1998: М. Златановић, *Речник љовора јужне Србије*, Врање: Учитељски факултет.
- Златановић 2011: М. Златановић, *Речник љовора јуџа Србије*, Врање: Аура.
- Златковић 2014: Д. Златковић, *Речник ииројскоџ љовора*, 1–2, Београд: Службени гласник.
- Јовановић 2004: В. Јовановић, Речник села Каменице, *Српски дијалектолошки зборник*, LI: 313–688.
- Јовановић 2007: В. Јовановић, Додатак речнику села Каменице код Ниша, *Српски дијалектолошки зборник*, LIV: 403–520.
- Митровић 1992: Б. Митровић, *Речник лесковачкоџ љовора*. Београд: БИГЗ.
- Рајковић Кожељац 2014: Љ. Рајковић Кожељац, *Речник иимочкоџ љовора*, Неготин: Књижевно-издавачко друштво „Лексика”.
- РМС 1967–1976: *Речник српскохрватскоџ књижевноџ језика I–VI*. Нови Сад: Матица српска.
- Стојановић 2010: Р. Стојановић, Црнотравски речник, *Српски дијалектолошки зборник*, LVII: 9–1060.
- Ћирић 2018: Љ. Ћирић, Речник говора Лужнице, *Српски дијалектолошки зборник*, LXV: 1–1166.

Ana Savić-Grujić
Nedeljko Bogdanović

CATTLE HERDERS' RODS IN THE SPEECH OF SOUTH-EAST SERBIA

S u m m a r y

The paper presents various types of cattle herders' rods from a lexical-semantic aspect. The material used in the study was excerpted from the material obtained from the *Upitnik za prikupljanje stočarske leksike jugoistočne Srbije, Pastirski rečnik jugoistočne Srbije* (Bogdanović 2019), and numerous dialectal dictionaries from the Prizren-Timok dialect area. Depending on the general appearance of the rods, they were divided into rods, clubs and sticks, classified, and analyzed from a lexical-semantic point of view. The analysis of the available corpus contributes to a more clear image of traditional shepherding in the mountain areas of south-east Serbia.

Keywords: cattle herders' rods, shepherds' lexis of south-east Serbia, the Prizren-Timok dialect area, lexical-semantic analysis.

ФУНКЦИЈА ОБРЕДА СА ПРИПЕВИМА *ЛАДО* И *ЉЕЉО* И СРОДНИХ ОБРЕДА ИЗ СРБИЈЕ И МАКЕДОНИЈЕ¹

ИВАНА БАШИЋ²

Во овој труд се анализираат обредите Кралица, Русалки и Лазарица, како и други обреди и обичаи во Србија и во Македонија (Русале, Ранило, Ладуване, народната драма Русалии) во кои се појавуваат песни со припевите *ладо* и *лељо* и/или кои ја покажуваат изосемичноста на функцијата и сличноста на клучните елементи на обредот. Анализата го покажува тоа дека тие веројатно припаѓаат на култот на митолошкото женско суштество најслично на Хеката, која ги обединува различните аспекти на женскоста. Се доаѓа до заклучокот дека веројатно станува збор за обреди кои се развиле од древниот пагански култ на Големата Божица Мајка, во кој е претставен архетип на женското кој ги обединува сите фази на вселенскиот живот, како и небесни и хтонични елементи, така што одделните разлики во времето на одржување, на називите на обредите и на одделните детали покажуваат на површно раслојување на култот, настанато како резултат на нагласување на различни аспекти и манифестации на првобитната митска представа.

Клучни зборови: Кралици, Русалки, Лазарици, Ранило, Ладуване, Русалии, обреди со припевите *ладо* и *лељо*

Први помени обреда са припевом *ладо* и *лељо* и нивове мистификације – општесловенски контекст. Питање да ли су Словени имали своја божанства љубави и мистификације створене у вези са припевима *ладо* и *лељо* у обредним песмама словенских народа били су предмет разноликих тумачења. Најстарији писани подаци о Лади/Ладу срећу се у полским изворима из XV века, када се трагало за остацима заборављене паганске прошлости у циљу реконструисања прасловенског пантеона. У *Стайшүүшү кра-*

¹ Рад садржи податке који су већ дати у појединим деловима докторске дисертације ауторке *Лексичка иконичност и српска језичка слика светиња*, који су се ове теме делимично и у прегледу дотицали, али, с обзиром на промену фокуса – а то су, овог пута, обреди и обредне песме са територије Србије и Македоније – и на много детаљнију обраду теме, ово истраживање доноси нове податке, увиде и суштински другачије тумачење семантике и функције анализираних обреда, те значење припева *ладо* и *лељо*.

² Етнографски институт САНУ, Београд; xeliot@gmail.com

ковске бискупије из 1408. године изриче се забрана песама које су се певале о Духовима, а у којима се зазивају пагански богови, док пољска *Statuta provincialia* око 1420. године наводи и имена тих богова (*lado yleli yassa tya*) у песмама које се певају око Духова:

Item prohibeas plausus et cantalenas! in quibus invocantur nomina ydolorum: lado yleli yassa tya que conseueverunt fieri tempore festi Penthecosten”. – „Такође забрањујте плјескање и пјесме у којима се зазивају имена богова *lado yleli yassa tya* што уобичавају чинити у доба Духова. (Belaj 2007: 295–296).

У књизи *Анали или хронике славне Краљевине Пољске (Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae)* из 1460. године, први пут објављене 1614, а потпуно 1711, Јан Длугош наводи богове које су поштовали Пољаци и тада назив *Лаго* идентификује као словенски еквивалент Марсу, а Венеру као *Дигилељу*, наводећи је као словенску богињу брака, којој су се Словени молили за бројно потомство. Осим *Мокоше*, чије је именовање, с обзиром на идеју мајчинских вода, оправдано изводити из придева *мокар*, као могућа словенска женска божанства наводе се и Лада и/или Љеља. Лада помиње и Павао Ритер Витезовић, наводећи стихове који се певају око кресова по читавој Славонији и доњој Хрватској у доба летњег солстиција, а у којима се понавља рефрен: „Липи Иве роже трга / Ај, Ладе, Ладе, липо Ладе”, а затим се позива на исправу католичког надбискупа Фелицијана из 1134. године о краљу Ладиславу, који је, укинувши паганске заблуде, надоместио пагански празник Лада празником Ивана Крститеља. Јосип Бедековић у *Natale solum tagni ecclesiae doctris sancti Hieronymi (Домовина великог црквеног учитеља Св. Јеронима, 1752)* међу идолима које су поштовали Словени наводи *Лага*, као и песму која се још увек пева у Међимурју, а у којој се помиње *Лага/о*. Међутим, није утврђено да ли је запис аутентичан или се ради о мистификацији којом је Бедаковић хтео поткрепити тврдње о словенским божанствима, које су у то доба биле популарне. О Ладу је 1786. године писао и професор Загребачке академије Мартин Саболовић у свом писму Карлу Готлибу Антону, говорећи да девице у доба Светог Ивана Крститеља иду од једног до другог дома певајући „Ладо Ладо, лепоје Ладо” и истичући да то још нико није записао, али и да Витезовић сматра Ладу Сибилом, односно Пророчицом. Матија Петар Катанчић такође наводи песму коју је слушао као младић: „Три дивојке жито желе, ладе ми ладе, миле ладе мој / Једна другој говорила / ладе ми ладе, миле ладе мој”. Он такође наводи посавске поскочице у

којима жене певају Ладу: „Skosci kolo, da igramo, oj, oj, Lade, oj”, као и: „Skosci kolo, da pivamo Ladi” (Belaj 2007: 298–299).

До идеје да је Дидиљелџа словенска богиња љубави Длугош је дошао на основу припева из обредних песама. Длугош не помиње њену децу, која се јављају у *Пољској хроници* (*Chronica Polonorum*) Маћеја Мјеховите, где словенски богови Љелџа и Пољелџа наводно одговарају Кастору и Полуксу. Ту идеју понављају и утврђују Марџин Кромер (*Polska, czyli o pochodzeniu i czynach...*, *Polaków ksiąg trzydzieści*, 1555), Маћеј Стријковски (*Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi*, 1582) и Александар Гњањин (*Rzeczpospolita, czyli państwo Polski, Litwy...*, 1627). Мавро Орбини у Краљевству Словена (*Il regno degli Slavi*, 1601) повезује Љелџа и Пољелџа са Ладом (опширније в. Ајдачић 2013: 27).

У позном препису *Гусџинскоџа леџоџиса* јављају се умети о Љелџу и Пољелџу као синовима Ладе, преузети из хронике М. Стријковског, што се понавља и у *Синоџису* (*Синопис или Краткое описание начале русского народа*, 1674). Представа о овим словенским божанствима дошла је и преко Орбинијевог *Краљевсџива Словена*, у скраћеном руском преводу Саве Владиславића под насловом *Книга Историоџаџија початџа имене, славы, и розширенџа народа славянскоџа* (1722). Михајло Ломоносов у седмој глави *Древне руске истџорије* (*Древняя Россџйская истџорџа*, 1766) набраја богове:

Лада (Венера), Дида и Лель (купидони), љубви и браков покровители, толь усердно от древних предков наших почитались, что оттуда и поныне в любовных простых песнях, особливо на брачных празднествах, упоминаются со многим повторительным восклицанием. (1766: 99) (Ајдачић 2013: 30)

У књизи *Сџара релиџија Словена* (*Древняя релиџија славян*, 1804) Григорије Глинка је набројао следеће богове: Услад (задовољство), Лада (лепота), Ладина деца Љелџа (љубав), Пољелџа (брак), Дид (супружество), Дидилија (рађање деце). О Љелџу је Глинка написао да је „пламени божџић”, златовласи и крилати дечак коме из руку избијају искре ватрене љубави. Григорије Глинка представља Пољелџа као млађег Ладиног сина, који носи венац од шипка и рог са пићем верности. У митологији Чулковог и Кајсарова јављају се такође Слад и Услад (в. Ајдачић 2013: 27–28).

Под утицајем вишетомног дела Павла Шафарика *Словенске сџарине* (1837, *Slovanské starožitnosti*) ствара се критички однос према изворима за словенску митологију. Међутим, још увек

постоје напори да се мистификованим божанствима љубави дају нова објашњења.³ Журављов и Раденковић указују да су богови Лада и Љељ незасновано створени на основу презначавања припева (Журавлев 2005, 221–222, 225; Раденковић 1999). Доказивању да је реч о мистификацији допринос су дали и Ф. Буслајев, А. Потевња и Н. Гаљковски. (в. Ајдачић 2013: 28–30).

У једну од мистификација у којима се као бог љубави појављује Љељ спада и збирка Милоја Милојевића *Песме и обичаји укупног народа српског*.

Битно проширење обредног аспекта тобожње паганске културе Словена представљено је у *Велесовој књизи*. У оквиру теме која нас интересује пише да деца у седмој години у обреду Љељник,

³ „Тако професор Михаил Касторски у својој књизи *Скица словенске митологије (Начертание славянской мифологии, 1841)* целу 8. главу посвећује богињи Диди Лади или великој Лади (Касторский 1841: 29, 121–150, 152), повезујући је са литванским богињама које називају Лајма, Лада и Лала. Аутор се ослања на непоуздане изворе (Вацерад, М. Меховита, Ј. Длугош), а припеве сматра доказом постојања богиње. Иако назив „Велика” (Didde) сматра туђицом, мишљења је да је он веома древан. Аутор наводи и да су Хрвати у Славонији променили женски пол богиње у мушки и даје граматичко објашњење разлога такве грешке (Касторский 1841: 125–126). По М. Касторском, Лељ и Лада су брат и сестра или муж и жена. Николај Костомаров у студији *Славянская мифология (1846/1994)* сматра Ладу и Живу богињама пролећа и љубави (Костомаров 1994: 213–214). Костомаров продужава традицију пољских хроничара по којој се, после Длугоша, говори о словенској Венери. То није Дзидзилија, нити Зизилија Стријковског, већ Лада. По Костомарову, Лада је мајка Леља и Љеље (Лилит, Палилија у античкој митологији). У књизи *Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям (1846, 1848)*, слависта Измаил Срезњевски у делима Катанчића *Specimen philologie et geographie Pannoniorum (1795)* и Ивана Швеара *Ogledalo Ilirijuma, iliti Dogodovština Ilirah, Slavinah, stražnji put Horvatah zvanih (1839)* проналази потврде вере у бога Ладу (Срезневский 1848: 63), а међу (мистификованим) називима богова које наводи чешки монах Вацерад, аутор чешких глоса (тобоже) из XII века у препису рукописа *Mater verborum* које је објавио Ханка 1833, руски истраживач словенских светилишта наводи богиње Девану и Ладу (Срезневский 1848: 6). Књига која у XIX веку није имала превеликог утицаја на проучавања словенске митологије – *Мифы славянского язычества (1849)* Дмитрија Шепинга, донела је критичко одбацивање неутемељених паралела са античким боговима. Д. Шепинг одбацује Љеља као име бога, сматрајући ту реч именицом која означава љуљање. По њему, богиња плодности и љубави је била Жива, коју су називали Д(ј)ева/Дива, и она се разликује од богова који брину о плодности животиња. У грађом пребогатој књизи Александра Афанасјева *Поетски погледи Словена на природу (Поэтические воззрения славян на природу, 1865–1869)* Лада је представљена као богиња пролећа и нимфа облака, али се тврди да је она и покровитељица љубави” (Ајдачић 2013: 27–28).

током кога је обављен и постриг, прелазе из покровитељства Љеља и Пољеља под покровитељство Ладе или Перуна. По старом календару, по *Велесовој књизи*, тај празник је слављен 16. ручејника (априла) и он имитира иницијацијске обреде прелазе из детињства у рану младост. Сасвим нову, друкчију генеалогiju и својства Љељу приписује Пољак, песник неоавангардиста Ч. Бјалчињски који одбацује вековима одржавано уверење неопагана да су Љељ и Пољељ богови љубави, сматрајући да су они деца из брака Велеса и Ладе и стога деца бога подземља, повезана са смрћу и обредима жаљења и сахрањивања. Неопагани активно и данас, на интернету, проширују пантеон, сматрајући да су богови љубави и брака: Лада, Лад, Љеља, Љељ, Пољељ, Услад, Купала, Дидо, Знич, Милич, Родич (Ајдачић 2013: 30).

Обреди у чијим се песмама јавља припев *ладо* и *љељо* у Србији и Македонији. Независно од наведених мистификација којима се словенски пантеон покушавао проширити и тиме учинити еквивалентним грчком и римском, обреди са песмама у којима се јављају припеви *ладо* и *љељо*, као и њима сродни обреди, и даље представљају енигму.

У овом раду позабавићемо се основним елементима обреда Краљица и Русалки, као и другим сродним обредима и народним драмама (Лазарице, Ранило, Русалии, Ладуване), како бисмо се приближили могућем објашњењу њиховог значења и функције. Иако обреди повезани са овим припевима постоје и на територији осталих словенских и јужнословенских народа, простори данашње Србије и Македоније биће у фокусу ове анализе јер су имали битно другачији развитак. На првом месту, они нису били под утицајем католицизма, који је према паганским обичајима био много репресивнији од православља и експлицитно их забрањивао, док су се, с друге стране, дуго задржали под турском влашћу, што је условило одређену врсту културног „конзервирања”, односно дуже и живље задржавање паганских обреда и веровања, без покушаја да се они под утицајем културних покрета попут ренесансе или класицизма накнадно уклопе у античко наслеђе, те да дође до преноса значења и повратног утицаја из уметничке у народну традицију. Друкчије речено, услед историјских околности ове области остале су нека врста „периферије” словенске културе, те је оправдана претпоставка да су на овој територији словенски, али и старобалкански пагански обреди, обичаји, култови и веровања дуже и у већој мери чували свој архаични вид и аутентичну семантику из доба пре христијанизације. О овоме сведоче Вук

Стефановић Караџић, као и М. Ђ. Милићевић, који наводе да су краљичке песме највише биле прогоњене почетком 19. века, када су их прогонили школовани православни свештеници (в. Стефановић Караџић 1867), односно да су у Шабачком округу „попови и други управници народни уништили овај обичај” (Милићевић 1876: 516). Међутим, доцнија истраживања показале да се у појединим деловима Србије, посебно у сливу Јужне Мораве, као и у Македонији, још увек живо чувају краљички и сродни обреди и веровања у вези са њима. Оливера Младеновић даје и кратку напомену о томе да се жива краљичка традиција у сливу Јужне Мораве по неким елементима разликује од краљичке традиције у северној Србији (о распрострањености и очуваности обреда у Србији в. детаљније Младеновић 1973: 121–133).

Краљички обреди. Краљичке обреде први је подробно описао Вук Стефановић Караџић у *Живојџу и обичајима народа српског* (1867):

Кад дођу пред чију кућу, онда краљица сједе на малу столицу (какве су обично по Србији и по Славонији) а дворкиња стане више ње, а остале дјевојке ухвате око ње коло као срп, па се окрећу на лијево ступајући по двије стопе унапредак и пјевајући. Краљ стоји на лијевом крају кола, а барјактар на десном; али се они не хватају у коло, него краљ сам за себе (с лицем окренутим коловођи) једнако игра узмахујући и измичући се натрашке, а барјактар (с лицем окренутим заврћколи) с барјаком у руци игра пред колом. Поигравши тако мало, окрену се краљ и барјактар по једном сваки на своје мјесту, па онда оптрче око свега кола, и дођу опет сваки на своје мјесто, и почну наново играти. Најприје започну од краљеве куће; и прва пјесма што пред сваком кућом пјевају заповиједа домаћину или домаћици да изнесу краљици столицу, па онда започну пјевати пред свима (мушкомом и женском, маломе и великом) који се налазе у кући (ако ће их колико бити, оне ће свакоме особито и према њему пријевати). Краљичке су пјесме све од шест слогова, и у пјевању се свака врста (осим прве и пошљедње) по трипут говори, а други се пут додаје на крају љељо! (Стефановић Караџић 1867)

У *Српском митолошком речнику* стоји да се ови припеви јављају у склопу *Краљица*, обредне игре коју су на Духове, Спасовдан, Ђурђевдан или о летњем Светом Николи изводиле свечано одевене и окићене девојке. О овом обреду Кулишић је забележио следеће:

Једна од њих, покривена белим пешкиром преко главе и лица, представљала је **краљицу**. Негде је поред краљице учествовала и девојка која је представљала **краља**. У источној Србији игру је изводило осам девојака: два **краља**, **краљица**, њена **дворкиња** и четири певачице. Обред је почињао игром код куће **краљичине**, а настављао се пред сваким домом у селу, где су краљичке песме намењиване домаћину, домаћици и разним другим лицима. Слични обичаји познати су у целој Европи, па и код неких других словенских народа, где се лице које представља духа вегетације такође назива **краљ** или **краљица**. Обичај би значео преношење вегетативне снаге пролећног биља, које доноси људима здравље и срећу, плодност у стоци и општи напредак. Саме игре садрже и неке астралне елементе, са покретима који симболички приказују кретање небеских тела, посебно месеца.

Вук је, на пример, забележио да девојке ухвате око краљице „коло као срп, па се окрећу налијево ступајући по двије стопе у напредак“. А ово би, такође, потврђивало мишљење да краљице представљају дружину удавача са јасним траговима женске иницијативе за брак, и указивало на матријархално порекло обичаја. Неке краљичке песме, намењене момцима, непосредно изражавају женску иницијативу: Ој, убаве, мале моме, ладо, ладо! / Ово ј' момче нежењено, / 'Ајде да га оженимо. / Питајте га коју 'оће.

Рефрени **ладо**, **љељо** сматрају се као остатак словенске митологије, а назив **русалје**, којим се понегде означавају поворке краљица, могао би указивати и на извесне елементе култа покојника. (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 185).⁴

Опис краљичких песама у којима се јавља припев *љељо* објавио је 1928. године и Милић Мајсторовић. Он наводи да је овај обичај на Космају потпуно ишчезао 40 година раније. Краљице (девојке) ишле су по селу сва три дана Духова, обучене у „стојаће“ одело:

Девојка која је предстаљала *краља* облачила је 'стојаће' женско рухо, преко кога је стављала пешкире, припасавала је сабљу, чије су каније биле увијене пешкирима, а балчак је био окићен цвећем. Чешљала се са киком низ леђа, на чијем је крају висила главица белог лука. И *краљица* је била одевена као краљ, само је у место сабље носила барјак. Поред краља и краљице ишле су још четири девојке у 'стојаћем' руху и са кикама око главе. Назад су поворку

⁴ Припев *ладо* јавља се у краљичким песмама које су певане на Тројице, Ђурђевдан или Ивањдан. По овом припеву, краљичке песме су у околини Лесковца називане *ладовнице*, док су на подручју северозападне Хрватске саме краљице називане *ладарице*, а у Конавлима *ладање*.

пратили родитељи (отац или мати) краља или краљице који су сакупљали и носили дарове. Краљице су се сакупљале код ‘краљеве’ куће, где се спреме и ручају, па одатле пођу. Кад дођу близу куће коју ће посетити, домаћи им отварају вратнице и уводе их у дворште. Пошто су казали Бога, краљ и краљица ћутећи играју, а оне четири девојке, које их прате, стану две и две једне према другима и певају. Краљ и краљица су такође једно према другом и у току игре три пута мењају место. Први пар девојака запева:

‘Краљу свети краљу, диван барјактару (два пута) – љељо’ – што понови и други пар.

Затим први пар продужи:

‘Изнесите столице да седну краљице, љељо.

Краљица је дошла – (два пута) – љељо,

Да игра са краљом’ ... што понавља други пар и тако кроз целу песму. Затим наставља први пар:

‘Ој, снашице Недо, – (два пута) – љељо,

Ој откупи чедо’ ...

За то време је млада из куће села на столицу и држи на крилу дете (мушко или женско), а ако га још нема узме дете из села, јер га мора имати када краљице дођу.

‘Ако ли га нећеш – (два пута) – љељо,

Ми да га носимо – (два пута) – љељо,

Доле нашем двору – (два пута) – љељо.’

Домаћин и домаћица их тада дарују, дајући краљу новац који она предаје пратиоцима (оцу или мајци). Певање се даље наставља.

‘Ајдемо у те друге – (два пута) – љељо,

Доле у јаруге

Да беремо смиља – (два пута) – љељо,

Смиља, каранфила,

Да китимо краља – (два пута) – љељо,

Краља и краљицу,

Краља и краљицу,

Малу девојчицу. – (два пута) – љељо.’ Пошто заврше песму, поздрављају се са: ‘Да Бог да да се пева довека! Збогом у здрављу’ и одлазе даље. Новац који добију чувају до прве недеље по Духовима када се састану код краљеве куће, где се почасте, повеселе и новац поделе.

Забележио по причању старице Ђуке Стевановић (Мајсторовић 1928: 103–104).

Лазарички обреди. Слободан Зечевић сматра да краљички и лазарички обреди имају заједничко порекло, пре свега због припева *ладо*. Лазарице су опходи који су се изводили о Лазаревој суботи и спадале су у ред аграрних култова који су за циљ има-

ли постизање плодности, такође са иницијацијским елементима преласка девојака у удате жене. У овим обредима се јавља и култ змије, а уобичајене улоге су Лазар и Лазарица, четири певачице, старија девојка и поворка. Лазар је девојка обучена у мушко одело, са мачем у руци, а Лазарка је девојка обучена у бело одело. Извођени су о Лазаревој суботи. (в. Зечевић 1965).

И у Македонији су лазарску свечану поворку сачињавале девојке. У везу са лазарском поворком може се довести и поворка Водичарки у Македонији, будући да се сличности јављају у погледу састава, намене и песама које се певају за време обрета. Уобичајена је заступљеност само једне поворке у одређеном крају, односно тамо где има Лазарки, нема Водичарки (и обрнуто). Ове поворке повезане су са иницијацијом, а њихова функција је да обезбеди берићет и плодност. У овом обреду, као што запажа Петровска-Кузманова, срећемо две групе елемената: 1. елементи заједничке обредне функције; организација девојака у једну групу; одређени узраст учесника групе; обилажење села и представљање девојака; обредна повезаност са култом предака; магијско-апотропејска функција, приношење жртава, иницијацијски елементи и коришћење реквизита. 2. свадбена поворка у којој се појављују Лазар (лутка направљена од крпа), Лазарица (невеста обучена у бело, са белом шамијом и танким велом, искићена цвећем) и певачи (девојке обучене у бело, са звонцима, прапорцима, цвећем и луком). Њихова игра се састоји од обилажења кућа, подизања мушког детета у коло, терања змија, а понекад и прављења и ношења лутака (в. опширније Петровска-Кузманова 2006).

Одат девојките на Лазара покуќи. Во петокот на лазарски петок ја прават Лазарката, кукла правиме ние. Секое едно девојче ќе носи за куклата најубави ризи, па му прават лице, му стават шарпа, па си ја фаќат девојчињата секоја една ќе сака до куклата ја да го поносам, па дечиња ја фаќаат за рака за здравје и си пејат на младите му пејат му пејат кој е женет ова година, му пејат на невестите: Прошетал ми невен Марко, / преку река Венетика / со кораби ко голаби, / што ми јачи што ми бучи / ој Лазоре, / Она гора скркалива, / не е ми била скркалива / тук ми било силно стадо.⁵

Лазарице у овом крају шетају лутку по селу, улазе у дворишта и певају домаћинима, а у недељу увече растурају лутку, певајући песму која се односи на њу:

⁵ Ристеска Санта, Љубаништа, Охрид, АИФ л. бр. 3694, према Петровска-Кузманова 2006.

Кога ми дојде Лазоре кога си појде / шарај парај Лазора скркаливо / денес те правиме утре те расипваме / шарај парај Лазоре три години / една година се немаме видено / в година да дочекаме / силно стадо / султатнино...

Така си ја редат песната. Кога ќе го распараат секој своето си го познава и ќе си го земат.⁶

Домаћин дочекује Лазарке, дарује их, а у неким местима их прска водом. Овде се јављају следеће опозиције: мушко = у кући = домаћи : женско = двориште = лазарице. Петровска-Кузманова сматра да по неким својим карактеристикама ова поворка има елементе свадбене поворке и цео кôд дефинише као Лазарице = инверзивна отмица = свадба. Моћ која се придаје Лазарицама и њихово прскање водом објашњава се тиме што овај обичај представља одређене иницијалне релације, од којих су најочигледније човек : природа. Учеснице поворке не носе маску, већ се облаче у невестињску ношњу и ките цвећем, што је ипак вид костимирања, тј. прерушавања. Остали значајни елементи су понављање дијалога при посети сваког дома, песме које се певају, игра, прављење и ношење лутке која се на крају растрже и пали, што указује на ритуал жртвовања. Лазарице пред кућама изводе своју игру и певају песме сродне коледарским, које се разликују у зависности од тога да ли се певају пред кућом у којој живи момак за женидбу или девојка за удају. За овај обред Петроска-Кузманова истиче да је реч о несловенском паганском обреду који је преживео христијанизацију. Што се тиче мотива травестије, она сматра да се на основу искључивог учествовања девојака (али са присутним мушким елементима (мушки костим, реквизити и улоге), те с обзиром на контаминацију симболичких елемената витешких игара и свадбене процесиије, као и значење инверзије полова (овде у особеној вези са склапањем брака) – овај обред може објаснити као иницијацијска и ритуална симболизација мита о андрогину, односно о савршеном духовном споју мушких и женских елемената, који се остварује у браку. Овај мит и иначе је присутан у ритуалима широм света (в. Петровска-Кузманова 2006).

Женске обредне поворке Лазарица или Лазарки, које се и под другим називима – Краљице, Русалке, Русаље и Љеље – срећу на целом балканском простору, могу се стога разумети преко мотива травестије. Краљице, као и Лазарице, имају и иницијацијску

⁶ Ристеска Санта, Љубаништа, Охрид, АИФ л. бр. 3694, према Петровска-Кузманова 2006.

улогу увођења младих чланова у заједницу и у круг и права која се задобијају у одређеном узрасту. То се уклапа у Елијадеово указивање на иницијацијску функцију ритуалне симболизације андрогинности преко травестије, будући да се иницијанти сматрају за асексуална бића, која могу стећи сопствени идентитет, полну детерминисаност, односно спремност за брак, тек када прођу кроз ритуално искуство јединства полова, односно митске андрогиније (в. опширније Петровска-Кузманова 2016: 91–98).

Дубочке Краљице и Краљеви. Обред који је имао назив *Краљице и краљеви дубочки* јавља се у селу Дубокој, у Звижду. Иако овај обред, према Петровићевим речима, треба разликовати од обреда Краљица у којима учествују само девојке и који се заправо односи на Русаље, позабавићемо се и његовим елементима, будући да између обреда Краљица и обреда Русаља и обичаја у вези с њима постоје вишеструке сличности:

У селу Дубокој и у неколико суседних села у пределу Звижду, у с-и Србији, одржао се прастари обичај падања женскиња у занос и њиховог обредног буђења. Обичај се обављао испред пећине у Дубокој, на Тодоров петак (прве седмице Ускршњег поста), а сада на раскрсници усред села првог дана Духова, ређе и за време духовске седмице. Пред пећином играло се у колу и оргијало. У суседним селима играло се и оргијало на Мале духове (у недељу по Духовима). Дубочке русаље истичу се популарношћу над осталим русаљама у суседним селима зато што у Дубокој има пећина из које истиче речица Понор с тобож тајанственом пећинском водом, помоћу које се русаље (падалице) буде из заноса.

Обичај оргијања и падања женскиња у занос стари Срби затекли су код аутохтоног становништва у Дубокој и њеној околини. У Еврипидовим баханалијама истицала се улога жене као главне представнице култног оргијазма. Оне се у народу називају **падалице** и **русаље**. Овај други назив, русаље, настао је од латинског *rosalia* (дан ружа), који се из Италије пренео међу балканске народе, а од њих га прихватили досељени Словени. У време свечаности римских ружа Словени су призивали неко своје божанство, и те су обреде задржали и после примања хришћанства. Тако се назив светковине ружа, односно пролећа, розалије, русалије и русаље пренео на словенско празновање духова и спојило с хришћанским празновањем Духова (Тројице). Назив русаље је провинцијалан, стар, забележен у XIII веку за прославу Духова, која је почињала од зимског солстиција (Божића), или зимских задушница и трајала до обнове нове природе (Ускрса) па све до Духова. Тако се именом розалија обухватило неколико сукцесивних и синкретичних обреда с посебним улогама.

И сада у нашем народу иду верске поворке коледара о новој години (око Божића), учесници ружичала (дружичала, код Руса роданице) о зимским задушницама, русалије код Македонаца о Ускрсу, краљице о Духовима. Обично се узима да су дубочке русаље и краљице (у обичају и код Хрвата) исти или сродни обичаји. Међутим они су само повезани или интерполирани. Назив русаље употребљава се и у јужној Далмацији. Тако се називају дубочке падалице, па се русалкама називају и неке виле.

Русаље у Дубокој и њеној околини су само женскиње влашког порекла (досељеника из Влашке у Румунији), и то од појаве њихова пубертета па до климактерија, а изузетно пре и после тога времена. Оне у време духовске свечаности добијају хистеријско-епилептични напад и падају у транс: затварају очи, надимају се, бунцају, вриште, повремено се грчевито трзају, цепају одећу на себи и склоне су да покажу своју наготу. У занос падају у колу (игри), стојећи и седећи. Русаља у заносу разговара с покојницима, одговара на питања која јој постављају учесници а која се односе на живот покојника у загробном свету и, као сомнабула, прориче. Приликом падања у занос, изјављује жељу ко треба да је буди из заноса.

[...] И приликом буђења русаља је узбуђена, има појачано дисање, отима се из руку пратилаца, повремено подврискује, крупно корача, показује наги доњи део тела и звера на све стране. На реци се умива и запаја водом. Неке се брзо буде, неке спорије; неке уз кретање насрћу на присутне, склоне су тучи, затим се смире и освете (в. **краљице дубочке**).

Сада се у Дубокој првог дана Духова издају помане умрлим и живим личностима (в. **помана**). Изјутра иде поворка женскиња и мушкараца са носачем заставе на челу; на застави су извезена имена покојника који су умрли у току протекле године дана. Учесници су окићени цвећем, чарапама, марамицама, преко рамена имају убрус с пришивеним малим огледалом, носи се кувано жито, колач, јела и пића; на крају поворке иде неколико мушкараца с ножевима у рукама (раније с јатаганима), а за њима су свирачи. Они обилазе главни сеоски запис (посвећено дрво), сада цркву, уз заглашну музику од бубњева, зурла и двојница. У колу се игра бесомучно. Приликом играња женскиње почињу да падају у занос. Казује се да оне већ унапред знају да ће падати, па се за то припремају неколико дана пре Духова.

О Духовима се Дубочани скупљају на раскрсници, играју у кружном колу за душу покојника. Плати се свирачу, који уђе у састављено коло са инструментом (сада виолином), на коме је запаљена свећа намењена души покојниковој. Играчи, наизменично мушки и женски, ухваћени за појасеве, играју умерену потресуљку (у месту, са лаким потресањем тела). Свирач приђе играчици (ако је покојник за

чију се душу игра мушкарац) или играчу (ако је жена), убрзава такт свирања, а играчица (играч) игра готово до изнемоглости. Играчице имају око врата низове од металног новца, који, приликом играња, одскачу на грудима и звецкају. Пошто се свирач уклони, играчица настави да игра умерено као и остали. Затим свирач прилази другој играчици, која игра као и претходна. По завршеном игрању свећа на инструменту се угаси.

Оргијашки обичај русаља у Дубокој и околини сродан је обичају нестенерида (анестерида) у бугарској области Кости, недалеко од западне обале Црнога мора. Испитивањима је утврђено да русаље и обреди око њихова буђења из заноса постоје и у западним областима Бугарске и Румуније. Међу њима има неких разлика, али су им основне карактеристике исте. Сродан обичај постоји и у Тесалији, Епиру и Тракији, која се сматра колевком Дионисова култа, а приређује се за оживљавање вегетације у пролеће. Херодот казује о оргијама у култу Мајке богова на малоазијској обали. Обичаји у Дубокој и у Кости нису исти, али су сродни. Главна тежња им је обезбеђење плодне године и богате жетве, као и напредак свега што живи на Земљи. Оргијазам и екстаза русаља и њихов оргијашки промискуитет су одлике Дионисова култа, трачко-фригијског порекла. У Дубочкој обичај су пренели грчки (јелинизовани трачки) рудари и испирачи злата у реци Пеку (по М. Васићу). (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 266–267)

Русалке у Србији. О обреду Русалки, који се у Србији везује за празник Духова и чији се учесници некада називају и краљицама, у *Српском митолошком речнику* стоји следеће:

Остаци веровања и обрета из прехришћанског времена, везани за овај дан, ретки су, јер су покривени плаштом хришћанских учења и обичаја. У Дубровнику и Котору дан Духова се назива **Русаље** и **Русаљи**, у Србији **Духови** и **Тројице**, а у ј-и Србији и **Пресвета**. Света Тројица се у народу персонификовала као светица: „Заспала света Тројица светом Петру на крило.“

Из многобожачког времена је уношење биља у храмове на дан Духова, када се, уз клечање, праве венчићи од тог биља, носе кући, стављају на прозоре и на врата, сада и на иконе, противу демона. О Духовима се избегава спавање. Срби у околини Сегедина верују да дете рођено на дан Духова неће бити срећно. У неколико села у пределу Звижду о Духовима падају русаље у транс и иду краљице да их буде (в. **русаље дубочке, краљице дубочке**), а у селима источне Србије ишле су краљице (в. **краљице**). У неким црквама се после службе спомињу мртви. У селима јужног Поморавља до првог дана Духова (Пресвете) не кида се орахов лист и не мирише, а на Духове

се њиме ките надгробни крстови. У пиротским селима Пресвета је у недељу по Духовима. Тамо неколико села имају Пресвету за сеоску прославу. (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 124–125)

Народна драма *Русалии* у Македонији. Русалске дружине јављале су се у некрштеним данима (од Божића до Водица – Богојављења) и у Македонији. То су биле групе од 20 до 30 мушкараца између 20 и 40 година, у паровима, специфично обучених и наоружаних мачевима. Повезане су са самовилама, ветрушкама и другим митским фигурама. Изведба Русалија повезана је са низом табуа за учеснике игре: забраном да се пређе преко воде, ритуалним ћутањем, белом одећом, исцеливањем болесних. Циљ ових игара било је обезбеђивање здравља, плодности и среће. Иако су ритуалне игре русалки и шаманистички ритуали удаљени, Петровска-Кузманова сматра да се међу њима преко ритуалног трансa ипак може успоставити извесна посредна веза. У самим играма очувани су елементи прасловенског ритуала повезани са општеиндоевропским веровањем у циклични круг живот–смрт–живот. Особен елемент русалске обредне игре јесте борба, која може бити и фингирана. Неки истраживачи сматрају да ове игре воде порекло из култа Диониса и других вегетацијских култова (в. опширније у Петровска-Кузманова 2006).

Према Плевнешу, русалска дружина се формирала од најбољих људи у селу или крају и чиниле су је 32 особе. О пореклу броја 32 у ђевђелијском крају постоји легенда по којој се двоје љубавника удавило у виру који се пуни са 32 извора. Од чланова русалске дружине 12 су били играчи, док су остатак чинили придружници – њихова војска. Учесници игре били су обучени у белу одећу, свечану и богато украшену народну ношњу, односно маскирали су се у *самовиле ветрушке* – митолошке фигуре које су, према народном веровању, биле обучене у бело и у то време се слободно шетале и играле. Русалска група је у ове дане требало да се бори и изгони русалке или да их умилостиви како не би нападале људе преко године. Кузман Шапкарев доноси за овај древни обичај јужне Македоније следеће податке:

Пред да се соберат за тргнување секој од играчите се простува од дома како да тргнува на дејствителна војна од која не се знае дали ќе се врати назад жив и здрав. Многу пати се случувало мнозина русалии да не се вратат ниту живи ниту умрени затоа што ги погребувале на местото на смртта во пресметката со друга русалиска дружина (Плевнеш 1989).

Русалије су се изводиле за „вакуф”, односно за опште добро. Играло се око кућа за берићет, око болесних да оздраве, око несрећника, који су љубили њихове сабље или улазили у круг играча да од њиховог кола траже свој спас. Према опису из Ђевђелије, прво се играла *Кошијаџа* – обредно оптрчавање око места, за време ког се играчи врте око себе и замахују сабљама са „клекушки и коленички и други русалски елементи”. То су борбене витешке игре са одређеном магијском улогом. Играчима се предавало болесно дете како би са њима одиграло прво коло до три пута. У магијском смислу, Русалије имају сличне црте са играма у којима се оживљава убијени, као што су *Госпшварска касайска игра* и игра са драматиком у којој се умрли поново враћа у живот, под називом *Македонски колеж*. Народна македонска драма *Русалии* садржи у себи најархаичније паганске остатке магијских обредних елемената. Овакав тип игара присутан је и међу другим европским народима, у Азији, Африци, Америци и Аустралији, а њихова повезаност са духом вегетације приближава их материјализацији мита, сматра Плевнеш (Плевнеш 1989: 103–111).

Обичај Ранила. Припев *љељо*, карактеристичан за краљичке песме, јавља се и у обичају Ранила, што је свечаност девојака (некада у њој учествују и младићи) која представља остатак пролећног прослављања подмлађене нове природе. У Сиринићу, девојке калинарке иду сваког дана од Игњатовдана до Божића пред зору на „ранило” у поље и певају уз ватру. У свануће се враћају у село прерушене – две у старце са брадама, једна у невесту са преслицом, а за њима потом иде четири до шест девојака које певају песму са припевом „водо ле”. У тимочкој Црној Реци девојке су ишле на ранило на Младенце и ложиле ватру на сеоском игришту, а у игри су учествовали и младићи. У зору су ишли заједно на реку и певали љубавне песме, младићи су секли врбове гранчице и потом су се узајамно шибали њима изговарајући: „Да си здрав(а) као дрен, да си брз(а) као јелен и да растеш као врба.” Ранило се организовало и на Цвети, понегде и на Благовести, при чему се играло коло и певало: „Пораниле девојке, Јело ле, Јело, добра девојко, ал’ на води јеленче, Јело ле, Јело добра девојко...” (по Вуку). У источној Србији Ранило се приређује уочи дана Светог Тодора, Младенаца или Деветог уторника, Благовести или уочи Цвети, при чему младићи, када учествују у Ранилу, кличу „рана”, а девојке певају: „Ој, цвеће раниче, јеси л’ скоро брано” или: ”Љељо, љељо омрко, замрко сред горе зелене, брата чекајући из лова да дође, лова да

донесе.” У Левчу после играња и певања око ватре одлазе на реку како би потопили угарак у воду⁷, говорећи: „Колико воде, толико жита” (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 262).

Обред Ладуване. У Пиротском крају постоји и предсвадебни обичај под називом *Ладуване* или *Сјанена китка*. Ладом се назива главни лик овог обичаја, девојка која игра улогу невесте. Овај обред има карактер „лажне свадбе” са карневалским обележјима. „Невеста” носи заденуту дрвену жеглу, сврдло, узду од коња кога ће јахати младожења, рукавицу или торбицу с пшеницом. Девојке које прате „невесту” певају „Пошла лада на воду, / Ој, леле, леле, на воду!”. У неким местима за ладу је бирана бивша девојка оног ко се женио (Velaj 2007: 306).⁸

Краљице, љеље, русалке, лазарице и виле – различите варијанте истог матријархалног култа. Обредна игра Краљица изводила се око Ђурђевдана и Духова, а у њој су се преплитали мотиви плодности, смрти, иницијације, отмице, свадбе и андрогиније. У већини крајева се изводила на празник Духова, за који се очувао назив *Русалије*. У Македонији су се Духови називали *Русале* (Zečević 1973: 99–100). Русалкама су посвећени обреди Краљица и Русалки, који се изводе у току русалне недеље. Русалке су сматране духовима младих утопљеница које у време русалне

⁷ Спој ватре и воде има брачну симболику: за Римљане је брак био спајање огња и воде (aquaе et igni). Ова идеја плодотворног споја ватре и воде присутна је и у индијској и грчкој митологији – Агни је као огњена клица скривен у води, а вода као елемент из којег се рађа небеска ватра – Сунце – видљива је и у миту о Летином лутању пре порођаја (о овоме в. Лома 1999).

⁸ У средњој и северној Бугарској, као и у Средњогорју такође постоји обред колективног девојачког гатања о удаји под именом *Ладуване* или *Дајлага*, познат и под називом *Тојљење ѓрсиена*, који се обавља за Нову годину (Васиљовден) или Ивањдан, ређе на Ђурђевдан. Девојке се окупљају поред извора, на раскрсници или око куће супружника којима су сва деца здрава. Гатање се обавља тако што у котао у коме се налази *мљчана вода* („вода која се доноси ћутке”) свака девојка спушта прстен, мало овса и јечма. Покривен котао ставља се испод дивље руже до наредног дана, када се девојке поново окупљају. Једна од девојака или невеста вади један по један прстен из воде, док остале кратким песмама казују каква ће бити срећа девојке чији је прстен извађен. Песме су праћене припевом „Ладо, тђй, ладо, Ладо, ле, ладо, Ей ладо, ладо, момче младо, Дај ладо льо”. Девојка која има живе родитеље и не спрема се за удају те године узима обрамицу и котао за воду и, у пратњи девера, девојака и свирача, одлази по воду на извор. Девојке играју коло око захваћене воде, а један играч два пута претура котао са водом. Трећи пут девојка односи воду у младожењину кућу и од ње се меси хлеб за свадбу. Овај обред и песме познате су и у Русији.

недеље излазе из воде и доносе зло људима, при чему се посебно опасним сматрао четвртак Русалне недеље – *Зелени чейвртѿак*, *Русални великден* или *Зелени свјайки*. Сматра се да русалке нападају само жене и стога је у русалној недељи строго забрањено купање у реци. Дању се не сме спавати, посебно не на земљи или под дрветом, јер се сматра да се од тога може полудети. За оболелог се каже да га је ухватила русалија. Забрањено је и пењати се на дрво. Ако би неко видео русалке док играју, могао би добити напад играња који се не може зауставити. На месту где су играле русалке бујније расте трава.

Веровања у краљице, љеље и русалке слична су српским и македонским веровањима у виле, посебно у водене виле. Наиме, осим што имају слична својства, девојке које учествују у краљичким опходима називају се *краљице*, *љеље*, али и *русаљке* или *русалке*, што је и словенски назив за водене виле. Замишљају се као лепе младе жене са распуштеном дугом косом. Имају своју русалну царицу, која је под влашћу воденог духа. Једном годишње, за време русалне недеље, излазе из воде и крећу се овим светом, настањујући дрвеће, посебно брезе и липе, а ноћу по месечини певају и играју. Сматрало се да је Месец њихово Сунце. Тада славе своје свадбе. Могућа је и полна веза са људима. Воле предење и ткање. Својом песмом и лепотом маме девојке и жене, посебно око поднева, и даве их у води. Заштитна средства, осим поштовања забрана (посебно ткања и плетења), јесу пелин, знак крста и магијски круг. Боје се ножа и игле. У Русији су се русалке називале још и *мајке* или *маћехе*. Зечевић сматра да је став о римском пореклу назива русалки дуго одвлачио пажњу од правих народних веровања у њих, будући да су оне могле добити назив или по месту свог становања (*русло* „река”), и на тај начин представљати речне виле, или по свом изгледу – због риђих, русих коса. У словенским предањима русалке доносе росу, тј. атмосферску влагу, и воде рачуна о усевима. Зечевић такође закључује да се празник Духова, који у себи носи доста паганских карактеристика из култа мртвих и култа плодности, само ослонио на неки ранији пагански празник који је падао у то доба.

Први опис паганског празника Русалија дао је охридски архиепископ Димитрије Хоматијан приликом њихове забране. Русалије се помињу у Ипатијевској хроници из 11. века, у годинама 1174, 1177. и 1195, а наведен је и датум прослављања овог празника – месеца маја, русалне недеље, у недељу. Овај празник је истовремено био празник плодности и празник мртвих. Русалке долазе у

Русални уторак (уторак пре Духова), а разилазе се наредног уторка. У словенском предању уторак је дан мртвих. У Русалну среду русалке се крећу око усева и наводњавају их. На Русални четвртак је забрањен сваки рад, а слично је и са Русалним петком. У суботу се држе помени, а у недељу и понедељак се држе обреди у част русалки – Краљице. У обреду Русалки игра се јавља у двоструком виду – као болест и проклетство, али и као исцелитељска моћ. Предање из села Брусника у Неготинској крајини идентификује русалке са живим учесницима краљичких обреда.

Српске Краљице су, према Зечевићевом тумачењу, остатак некадашњих русалских обреда и ритуала из претхришћанске епохе. Вук Караџић за њих каже да су се изводиле по целој Србији – од Цера и Медведника до Тимока, као и у Славонији, Срему, Бачкој и Банату. Зечевић додаје да су распрострањене и јужно од Нишаве и целим током јужне Мораве. У Румунији и Бугарској их нема – тамо русалске обреде изводе мушкарци и циљ им је излечење од русалске болести.

Многи су аутори, сматра Зечевић, порекло русалских обреда и Краљица тумачили предсловенским супстратом, попут Мајзнера, који о русаљама говори као о остатку некадашњег култа Мајке богова, те тако занемаривали словенске елементе у њима. Зечевић закључује да су наше русалке део словенске баштине – водени демони, хтонски демони и демони плодности искључиво женског пола, чија је функција обезбеђивање влаге усевама и брига о напретку других женских послова, док је функција обреда Краљица да их одобровоље или уклоне њихова штетна дејства. (в. Зечевић 1974: 109–139).

И према тумачењу које заступа П. Ј. Шафарик зборови Русалија или Русалки су словенског порекла и оне означавају обожаване женске митолошке фигуре, богиње река и потока, односно нимфе, сродне германским елфима и валкирама. Шафарик доказује да су Словени реке звали *русла* и обожавали их као живо суштество Русалки. У прилог овом Шафариковом мишљењу иде и празноверица, забележена у околини Неготина, да се људи неколико дана не купају у рекама како из воде не би излазиле русалке. Сматра се и да су русалке из народног веровања у много чему истоветне са вилама, женским демонима манистичког порекла, али и да стоје у вези са духовима природе у које су пренете душе предака, док се у доцнијим веровањима виле, као и русалке, повезују са душама девојака умрлих насилном смрћу (в. Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 79). Раденковић сматра да су се виле развиле

из представа о две врсте женских митолошких бића, које су се касније изједначиле:

У руским изворима XIV–XV века наводи се, да су Руси приносили жртве и бреговињама, које вероватно представљају локалне називе за виле (уп. СД 1995/1: 155–156). Новији називи „нимфи“ су код Руса општепозната *русалка* (речници староруског језика не констатују ову лексему пре XVI века), код Пољака (Малопољска, Мазовија), те у пограничним областима Украјине, Словачке и Чешке – *богинка*, (која се може називати и *мамуна*, *дивожона* итд.) (уп. Виноградова, Толстая 1994: 16–44). По спољашњим обележјима и делатности која јој се приписује, вила је слична *џери*, која је позната на Балкану, Кавказу, Средњој Азији све до Хиндукуша. Те сличности нису настале контактом, већ воде порекло од древне заједничке представе евро-азијских народа о две врсте женских митолошких бића, између којих се касније почела губити разлика. Једна су настала од душа прерано умрлих девојака, као и жена на порођају, а за друге се сматрало да представљају душе предака – прамајки. Прве су хировите, осветољубиве, жељне сексуалних контаката с мушкарцима, али у одређеним случајевима могу бити и помоћнице човеку. Друге воде бригу о својим живим потомцима, родности и плодности, оне и обдарују али и кажњавају људе који не поштују устаљена правила понашања. (Раденковић 2013: 11)

Русалама се назива празник Духова⁹, покретни пролећни празник који се слави педесети дан по Ускрсу, а занимљиво је да су Света Тројица у народном веровању персонификована као светица – Пресвета. Поред тога, индикативна је веза русалки са вилама у светлу претпоставке да назив *вила* потиче од словенске речи за опседнутост, посебно ако се има у виду обред Дубочких краљева и краљица.

Порекло назива *вила* није још утврђено, иако је познато свим Словенима. Први помен речи *вила* код Јужних Словена се јавља у XIII веку, а код Руса у XI веку. Како наводи Васиљев, корен речи *вила* и њена етимологија нису јасне: Нидерле је изводи из *вили-џи*, „лудо трчати“ и каже да код Чеха и Пољака *вила* значи луд, а

⁹ За празник Духова, који пада педесет дана након Ускрса, везана је прича о апостолима који су се „напунили Духа светог“, након што су им се приказали раздељени језици као од ватре. Истовремено, то је и рођендан Христове цркве, јер је тада у једном дану крштено три хиљаде људи. Осим вероватног временског подударења са старијим празником Русалија, постоји и подударење мотива – то је дан Цркве, која је Христова невеста, али и дан када су апостоли падали у занос и проповедали на непознатим језицима.

да у *Далиловој хроници* упућује на реч *вилаџи* у значењу „водити раскалашан живот”, сматрајући је словенским изразом за „опседнутост”. Што се назива *русалке* или *русалке* тиче, он је новијег датума, сматра Васиљев, и замена назива *вила* називом *русалка* вероватно је извршена у доба примања хришћанства, или можда нешто раније, након чега се назив *русалка* из Русије раширио по многим словенским земљама. Ипак, иако се сматра да је у питању реч несловенског порекла, народна етимологија доводи русалке у везу са речју *русло* – „поток”. Својства русалки и вила су иста (в. опширније Васиљев 1928, такође и Леже 2003).

Обреди Русалки очигледно садрже елементе иницијације и плодности, те везе са култом мртвих предака. У вези су и са идејом махнитости, обузетости духовима, оргијастичким трансом, те прорицањем и тајним знањем. За ове обреде карактеристично је коло или оро, које се обично креће по кружној, ређе кривудавој или спиралној линији, а понегде се јавља и култ змије.

Сличност обреда Краљица, Лазарица, Русалки, те песама са сличним мотивима које се јављају у њима, као и припеви *ладо* и *љељо* чине оправданом претпоставку да ове обреде посматрамо као варијанте истог обреда, посвећене истом култу и са истом функцијом. Заједнички елементи обреда били би: обредна поворка састављена искључиво од жена одређеног узраста, обилажење села и представљање девојака спремних за удају (иницијацијски моменат), повезаност са култом предака, магијско-апотропојска функција обреда, доношење жртава (лутка Лазар, која се жртвује комадањем и спаљивањем), елементи свадбеног обреда, девојка-невеста обучена у бело, са белим велом преко главе и окићена цвећем (Краљица) у пратњи девојака обучених у бело, обредна андрогинија, игра која може добити елементе оргијастичног трансa, подизање мушког детета или коло око детета, помињање мотива „отмице детета” у песми, понегде са елементима култа змија.

У овим обредима очувани су, дакле, готово сви елементи ритуала повезаних са општеиндоевропским веровањем у циклични круг живот–смрт–живот (опширније в. Башић 2012: 173–284). Њихови особени елементи јесу екстатичност, оргијастичност, симболика љубавног спајања и плодности, обредна андрогинија, као и иницијација девојака и/или младића у животну фазу када су спремни за удају/женидбу, уз које се јављају и елементи „отмице девојке” и/или „отмице детета”, а понегде и борба двеју скупина учесника обреда, која може бити и фингирана, али и стварна (отуда и појава тзв. *русалијских гробаља*).

Обичаји сродни Краљицама, Лазарицама, Ђељама и Русалкама, као и другим српским и македонским обичајима у којима се јављају припеви *ладо* и *љељо*, постоје и у Тесалији, Епиру и Тракији и део су Дионисовог култа, а приређују се у пролеће, у циљу оживљавања вегетације. Иако ови обреди нису идентични, они би се ипак могли одредити као обреди који спадају у култ Велике Мајке, чија је главна функција обезбеђење плодне године и богате жетве, као и напредак свег живота на Земљи. Сасвим се сигурно могу одредити као део вегетацијских и аграрних култова, а у њима су јасно присутни и елементи култа налик Деметрином, који носи све црте матријархалног друштва, где је „мушкарац незаобилазни, али и реметилачки чинилац” (в. Јунг/Керењи 2007: 217–243). Отуда претежно женски састав обредних поворки, као и главна учесница која, попут Деметре у жалости за Персефоном, носи вео. Обредна андрогинија, те бакље као елементи обрета јављају се и у Деметрином култу, у коме су се не само жене већ и мушкарци поистовећивали са богињиним ликом, полажући јој заклетву одевени у њену пурпурну хаљину и држећи у руци бакљу. Недиференцираност мушких и женских ликова подсећа на то да је Дионис – као жртва – мушка слика и прилика Персефоне (в. Јунг/Керењи 2007: 194), а диониском култу приближава их управо жртвовање лутке која представља Краља/Лазара у обреду Лазарица. У кумановским селима у Македонији главна учесница у поворци (Лазарка или Лазар) такође се облачила у мушку одећу и носила оружје (Толстој и Раденковић 2001: 20). Андрогинија се симболички изнова остварује и у обредима који укључују преоблачење мушкараца у жене и обрнуто. Овим се може објаснити и обредна андрогинизација у српским и македонским обредима.

Назив *Краљица*, као и идеју спајања мушке и женске половине у сјају, налазимо и у фигури Афродите¹⁰. Афродита, богиња

¹⁰ „Афродита, мушко-женска целина, која заблиста у својој златној чистоти, помрачи сваку половичност. Она је присутна тамо где се од половине ствара целина и где раздвојене супротности постају нераскидиво златно језгро живота. У тој својој особини додирује се са „краљицом” ноћи, мада њена суштина није хтонска, код које се затиче расуто Хелијево златно ја, сакупљено за његово поновно рођење. Афродитини видови су и сувише неспојиви са ноћи, мада, ако није реч о љубавној ноћи, него о ноћи смрти, о њој ћути класична традиција. Једном ће се, међутим, обелоданити да су у Делфима поштовали једну Афродиту као богињу гробова, као Епитимбиду (*Epitymbis*). У грчкој јужној Италији чудесне творевине непосредно сведоче о томе како је богиња подземља, Персефона, умела да се појави у афродитском лику, као што сведоче колико је било распрострањено религијско мишљење питагорејаца, који су

љубави, представља блиставу мушко-женску целину, златно језгро живота и самим тим краљицу. И она је у вези са подземљем и тамом, те је можемо замишљати и као блиставу светлост која се из таме појављује. Двоструки облик припева *лаго/лада* стога је збиља могао означавати словенску богињу љубави, чије су функције и одлике блиске ономе што је првобитно представљала Афродита – андрогину краљевску фигуру или божанско сједињење младенаца у ватри и сјају, и то би било објашњење за истовремену појаву мушког и женског облика овог имена.

Међутим, сличност митских концепата још не значи да је реч о постојању издиференцираног словенског божанства које је пандан грчкој Афродити или римској Венери, већ пре сведочи о архетипском концепту љубавног сједињења, као и о идеји повезаности живота и смрти, те архетипу женскости, који је код Словена могао бити персонификован и помоћу нижих митолошких фигура попут вила и/или русалки. Анализа обреда и текстова обредних песама не упућује нас на тако специјализовану функцију какву је имала грчка Афродита или римска Венера, већ пре на много сложенији и древнији митолошки концепт, који обухвата различите аспекте архетипа женскости – у њеном светлом и тамном виду, у улози мајке и кћери, старије жене и младе невесте, неговатељице и заштитнице деце, али и заводљиве љубавнице и претећег демона, повезаног са вегетацијским култовима и култовима плодности. Стога сматрамо да иза ових обреда у Србији и Македонији стоји култ најсличнији оном посвећеном Хекати.

Хекатини епитети – *Apotropaia* (*Ἀποτρόπαιά*, „она која одбија лоше, заштитница“), *Chthonia* (*Χθωνία*, „подземна“), *Enodia* (*Ἐννοδία*, „од пута“), *Klêidouchos* (*Κλειδοῦχος*, „која држи кључеве“), *Kourotrophos* (*Κουροτρόφος*, „заштитница деце“), *Lampadephoros* (*Λαμπαδηφόρος*, „она која доноси светлост, лучоноша“), *Propolos* (*Πρόπολος*, „она која води“), *Propylaia/Propylaia* (*Προπύλαια*, „она пред капијама“), *Soteria* (*Σωτηρία*, „спаситељица“), *Triodia/Trioditis* (*Τριοδία*, *Τριοδίτης*, „она која походи раскршћа“) – могу се препознати у опису учесница наведених обреда вегетације и плодности, те у веровањима у вези са женским демонским бићима у Србији и Македонији (русалке, виле, краљице, љеље).

учили да постоје две Афродите: небеска и подземна. И Афродита је имала свој вид Персефоне, управо тамо где су и знали за то, у јужноиталијанском грчком граду Таренту, звали су је ‘краљица’“ (Керењи 1994: 90–91).

Наиме, тротелна богиња Хеката владала је троделним светом и ова констелација од три богиње које постају четворство придодавањем мушког божанства добила је своју копију у мушком светом тројству хришћанства, којем се додаје Богородица (опширније в. Јунг/Керењи 2007: 33). Индикативно је да се обред Русалки одржава управо на дан Свете Тројице и да се у Србији Света Тројица персонификују као светица – Пресвета. Обреди Краљица, Русалки и Лазарица, ритуали, веровања и забране у вези са њима, текстови обредних песама у којима се јављају припеви *лаго* и *љељо*, као и игре које се изводе (нпр. коло у облику српа, које симболизује Месец), носе све одлике матријархалног стања свести, у коме овај архетип доминира (опширније о овоме в. Нојман 2015). Иако су христијанизацијом постали обреди који се изводе углавном за Духове тј. Свету Тројицу, они су у српским и македонским обредима сачували све елементе и значења посвећене архетипу Велике Мајке, понегде сачувавши и непосредан траг архаичног народног поимања овог празника у виду назива *Пресветица*, односно разумевања назива *Светица Тројица* као назива светитељке, тј. женског божанства које се каткада поистовећује са Богородицом, која такође обједињује мајку и девицу, а чији је симбол ружа.

Потврду за ово тумачење даје и Милићевић у *Краљевини Србији*. Наиме, на питање како се зове стара црква у развалинама на брду Метох изнад села Горњи Матејевац у близини Ниша, сељаци одговарају: „Света Богородица Русалија. – Богородице Русалије нема, брате! – А оно ће бити Св. Тројица Русалија, рече сељак” (Леже 2003, 148).

Женске божанске и демонске фигуре које персонификују еротичност у различитим су митологијама повезане са идејом љубавне страсти, која се конципира као ватра, светлост и сјај, али и са мраком, „материнским водама”, подземним светом и тамом. Све су оне истовремено и заводничке и застрашујуће фигуре, управо попут вила и русалки из словенских веровања. Поред заводничких и хтонских особина, као што се у описаним обредима из Србије и Македоније и види, паралелно се јављају и функције девице/невесте и мајке или дадиље и дољије, оне која негује, лечи, али и усмрћује, као и мотиви бакље која се гаси у води и обредних ватри, што представља симбол брака, љубавног сједињења и оплодње.

Обреди у чијим се песмама припеви *лаго* и *љељо* јављају, као и сам текст песама, имају изразиту семантику љубавног сједињења

(„свете свадбе”)¹¹, конципираног као лелујаво спајање пламенова, али истовремено имају и значења која обједињују невесту/девицу и удату жену / мајку. Уколико бисмо, стога, тражили аналогију са античким и старобалканским култовима и митским фигурама, на основу изнесених података могли бисмо закључити да су обреди у којима се ови припеви јављају најсличнији онима који припадају култу Хекате, богињи подземља и заштитници чарања коју прате сабласти, ноћна привиђења и пси. Хеката је приказивана са три тела или три главе, или као лик три жене које стоје једна до друге, са крунама на глави („краљице”), у чему се огледа старији мит о тројној богињи – на небу је богиња Месеца, на Земљи је богиња порођаја и омладине, у подземном свету је владарка подземних сила. Истовремено је и владарка магије и тајних учења и знања. Тиме се могу објаснити елементи прорицања, падања у транс и призивања мртвих у описаним обредима Краљица дубочких и Русаља, као и излечења болесних.

Хекату су пратиле нимфе/виле (отуда веза између вила, русалки, љеља и краљица), док је она и заштитница отете девице – невесте Персефоне – при њеном силаску у подземни свет. Приказана је као жена са бакљама, одевена је као Артемида, чија је животиња јелен. Стога би се могла сматрати и тачном Зечевићева претпоставка да припев *љељо* има везе са називом за јелена – *љељен*. Као атрибут Деметре, Персефоне и Хекате, које представљају различите аспекте првобитне Велике Богиње Мајке¹², на ликовним приказима такође се јавља бакља, присутна и у свадбеним обре-

¹¹ И у српским народним веровањима постоји идеја брака као споја Земље и Сунца. В. нпр. у краљичким народним играма, где краљ представља Сунце, а краљица Земљу (в. Јанковић 1951:2).

¹² Деметра, Кора/Персефона и Хеката чине својеврсно јединство. Хеката је нека врста двојнице саме Деметре. Она дочекује Деметру након отмице Коре са светиљком у руци, а онда заједно иду да траже Сунце – очевица отмице. По другој верзији митологеме, у Доњи свет у потрагу за Персефоном не силази Хеката, већ сама Деметра, а када се мајка и кћи нађу, појављује се Хеката да прими Кору и постане њена пратиља. Хеката и Деметра су нераздвојиве, као што су нераздвојиве Персефона и Деметра. Три богиње – Мајка, Кћи и богиња Месеца чине јединство и бакља се показује као атрибут сваке од њих. Главна функција и симбол Хекате јесте доношење светлости. Она је господарица трију области – неба, мора и земље/подземља. Њена трообличност касније је приказивана у виду три девојке које играју, а фигуре хекатеја постављане су на раскршћима – јер све раскрснице трију путева представљају симбол поделе света на три дела. Она је и господарица утвара. Поред „коринског својства” – ћерке, девојке, отете невесте, односа према Месецу и према царству утвара, Хекати је, дакле,

дима (*лила*) у Србији и Македонији, што је у складу са епитетом *phosphoros* „светлоносна”, који носи Хеката.

Ова идеја јединства мајке и кћери – Деметре и Персефоне, обједињених у Хекати, може се препознати и у стиховима краљичке песме¹³ у којима се домаћин позива да изнесе столицу: „Кућни домаћине, / Изнесите столицу да седне краљица / и млада дворкињица, / ладо, ладо”. Наиме, домаћин се у тексту песме позива да изнесе једну столицу, као што се и у описима обрета краљици увек износи једна столица. Притом, у песми се каже „да седне краљица и млада дворкињица”, што не би имало значење две особе (главне Краљице и њене пратиље), већ значење једне фигуре која има два аспекта – вид Краљице, мајке, тј. Деметре, и вид њене кћери, „дворкињице”, Персефоне, и једне и друге обједињене у Хекати. Чак и за време позива да се изнесу столице, као у Мајсторовићевом запису песме („Изнесите столице да седну краљице, љељо”), на столицу седа само невеста, која у рукама држи дете (које може бити и „позајмљено”), чиме се употпуњава представа Краљице/Хекате, која се јавља као тројединство – Богиње, Мајке и Кћери.

припадала и нека врста материнства – она је била дадиља и хранитељка свих које су се родиле пре ње (опширније в. Јунг/Керењи 2007: 155–160).

¹³ Детаљније о текстовима обредних песама и семантици припева *ладо* и *љељо* в. у раду под називом „Семантика припева *ладо* и *љељо* у обредним песмама из Србије и Македоније”, објављеном у овом зборнику.

Извори и литература

- Ајдачић 2013: Дејан Ајдачић, „Пагански богови љубави у словенским књижевностима”, *Зборник Мајице српске за славистику* 83, 25–39.
- Башић 2009: Ивана Башић, „Икониčnost онтолошке лексике српског језика у контексту словенске митологије: концепт бића”, *Зборник Мајице српске за славистику* 76, 47–81.
- Башић 2012: Ивана Башић, *Слике у речима. Икониčnost лексике српског језика у контексту словенске митологије: метафоре живога и смрти*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Васиљев 1928: Спасоје Васиљев, *Словенска митологија*, Београд; Јанус, <https://www.rastko.rs/antropologija/svasiljev-mitologija.html>.
- Зечевић 1974: Слободан Зечевић, „Русалке и тодорци у народном веровању североисточне Србије”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 37, 109–139.
- Јанковић 1951: Ненад Ђ. Јанковић, *Астрономија у обичајима и умотворинама Срба*, Српски етнографски зборник LXIII.
- Јунг и Керењи 2007: Карл Густав Јунг и Карл Керењи, *Увод у суштинску митологију*, Београд: Федон.
- Керењи 1994: Карољ Керењи, *Кћери сунца*, Чачак: Градац.
- Леже 2003: Луј Леже, *Словенска митологија*, Нова Пазова: Бонарт.
- Мајсторовић 1928: Милић Мајсторовић, „Краљице”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 3, 103–104.
- Младеновић 1973: Оливера Младеновић, Добранске „краљице”, *Гласник Етнографског института САНУ XIX–XX*, 121–147.
- Милићевић 1876: Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд: Државна штампарија. <http://www.uzzpro.gov.rs/doc/biblioteka/digitalna-biblioteka/knezevina%20srbija.pdf>.
- Петровска-Кузманова 2006: Катерина Петровска-Кузманова, *Clio. Театарски елементи во фолклорот*, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“.
- Петровска-Кузманова 2016: Катерина Петровска-Кузманова, „Родовите релации во обредните поворки”, *Култура* 14, 91–98.
- Плевнеш 1989: Јордан Плевнеш, „Народните игри - русалии и бабари како врвен израз на македонската народна драма и фолклорен театар”, у: *Бесовскиот Дионис*, Скопје: Наша книга, Скопје, 103–111. <http://makedonija.rastko.net/delo/12494>.
- Раденковић 2013: Љубинко Раденковић, „Словенска народна демонологија на синхроним и дијахроним плану”, *Зборник Мајице српске за славистику* 83, 9–25.

Стефановић Караџић 1815: Вук Стефановић Караџић, *Народна србска ѿснарица*, <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=652&m=2#page/4/mode/2up>.

Стефановић Караџић 1867: Вук Стефановић Караџић, *Живои и обичаји народа српског*, <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=644&m=2#page/1/mode/2up>.

Толстој и Раденковић 2001: Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ред.), *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zeptr Book World.

ЭССЯ 1974–2003: *Этимологический словарь славянских языков*, Москва: Издательство „Наука“.

Bašlar 2006: Bašlar Gaston, *Zemlja i sanjarije o počinku, Ogled o slikama intimnosti*, Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Belaj 2007: Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskoga svetonazora*, Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga.

<https://www.rastko.rs/antropologija/svasiljev-mitologija.html>

Loma 1999: Alesksandar Loma, „Mitski koreni filozofije”, *Lucida intervalla* 8–9, 1–38.

Nojman 2015: Erih Nojman, *Velika majka. Fenomenologija ženskih oblika nesvesnog*, Beograd: Fedon.

Zečević 1973: Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica: Radovi muzeja grada Zenice 4.

Ivana Bašić

FUNCTION OF RITUALS WITH CHANTS LADO AND LJELJO AND
RELATED RITUALS IN SERBIA AND MACEDONIA

S u m m a r y

The purpose of this paper is to analyze the rituals of the *Kraljica*, *Rusalki* and *Lazarica*, and other rituals and customs in Serbia and Macedonia (*Rusalje*, *Ranilo*, *Laduvane*, folk drama *Rusalii*) in which songs with the chants *lado* and *ljeljo* appear and/or which show isosemic function and similarity of key elements of the ritual. Although the rituals associated with these names are also performed on the territory of other Slavic and South Slavic ethnicities, the analysis will focus on the areas of nowadays Serbia and Macedonia, because they had a significantly different development – they were not influenced by Catholicism, which was much more repressive than Orthodoxy with regard to pagan customs and explicitly banned them; they remained under Turkish rule for a long time, which conditioned a certain kind of cultural “conservation”, that is, longer and more lively retention of pagan rituals and beliefs, without trying to fit them into the ancient heritage under the influence of cultural movements, such as the Renaissance or Classicism, and also without trying to transfer meaning and reciprocal influence from art to folk tradition. Hence, there is justifiable assumption that in this territory, Slavic, but also Old Balkan pagan rituals, customs and cults preserved for a longer time and to a significant extent their archaic form and authentic semantics from the pre-Christianization period. The analysis indicates that they probably belong to the cult of the mythological female being most similar to Hecate, which unites different aspects of femininity. It can be concluded that these rituals were probably developed from the ancient pagan cult of the Great Goddess Mother, which presents the female archetype that unites all phases of universal life, as well as celestial and chthonic elements, and that the differences in timing, names of the rituals and certain details indicate the superficial stratification of the cult caused by the emphasis on various aspects and manifestations of the original mythical performance.

Keywords: *Kraljice*, *Rusalki*, *Lazarice*, Slavic mythology, Serbia, Macedonia

СЕМАНТИКА ПРИПЕВА *ЛАДО* И *ЉЕЉО* У ОБРЕДНИМ ПЕСМАМА ИЗ СРБИЈЕ И МАКЕДОНИЈЕ¹

ИВАНА БАШИЋ²

Во овој труд се обидуваме да ја реконструираме првобитната семантика на припевите *ладо* и *љељо* врз основа на поширокиот обреден контекст и нивната употреба во српските и македонските обредни песни, како и врз основа на општословенските речнички и етимолошки податоци. Појавувањето на припевите *ладо* и *љељо* во обредните песни, како и заедничките елементи на анализираните обреди Краљица, Русалки и Лазарица, како и на сродните обреди и обичаи, укажува на тоа дека тие настанале во склоп на матријархален култ најсличен на култот на Хеката, која ги обединува различните аспекти на женскоста и чија функција е обнова на природата и обезбедување на плодноста. Се работи, веројатно, за семантиката на повикување на женските митолошки фигури, со потекло од постариот (древниот) култ, кој го претставувале разновидни видови на Големата Божица Мајка, а кои се нарекувани *ладо* и *љељо*.

Клучни зборови: *ладо*, *љељо*, српски и македонски обредни песни, словенска митологија

Семантика припева *ладо* и *љељо* у општесловенском контексту. На основу претходне анализе обреда Краљица, Русалки и Лазарица, у којима се појављују песни са припевима *ладо* и *љељо*, те других сродних обреда и обичаја из Србије и Македоније (Дубочке краљице, Русаље, Ранило, Ладуване, народна драма Русалии), дошли смо до закључка како они имају изосемичну функцију и исте или сличне клучне елементе.

¹ Овај рад представља наставак рада „Функција обреда са припевима *ладо* и *љељо* и сродних обреда и обичаја из Србије и Македоније”, објављеног у овом зборнику. Иако би два рада могли чинити целину, сметрам да је због боље прегледности, али и различитих фокуса (у првом раду бавим се превасходно функцијом обреда и реконструкцијом паганског култа који је стајао у њиховој основи, док је у другом раду фокус на утврђивању семантике лексема *ладо* и *љељо* у српским и македонским обредним текстовима и покушају да се дође до њиховог појединачног првобитног значења, као и значења које имају у контексту припева), ово истраживање сврсисходније поделити на два засебна рада.

² Етнографски институт САНУ, Београд; xeliot@gmail.com

Анализа је показала да ови обреди вероватно припадају култу митолошког женског бића најсличнијег Хекати, које обједињује различите аспекте женскости. Реч је вероватно о обредима који су се развили из древнијег паганског култа Велике Богиње Мајке, у којој је представљен архетип женског и који обједињује све фазе васељенског живота, циклуса природе, као и небеске и хтоничне елементе, те да поједине разлике у времену одржавања, називима обрета и појединим детаљима указују на површна раслојавања култа, настала услед наглашавања различитих аспеката и манифестација првобитне сложене митске представе.

Како бисмо се приближили семантици припева *лаго* и *љељо* у обредним песмама из Србије и Македоније, размотрићемо најпре значења и употребу ових лексема у општесловенском контексту, те њихову етимологију.

Лаго се јавља као сталан припев у бројним свадбеним и летњим обредним песмама словенских и балтичких народа. Значење овог припева остало је неразјашњено, али је индикативно то да се лексема *лада* јавља код дубровачко-далматинских песника Чубрановића, Луцића и Гундулића као песнички назив за удату жену, док се деноминал *ладати*, -ам (Вук, Хрватска, Карловац) са субјектом *девојка* јавља у значењу „певати уочи Ђурђевог дана идући од куће до куће”. Скок настанак ове лексеме објашњава рефреном *лаго* (м)ој (Вук), *лаго ле*. Међутим, *лаго*, *лада* јавља се и у украјинском и руском језику у значењу „супруг”, док је значење украјинског *laduváti* „певати свадбене песме”. У староруском су *лада* или *лаго* представљали хипокористичне називе за вољеног мужа или жену. *Лада* у значењу „супруга” среће се од XVI века у приморској књижевности, али и у старом језику Срба („Пење му гаће стара лада”) (детаљније в. Скок 1971–1974, s.v. *lada*).

Форме *лаго* и *лада* јављали су се паралелно – облик *лаго* се у народним песмама јавља у вези са лепим Ивом, док се *лаго/а* помиње у песмама везаним за празник Св. Ивана Крститеља (али и Св. Ђорђа), што се може сматрати потврдом да је припев у вези са митолошком фигуром Лепог Ивана (Јурја). Такође, *лада* се доводи и у везу са фигуром Маре-невесте. С обзиром на значења „супруг”, „супруга”, „љубав”, „милост”, „склад”, као и на то да се овај рефрен помиње у свадбеним песмама и обредима плодности, а да глагол изведен из *лаго* – *ладувати* значи „певати свадбене песме”, лексема *лаго/лада* имала би еротску и свадбену семантику, те је, вероватно, била епитет „божанских” младенаца – лепог

Ивана (Јурја) и његове заручнице Маре, сматра Белај (опширније в. Белај 2007).

Етимологија нам не пружа коначно објашњење за порекло овог облика, али скупа са фолклорним и митолошким подацима чини се да ипак даје довољно материјала за реконструкцију првобитног значења. Прасловенско **lada* сродно је прасловенском **ladъ* (руски *лад* – „сагласност, договор”), те се и назив македонског обреда *ладуване*, као облик гатања о удаји, може довести у везу с *лада* „супруга”, односно *лад* „складност, уређеност”.

Девојка-лада остварује више функција: баца семе на путу од извора до куће и позива душе предака (које узимају облик птица) на свадбу с жељом да обезбеди њихову наклоност, која је од кључног значаја за будућу плодност (в. Толстој и Раденковић 2001: 325–326).³

Скок наводи Миклошичево тумачење да *лада* стоји у вези са чешким *laska* „љубав” и *ladný* „милост” (помиње и везу са *lagoda* „удобност, комотност”), лат. *Latona* (кћи титана Кеја и Фебе, која је Јупитеру родила Аполона и Дијану), као и са лик. *lada* „госпођа”. Такође, аутор претпоставља да су Румуни позајмили *a lagodi* у значењу „заручити” („s poimeničenim pridjevom ž.r. *logódnă f* = sa latinskim sufiksom *-entia* > *-ință*, *logodință* »zaruke«, *logodnic* »zaručnik«”), те да је корен *lag-* у вези са латинским *langueo*, *laxus* „бити слаб, млитав, попустљив”, тј. „далек, простран, широк, алкав, незатегнут, ненапет, одапет, отворен, попустљив”, иначе добро потврђеним у ие. језицима. Брикнер сматра да је корен *la-* у вези са *laska* „љубав”, а према Шефтеловицу, он стоји у прасродству са лит. *palūgnas* „ласкаво” (Skok 1971–1974, s.v. *lada*).

За именицу **lada* у ЭССЯ се наводе значења буг. *láda* „девушка в свадбеном обычае лаудване”, срп./хрв. *lađa* „жена (своему мужу)”, „припев без конкретного значения”, словен. *lada* „das Geschrei [= вика, галама]”, стчеш. *lada* „дева, девушка”, „восклицание, возможно, имя божка” (пољ. *lado*), струс. *лада, ладо* „лакательное название супруга, возлюбленного и супруги, возлюбленной”, рус. диј. *láda* „согласие, любовная сделка”. Посредно се доводи у везу са лит. *ardýti* „делити” (Потебња), лик. *lada* „жена, супруга”, урарт. *lutu* „жена”. Глагол **laditi* има потврде у чешком

³ Белај наводи песму из Цепеловца у Билогори сличну оној коју је забележио Бедковић, али у којој цвеће бере Мара: „Лепа Мара роже брала / На ивањско навечерје / Ој, ладо, ладо, ој Иво, ладо (иза сваке китице) / и од рожа венца плела / За Ивана свевишега / Који носи жарко сонце / Жарко сонце и месеца. / З десном роком огња кури / А са левом деклу грли.” (Belaj 2007: 306).

laditi „довести у сагласје, ускладити”, пољ. дијал. *ladzić* „довести у ред, располагати, приличити”, др. рус. *ладити* „мирити”, рус. *ладить* „живети у сагласју, миру, направити, изградити”. Поред тога, у руским дијалектима срећу се и значења „налазити се у блиским љубавним односима”, „молити”, „угађати”. В. још и пољско *ład* „ред”, „градња”, дијалекатско *ład* „рад, посао”, староруски *ладъ* „сагласје, мир, ред”. (ЭССЯ 1974–2003, s.v. *lada, *laditi, *ladъ).⁴

Брикнерово мишљење да се и у *ласкаџи* налази основа *la-*, која постоји у *улаживаџи* се и *лаџога*, чини се вероватним (Skok 1971–1974, s.v. *laskati*²), будући да и *ласкаџи* поседује семантичке компоненте које се могу свести на значења „љубав/склад”, али и „ставити (у)”, а показује и посредну везу са значењем „жена” (в. код Скока: „*laskati*², -ām impf. (Vuk) (ob-) = (sa s > c pred suglasnikom, upor. *crkvarē*) *lăčkati* (Vuk) = *lăčkat* (Kosmet), baltoslav., sveslav. i praslav., »adulari, ulagivati se, šmajhlati se, (germanizam hrvatskih gradova), uvlačiti se u stražnjicu«. Postverbal *laska* f (Budinić, jednom kod Vuka) rjeđe se upotrebljava u steslav., češ., polj. i rus. »ljubav«. [...] Baltoslav. основа *lask-* nalazi se u lit. pridjevu *lokšnūs* »čuvstven, nježan« < ie. **lask-nus*, lot. *lakstība*. Ie. korijen **las-* »gierig, lascivus (kod nas internacionalni pridjev *lascivan*), mutwillig, ausgelassen« raširen je formantom -*go*, u grškom na -*to* λάστη. Upor. arb. *larónj* »laskam.«.” (Skok 1971–1974, s.v. *laskati*²).

За основу *lask-* везује се и именовање ласице, која се у фолклору словенских народа јавља са сличном улогом као мачка (опширније в. Башић 2010 и Башић 2010^a), а у етиолошким легендама Срба и Бугара замишља као оваплоћење девојке умрле пре брака (од оваквих девојака, према веровањима, виле и русалке и настају). С обзиром на то да долази од **laska* „љубав, нежност” (упор. у ие. контексту лат. придев *lascivus* ”похотан” (Станишић 2003: 161)), може се претпоставити да назив *ласица* показује мотивациону везу са љубављу и младом женом, односно невестом.⁵

⁴ Брикнер сматра да је **ladъ* < **lā-dho*, где -*dh-* представља ступањ редукције од **dhē-* „ставити”. Што се тиче елемента -*l-*, ср. ие. **ol-* може се реконструисати из лат. *uls*, „изван”, *ultrā* „више”, старолатински *ollus*, *ille* < **ol-nos*, *ollim* „једном, икада”, са којим је у вези прасловенско **olni* „онда” (цслов. лани „прошле године”). Словенско *ладъ* било би онда сложеница *(*o*)*lo*+**dho-*. С друге стране, елемент *la* тумачи се експресивним образовањем, али то не даје објашњење смисла *ладъ*, *лаџога* (ЭССЯ 14, 1987: 8–12).

⁵ Сличан однос јавља се и у другим језицима: немачки назив за ласицу је *Marder*, што је еуфемизам изведен из индоевропског **mar-ti* („млада жена”). У италијанском је њено име *donolla* („мала госпођа”), у литавском **mar-ti* такође

У немачком, основа *lask-* даје *Lust* (в. Skok 1971–1974, s. v. **laskati**²), у значењу „жеља, наклоност, захтевање, прохтев, расположење, уживање, угодност, наслада, забава, похлепа, чулни прохтев”. Црквенословенски језик познаје *ласкосергсѣвоваѣи* у значењу „разнежавати се, пружати се”. Наклоност, љубав и нежност иначе су повезани са представом мекоће, слабости, опуштања и савијања (уп. латинско *adulo* 1. „гладити, улагивати се”, *adulor*, 1, „превијати се умиљато, клањати се”, *adulter*, *era* „прељубан, блудан, патворен”, *adulter*, *eri*, „прељубник, милосник, љубавник”. Као основне семантичке компоненте глагола *ласкаѣи* можемо, дакле, издвојити „пријатност (која је у вези са љубављу и чулношћу), љубавно уживање”, као и „оно што је нежно, мекано, отворено, слабо, што се увија”, односно „незатегнуто, отворено, попустљиво”. Иконичност би заправо била податност и савитљивост у сваком погледу – љубавног давања, чулне неспутаности, лакоће (уп. и лексему *ласно* у значењу „лако”).

У Скоковом *Етимолоџијском рјечнику* наводи се и лексема „**laskat**², придев на *-at* (17. v., jedna potvrda) »svijetao«, proširena на *-ьn laskatan* »isto«, „poimeničen u maskulinumu *laskat* (17. v.) »sijevanje, munja«, denominal на *-ati laskàtati*, *-ām* pored *-čēm* (17. v., također slov.). [...] Očuvao se u Vodicama (Istra) *lāskati se* (*za-*) »sijevati bez groma, wetterleuchten«. Tu ne postoji *laskati* »adulari«. U Krnici, Marčani (Istra) i u hrvatskim kolonijama u južnoj Italiji proširen на *-itati: laskítati*. U svim slavinama nalazi se pf. *lasnuti*, *-em* (*skn > sn*) »sinuti«. Vokal *a* je nastao iz poluglasa *ъ*, koji prema samoglasu *a*, što slijedi, varira sa *ъ*. Upor. bug. *laškam*, slov. *leskati se*, *lešci* (Cres), rus. *losk*, polj *lśnić się*, stpolj. *lszczeć*. Praslav. je korijen **lъskъ*. Sa prijevojem duljine *ъ > u > y > i* upor. stoslav. *ulyskati se: lyskati*, *-ām* »blijeskati«, *liskànuti*, *liskatnēm* (16. v., Dubrovnik), *lisketati*, *-čēm* (Belostenec) = *lisketati* (16. v.), *liskati se* (ugarski Hrvati). Deminutiv на *-ьc lāščāc*, gen. *-āca* (Istra, čakavski) »(metafora) oko«. Od osnove *lask-* neologizmi: *laštilo* »biks < Wichs«, *laština* »politura«. Inhoativ на *-ēti: laščati se* (Vrančić) = *laštiti (se)*, *-īm* »sjati se« = (sa umetnutim *r* poslije *st* upor. *protrīca* ŽK prema štokavskom *proštac*) *laštriti se* (18. v.) = *laštēt*, *-īm* (Kosmet) pored *ljāštīt = lješčèt se*, *lešci* (Cres) = *lišćiti* (prijevoj *y > i*) (ugarski Hrvati). Praslav. **lъskъ* nastalo je od **lъk-*

значи „невеста, девица”, старопруски *martin* „невеста”, латвијски *marscha* „братова жена”. *Бриѣомарѣиц* (*Βριτόμαρτις*) је било критско име Артемиде, Зевсове кћери и Дионисове сестре, али и Аполонове сестре близнакиње, девичанске богиње која је истовремено богиња плодности, али и округна и осветољубива, по чему је налик словенској Мари, чија је култна животиња ласица или куна.

raširenjem s pomoću inhoativnog sufiksa *-sk*. Isti se korijen nalazi još u *luča*, *luna* i *lisast* (v.); **lъk-* je niži prijevoini stepen tih riječi. Upor. lot. *laisītīes* »sjati se« i lit. *lipst* »gori«.” (Skok 1971–1974, s.v. *laskat*²).

Корена *lask-* има и у глаголу „**laskati**¹, *-ām* impf. m (Dalmacija, Pavlinović) »(nautički termin) jedro laska kad se uvija i hoće da naduši na drugu stranu« = (*sk > šk*) *lāskati*, *-am* impf. (Dubrovnik, Vodopić) (*po-*) »popustiti«. Od tal. (mlet.) *lascare* »allentare una fune« *allascare*, denominal od pridjeva *lasco* < vlat. *lascus* < kllat. *laxus*, sa neobičnom metatezom *x > sc* izazvanom analogijom prema *cascus*, *vascus*.” (Skok 1971–1974, s.v. *laskati*¹).

Иако не постоји доказана етимолошка повезаност између глагола *ласкаѿи* „улагивати се” и *ласкаѿи* „севати без грома”, односно придева *ласкаѿ* „светао”, ипак се може говорити о њиховој припадности истом семантичком пољу, која се заснива на архетипској вези сјаја, ватре, љубави и либида у општем, али и фројдовском значењу. Реч је о концепту љубави као ватре и сјаја, односно о представи љубави као лелујавог спајања пламенова. Та веза изражена је и у самом тексту обредних песама, у којима се *лаго* или *љељо* јављају. Наиме, у краљичким песмама *Краљ* се изричито означава као „светли краљ” кога краљица служи из златна кондира. Поред тога, у митском мишљењу постоји и идеја стваралачке ватре која се доводи у везу са громом.

Припев *Љељо* се може довести у везу са лелијом/перуником, божанским цветом коме у индијској митологији одговара лотус, а у западној митологији ружа (симболи истовремености живота и смрти, плодности и девичанства) и који је у вези са концептом рађања бића (опширније в. Башић 2009). *Љеља* се јавља као женско име, али у значењу „сестра”, „тетка”, „старија сестра”, „старија (удата) жена”, што би значило да покрива слично семантичко поље као и лексеме из корена *та-*, који је служио за именовање разних видова сродничких односа (в. лит. *mótē*, „супруга”, лит. *moša* – „сестра” (мушкарчева сестра), лот. *māsa* – „сестра”, с чиме се слаже араб. *motrē* – „сестра”), али и са неким од значења лексеме *лада* „супруга, невеста”. *Љељина*, реч која би се могла сматрати сродном речи *љеља*, назив је птице која види у мраку. *Љиљак* је назив за слепог миша, што је, такође, ноћна животиња у коју се – према веровању Словена – може претворити *Мора*, која је пак у вези са словенском митолошком фигуром *Маром-невесѿом*. И у варијантама песама о Калопери Пери, где се јавља припев *љељо*, такође постоји мотив светлости и сјаја. Поред тога, *лелија* је назив

за перунику, култну Перунову биљку. *Лелија* се јавља у народној песми као име утопљене девојке, коју оплакује младић Илија.

Још једна од карактеристика обичаја и песама у којима се јавља израз *љево* јесте обредна андрогинизација и мотив хијерогамије, односно свете свадбе Земље са Небом. С овим се можда у везу може довести и санскртска реч *līlā* „игра”, „космичка игра” и глагол *lelāyá* („пламтети”, „светлуцати”, „сијати”). Мајрхофер *lelāyá-* преводи као „дрхтати”, „лелујати се” и ту реч не везује са *līlā* (Mayrhofer 1986–1996: 480). Међутим, управо се светлуцање може конципирати као игра или дрхтање лелујавих пламенова у тами, а идеја игре и светлости недвосмислено је присутна у индијском еротском симболизму. Ова представа, као што ћемо видети, јавља се и у текстовима краљичких песама, али и у свадбеним обредима и обредима плодности, где се као кључни ритуални предмет појављује обредна бакља – *лила*.

Наиме, у Србији и Македонији познат је ритуални предмет под називом *лила* „обредна бакља”, као и истоимени обичај током кога се пале бакље којима се маше и које се користе у обредима плодности. Обред *Лила* обавља се углавном уочи Петровдана, а на истоку Србије, у Македонији и у областима западне и јужне Бугарске аналогне обредне радње изводе се последњег дана или последњих седмица пред Велики пост. Називају се још и *орайница*, *орайник*, *орайша*, али и *олалија* (Бољевац, Пирот), *лајџрда* (Струга у Македонији). Бакље се праве од сламе или коре трешње и брезе, које се намажу смолом и ставе на врх дугог штапа од сировог древета. Лиле се носе око села и торова са стоком и око њива, уз повике: „Лила гори, жито роди, крава води”, а потом забадају у њиве и повртњаке да би усеве штитили од кртица, летину од непогода, а стоку од болести. У околини Бољевца на разгранату мотку качи се стара корпа у којој се запали слама, након чега се обилазе шљивици, уз узвике „Олалија, олалија, олалија, изгоре ти попова буклија”. У пловдивском крају се овим бакљама маше да би се протерало зло и увећали приноси на њиви. Остаци огореле сламе носе се и у пчелињак како би се ројиле пчеле. Овај обред очигледно има сврху обезбеђивања плодности, али и еротску симболику – у источној Србији и западној Бугарској момци витлају бакљама – *лилама* изнад глава, претећи родитељима сеоских девојака, при чему се често изводе и веселе еротске песме (в. Толстој и Раденковић 2001: 339–340; Петровић 1927: 4–17).

Поред тога, у народним говорима јавља се и именица *лила* у значењу „мама, мајка, баба, бака”, а у вокативу *лиле* и *лило* при

обраћању драгој, вољеној особи, без обзира на род. *Ли́ла* значи и „танки, глатки слој коре (брезе, трешње, вишње), који се лако љушти“; „бакља, буктиња, начињена од осушене коре неког дрвета, која се обично носи за време народних обичаја“; „ватра, односно, гомила грања, сламе, коре од дрвета која се пали уочи неких празника, нпр. Ивањдана“, као и „обичај паљења бакљи или ватри уочи празника, за време поклада и сл“.

Лексема *ли́ла* је, дакле, назив за женске сродничке фигуре, али и назив бакље или ватре која се користи у обредима плодности, што су значења већ раније установљена и у вези са лексемама *ље́љо* и *ладо*.

С тим у вези занимљиви су и свадбени обичаји у Мариову, где се након плетења венца за невесте игра коло, а потом девер или свекрва у свакој руци држе две запаљене ржанице (рукохвате ражи). Ржаница у левој руци, која иде одоздо, представља девојку, а ржаница у десној руци, која иде одозго, представља младожењу (Ристески 1961, II: 49, према Петреска 2008: 237). И овде је обред спајања младенаца симболички представљен укрштањем два пламена, односно, два запаљена снопа ражи. Очигледно је да је идеја љубавног спајања и у митској свести паганских Словена била повезана са архетипском сликом лелујавих, треперавих пламенова, њиховог спајања и светлуцања у тами.

Семантика припева *ладо* и *љељо* у српским и македонским обредним песмама и њихова архетипска симболика. Имајући у виду обредне контексте у којима се припеви *ладо* и *љељо* појављују, као и њихову етимологију, наведена значења и употребе, покушаћемо да реконструиремо њихову првобитну семантику на основу њихове употребе у обредним песмама из Србије и Македоније.

Краљичке обредне песме из Србије јављају се први пут у *Народној српској њјеснарици* (1815) Вука Карацића уз опис обреда који је подробније описан у Вуковом *Рјечнику* из 1818, а потом и у *Живојћу и обичајима народа српског* (1867). Једна од тих песама⁶ у којој се налази облик *љељо* гласи:

Овде нама кажу, овде нама кажу, љељо! Мому неудату, Мому не-
удату, Мому неудату, љељо! Јал’ је ви удајте, Јал’ је ви удајте, љељо!

⁶ Овде ћемо услед ограничености простора навести само неке од текстова песама који нам се чине посебно важним за тумачење семантике припева *љељо* и *ладо*.

Јал' је нама дајте, Јал' је нама дајте, Јал' је нама дајте, љељо! Да је ми удамо (Стефановић Караџић 1815, I: 161).

Мајсторовић такође наводи песму која се певала у склопу краљичког обичаја:

Пошла лада на воду, / Ој, леле, леле, на воду! / 'Краљу свети краљу, диван барјактару (два пута) – љељо' / 'Изнесте столице да седну краљице, љељо. / Краљица је дошла – (два пута) – љељо, / Да игра са краљом' ... / 'Ој, снашице Недо, – (два пута) – љељо, / Ој откупи чедо'... / 'Ако ли га нећеш – (два пута) – љељо, / Ми да га носимо – (два пута) – љељо, / Доле нашем двору – (два пута) – љељо.' / 'Ајдемо у те друге – (два пута) – љељо, / Доле у јаруге / Да беремо смиља – (два пута) – љељо, / Смиља, каранфила, / Да китимо краља – (два пута) – љељо, / Краља и краљицу, / Краља и краљицу, / Малу девојчицу. – (два пута) – љељо.' (Мајсторовић, 1928: 103–104).

Српски митолошки речник уз опис обреда Краљице наводи песму у којој се такође јавља припев *љељо*: „Љељо, љељо омрко, замрко сред горе зелене, брата чекајући из лова да дође, лова да донесе.” (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 262).

За време опхода, који је саставни део краљичког обреда, пева се и песма која гласи:

Ми селу идемо, / Ми селу идемо, љељо. / Село од нас бежи, Село од нас бежи, љељо. / А шо од нас бежи, А шо од нас бежи, љељо? / Ми му не идемо, / Ми му не идемо, љељо, / Да га поробимо, / Да га поробимо, љељо, / Већ да га развеселимо, / Већ да га развеселимо, љељо (Пивнички 2016, 191).

Припев *ладо* јавља се у обредним песмама Лазарица, Краљица и Ладарица, али и у свадбеним песмама. У *Српском митолошком речнику* наведен је један од типичних примера краљичке песме: „Ој, убаве, мале моме, ладо, ладо! Ово ј' момче нежењено, 'Ајде да га оженимо. Питајте га коју 'оће.” (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 185).

Покушавајући да реконструше краљичку песму чији текст Вук Караџић није сазнао, а у којој се помиње изношење столице за краљицу испред куће, Оливера Младеновић наводи песму коју је чула од чланице краљичке групе из Голупца. Текст песме гласи: „Кућни домаћине, / Изнесите столицу да седне краљица / и млада дворкињица, / ладо, ладо” (Младеновић 1977: 103).

Осим оних који су у њима видели називе словенских божанстава љубави и брака, постојали су разни покушаји тумачења зна-

чења припева *љељо* и *лаго*. Раденковић, на пример, одбацује тумачења по којима је реч о словенском божанству љубави, те сматра да се *љељо* може протумачити као наредба у облику императива, у значењу „љуљај се”, „клáти се” у одређено време (Раденковић, 1996: 131). Јокић пак сматра да припев *љељо* значи „не стај”, у смислу да игра не сме стати, да се мора наставити (Јокић 2012: 36–99). Слободан Зечевић ће у свом раду о љељеновом колу⁷ припев *љељо* довести у везу са називом за јелена. Наиме, он сматра да је јелен код нас био хтонска животиња и божанство и да се као коловођа јавља на стећцима, што сведочи о томе „да јеленово коло представља сурвивал игара хтонског ритуала наших предака” (Zečević 1964, 707), али се ограђује од идеје да су речи *лаго*, *љељо* и *йољељо* словенски теоними.

На везу припева *љељо* и јелена могу указивати стихови песме која се пева за Ранило: „Љељо, љељо омрко, замрко сред горе зелене, брата чекајући из лова да дође, лова да донесе”. Међутим, у овим стиховима је очигледно да *љељо* није нити облик императива нити ознака за јелена, јер би било необично да јелен чека брата-ловца да се врати из лова. Пре ће бити да *љељо* овде означава пламен ватре или бакље, будући да су се младићи и девојке ноћу окупљали око ватре и играли, након чега би на крају обреда Ранила потапали угарак у воду ради обезбеђивања плодности. Појава глагола уз именицу *љељо* у наизглед мушком роду („омрко, замрко”) не мора значити да је *љељо* овде назив за мушку митолошку фигуру. Наиме, облици „омрко, замрко” заправо могу представљати 1. лице једнине аориста – *омрко(х)*, *замрко(х)*, те је стога овде реч о припеву у коме се зазива женска митолошка фигура чији је симбол упаљена бакља/ватра. Оваква симболика везује се за женску архетипску фигуру Хекате, која се може јавити и у свом девичанском виду, као дивља богиња лова, заштитница животиња и младунчади, персонификација Месеца и сестра Аполонова (Артемида, чија је култна животиња јелен). Чини се да припев *љељо* и у овој песми ипак функционише као зазивање словенског женског божанства или демонског бића *Љеље*, која изражава исти архетипски концепт као Хеката, а у конкретној песми односи се на девојку – персонификацију „богиње”, која је заспала чекајући брата/заручника („Сунце/Аполон”). Назив за јелена – *љељен* могао је стога збиља бити изведен из *љељо*, будући да је јелен животиња

⁷ О љељеновом колу в. опширније и Трубарац Матић 2019.

која се у античкој митологији повезује са божанствима попут Артемиде и Дијане, а у словенској митологији са вилама.

За припев *ладо* Раденковић пак сматра да може бити преведен као „мила” или „драга” (Раденковић 1996: 131). Међутим, претпоставке да би облик *ладо* – којим се играчи позивају да се уврсте – могао имати значење „мила, драга”, док би *љељо* био облик императива са значењем „љуљај” или „не стај”, чине нам се мало вероватним, будући да ни сама граматичка форма ни контекст у коме се поменути припеви јављају не подржавају такво тумачење у потпуности.

Стихови двеју краљичких песама у којима се такође помињу јелени, али уз припев *ладо*, недвосмислено показују да је овде реч о дозивању вољене девојке – невесте:

Ој, убава мала момо, ладо, ладо! / Два су вола, два јелена, ладо, ладо, / Рало им је суво злато, ладо, ладо, / Палице су шимширове, ладо, ладо! / Поораше равно поље, ладо, ладо, / Посејаше, завлачише, ладо, ладо! Ој, убава добра девојко! / (Ђорђевић и Златановић 1990: 148)

Оре Ђура равно поље, сас два вола, два јелена. / Длака им је зелен’ шума, рогови су од кремена. / Брана му је шимширова, водач му је невестица. / Ој убава мала момо, ладо, ладо! (Златановић 1994: 166 131)

Изгледа да је у оба случаја (*ладо* и *љељо*) реч о облику вокатива, односно зазивању неког митолошког бића, али то не указује нужно на словенска божанства љубави и брака која су именована као *Лада/о* или *Љеља/о*, како су то неки ранији тумачи сматрали. Наиме, на основу анализе података о обредима који садрже ове припеве (в. у овом зборнику мој рад „Функција обреда са припевима *ладо* и *љељо* и сродних обреда и обичаја из Србије и Македоније”), контекста у којима се они јављају у обредним песмама, као и њихове вероватне етимологије, склонији смо тумачењу по ком припеви *ладо* и *љељо* имају значење зазивања женских митских фигура са светлосном, али и хтонском симболиком. Ове митске фигуре, повезане са обредима плодности, иницијацијским обредима и свадбеним обредима, симболизовале су општу стваралачку и љубавну енергију, те су од њих зависили и обнова природе и настанак новог живота, замишљеног као спој супротстављених елемената – воде и огња, у ритуалима који су носили елементе архетипске „свете свадбе” и митске андрогиније.

Што се тиче припева *ладо*, највероватније је да је он имао значење „невеста”, „младожења”, тј. „драги” и „драга”, те да се првобитно односио на идеју архетипских митских заручника – брата и сестре, односно на љубавно спајање које у себи садржи представу љубави као сјаја и/или лелујавог спајања пламенова у складну целину. На ово тумачење нас упућују и стихови песме коју је под називом *Браји и сестира* (редни број 308) забележио Вук:

Сунце ми се крајем вије, ладо ле, миле! / То не било јарко сунце,
ој ладо, ој! / Већ то био брат и сеја, ладо ле, миле! / Сеја брату
говорила: ој ладо, ој! / „Походи ме, мили брате!” ладо ле, миле! /
Братац сеји одговара: ој ладо, ој! / „Не ћу т’, сејо, походити, ладо
ле, миле! / „Док не родиш мушко чедо”, ој ладо, ој! / Ал’ говори сеја
брату: ладо ле, миле! / „Кад ја родим мушко чедо, ој ладо, ој! / „Чеда
ћу се нањијати, ладо ле, миле! / „Јарка сунца нагријати, ој ладо, ој! /
„За те не ћу ни марити”, ладо ле, миле! (Стефановић Караџић 1841:
210).

На трагове старијег митског слоја указују стихови „Сунце ми се крајем вије...”, из којих се види да је двоје архетипских љубавника – брата и сестру – митска свест замишљала као светлосно јединство у овој песми представљено Сунцем, те да је, по свој прилици, ово „покретно” соларно јединство (јарко сунце које се *вије*, то јест креће и увија) у обредима било представљено пламеновима ватре или упаљене бакље.

У песмама које је забележила Оливера Младеновић успостављена је и недвосмислена веза краљица са вилама: у песми број седам, која носи наслов *Жени која има сина за женидбу или кћер за удају*, краљице певају: „Град градила бела вила, ладо, / Град градила бела вила, ладо”. У овој песми се вилом назива мајка која удаје ћерку или жени сина: „Ту ми вила сина жени (...) / Ту ми вила кћер удаје” (Младеновић 1973: 137).

У песми под редним бројем 2 – *Пућем*, помињу се пак љеља и перуника:

Дево, дево, дико, / Дево, дево, дико, љељо, / Бела перунико, Дево,
дево, дико, / Бела перунико! / На два дела расла, / На трећи цветала,
/ У воду капала (...). (Младеновић 1973: 135)

Осим што се љеља доводи у везу са перуником, чију смо симболику у словенској митологији раније објаснили (в. Башић 2008, 47–81), представа божанског цвета који расте на два дела а на трећем цвета такође се може видети као потврда да се у краљичким песмама, као и у другим обредним песмама са припевима *ладо*

и *љево*, сачувало сећање на култ трообличне женске божанске фигуре. Ова фигура по својим атрибутима и функцијама слична је Хекати, која се јављала као тројединство мајке, ћерке и Богиње.

Будући да обреди у којима се појављују песме са припевима *лаго/лага* имају и елементе андрогинизације, појава облика у мушком и женском роду могла би указивати на неиздиференцираност, односно хермафродитски карактер, што функционише и као представа љубавног сједињења младих заручника, односно „света свадба” брата и сестре, божанских близанаца, која обезбеђује свеопшту плодност и обнову природе. (в. опширније Керењи 1994, 90).

Стога, иако има сличну семантику као и лексема *лаго* (уп. забележена значења „сестра”, „тетка”, „старија сестра”, „старија (удата) жена”, „мајка”, „баба”), припев *љево* би се – с обзиром на значење сродних лексема (*лила*, *лиле* и сл.) и контекст у коме се јавља – више односио на женску, „материнску” митолошку фигуру чија су својства слична Деметри. Заједничко појављивање припева *лаго* и *љево*, те различити узрасти учесница обредних поворки – од девојчица које прелазе у девојаштво до одраслих жена које су још увек у репродуктивном животном добу – указују на то да би ови обреди припадали култу словенског женског митолошког бића чија би својства била најсличнија Хекати, богињи која обједињује различите аспекте женскости, а уједно је и заштитница плодности.

Припеви *лаго* и *љево* као зазивање два аспекта словенске „Хекате”. Имајући у виду бројне елементе који припадају идеји персонификованој Хекатом, те елементе Деметриног култа (неиздиференцираност мајке и ћерке, животодавни и смртоносни аспект, свадбена и хтонска симболика, веза са култом мртвих) и елементе који указују на жртвовање или отмицу девојке/детета, повезаност са месецом и водама, али и женским демонима попут вила и русалки – чини се да нећемо погрешити уколико семантику припева *лаго* и *љево* протумачимо као зазивање два аспекта митолошке фигуре, најприближније Хекати. С једне стране, у питању су аспекти Деметре: она је мајка, заштитница и неговатељица од које зависи плодност природе и обнова живота. Ови аспекти вероватно су изражени припевом *љево*, с обзиром на семантику „старије жене”, „дадиље”, „сестре”, „тетке”, „мајке”, као и на симболику спојених пламенова, односно љубавног/брачног сједињења. С друге стране леже аспекти Персефоне – ћерка/отета девица/невеста/заручница, који су изражени припевом *лаго*.

Реч је, дакле, вероватно о зазивању женских митолошких фигура са пореклом из древнијег култа, које су представљале разнолике видове Велике Богиње Мајке. У овој богињи обједињен је архетип женског и она симболизује све фазе васељенског живота и циклуса природе, уједињује све небеске и хтонске елементе, чуварка је кључева плодности и вратница рађања, смрти и поновног рођења, богиња Месеца која представља сталну обнову, управља годишњим добима и животодавним водама и има дуалну улогу: створитељке, хранитељке и заштитнице, али и прогонитељке и уништитељке, која је у свом мрачном виду повезана са жртвовањем краља (што је повезује са дионијским култовима). Истовремено, она је и девица и вољена невеста.

Краљице/русалке заузимају простор дивље природе, баш као што је то случај и са Хекатом, и стога оне приликом извођења обреда не улазе у кућу, већ остају у дворишту. Обреди Краљица, Русалки и Лазарица, ритуали, веровања и забране у вези са њима, као и текстови обредних песама са припевима *лаго* и *љело* и игре које се изводе (нпр. коло у облику српа, које симболизује Месец), носе све одлике матријархалног стања свести, унутар ког овај архетип доминира (опширније о овоме в. Нојман 2015).

Иако су християнизацијом постали обреди који се изводе за Духове тј. Свету Тројицу, они су у српским и македонским обредима сачували све елементе и значења посвећена архетипу Велике Мајке, понегде сачувавши и непосредан траг архаичног народног поимања овог празника у виду назива *Пресветица*. То се најпре односи на разумевање назива *Свете Тројице* као имена светитељке, тј. женског божанства које се, као што смо претходно видели, каткада поистовећује са Богородицом, у којој су обједињене Мајка и Девица, а чији је симбол ружа⁸.

⁸ У вези са култом Богородице и ружом као њеним симболом занимљиво је поменути и цркву Ружицу, посвећену Богородици и смештену у североисточном подграђу Београдске тврђаве. Ова црква је постојала и у доба Деспота Стефана Лазаревића, али је 1521. године, приликом освајања Београда, порушена. Ипак, на њеном месту касније је изнова подигнута истоимена црква, за коју се верује да се ту налази због извора Св. Петке, који је протицао испод самих темеља грађевине и уједно био веома поштован у народу. Према народом предању, ова богомоља је добила име тако што су три сестре – Ружица, Марица и Цвета – подигле по једну цркву као задужбину и назвале је својим именима. Ова легенда, као ни раније постојање три цркве у склопу Београдске тврђаве никада нису потврђени (опширније в. у Божовић 2010), иако се црква Ружица спомиње у песмама са старијим митолошким слојем – *Женидби Тогора Јакшића* и *Диоби Јакшића*. Међутим, индикативно је то што се црква посвећена Богородици зове

У текстовима наведених обредних песама доминира матријархална симболика. Архетипови колективног несвесног исказани су митолошким мотивима који се јављају у различитим временима и код различитих народа, а архетип Велике Мајке, према Нојмановом мишљењу, један је од најдревнијих. У њему се јављају различити аспекти и манифестације ликова богиња попут Деметре, Коре/Персефоне, Артемиде и Хекате, односно Изиде, Хатор, Нут, Кали и Лилит, али и ликова нижих женских митолошких бића, попут вила или мора. Хришћанство није битно утицало на измену овог архетипа. Архетип Велике мајке увек је исказан мотивима рађања, храњења, заштите, али и мотивима смрти, опасности, завођења и лудила. Архетип показује својства парадоксалности и амбивалентности, али они у митској свести увек чине јединство. Отуда се у анализираним обредним песмама јавља истовремено и култ мртвих и култ плодности и рађања новог живота, баш као што се различити аспекти Хекате – Деметра и Персефона, мајка и кћи, указују као јединствена егзистенцијална форма којој припада женски аспект света – свет дивље природе (опширније в.и Jung i Kerenji 2007). Семантика припева *лаго* и *љево* и обредних песама у којима се они јављају, носи, према нашем тумачењу, управо ту амбивалентност и истовремену повезаност различитих манифестација матријархалног архетипа. Веза са старобалканским култовима пак не значи нужно да су обреди и песме преузети од балканских староседелаца. Они су у истом или сличном виду могли постојати и у словенској паганској култури, а у додиру са староседеоцима могли су добити још неке елементе и наслојити се на њих. Унеколико боља и дужа очуваност обреда насталих на аграрно-матријархалним основама на територији Македоније и Србије, чија нам је анализа послужила за реконструкцију значења припева *лаго* и *љево*, може се разумети и као последица слабијег утицаја хришћанства на паганску религиозност, али и као логична последица дужег чувања обреда и ритуала који носе одлике матријархалне свести у претежно аграрним културама, будући да су за њих обреди плодности и аграрна магија, у којима је посебно важна била женска улога, имали сразмерно већи значај (в. опширније в. Ћупурдија 1982).

Ружица и што је народно предање доводи у везу са култом св. Петке, која је заштитница жена, али и плетења и ткања, и која је по неким тумачењима преузела улогу словенске богиње Мокош. У народном веровању помињу се три сестре – што нас поново враћа могућем култу тролике богиње, која обједињује различите аспекте женског архетипа.

Литература и извори

- Башић 2009: Ивана Башић, „Иконичност онтолошке лексике српског језика у контексту словенске митологије: концепт бића”, *Зборник Мајице српске за славистику* 76, 47–81.
- Башић 2010: Ивана Башић, „Зашто се први мачићи у воду бацају? – иконичност лексема мачка и кот I.” *Гласник Етнографског инстџијуџа САНУ* LVIII/1, 392–408.
- Башић 2010^a: Ивана Башић, „Зашто се први мачићи у воду бацају? – иконичност лексема мачка и кот II” *Гласник Етнографског инстџијуџа САНУ* LVIII/2, 131–147.
- Башић 2012: Ивана Башић, *Слике у речима. Иконичност лексике српског језика у контексту словенске митологије: метафоре живога и смрти*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Божовић 2010: Александар Божовић, „Црква Ружица у источном подграђу Београдске тврђаве”, *Наслеђе* 11, 11–28.
- Ђорђевић и Златановић 1990: Драгутин Ђорђевић и Момчило Златановић, *Народне џесме из лесковачке области. Српски етнографски зборник* 95, Београд: САНУ.
- Зечевић 1974: Слободан Зечевић, „Русалке и тодорци у народном веровању североисточне Србије”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 37, 109–139.
- Златановић 1994: Момчило Златановић, *Народне џесме и басме јужне Србије*, Београд: САНУ.
- Јокић 2012: Јасмина Јокић, *Краљичке џесме: ритуал и џезија*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Керењи 1994: Карољ Керењи, *Кћери сунца*, Чачак: Градац.
- Леже 2003: Луј Леже, *Словенска митологија*, Нова Пазова: Бонарт.
- Мајсторовић 1928: Милић Мајсторовић, „Краљице”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 3, 103–104.
- Младеновић 1973: Оливера Младеновић, Добранске „краљице”, *Гласник етнографског инстџијуџа САНУ* XIX–XX, 121–147.
- Младеновић 1977: Оливера Младеновић, „Краљичке песме”, *Гласник Етнографског инстџијуџа САНУ*, 101–105.
- Петреска 2008: Весна Петреска, „Огнот во свадбениот обреден комплекс во македонската традициска култура”, *Кодови словенских култура* 10, Београд: Сlio, 234–247.
- Петровић 1927: Петар Ж. Петровић, „Лила, олалија и сродни обичаји”, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 2, 4–18.
- Пивнички 2016: Јасмина Пивнички, *Лирске народне џесме у школским џрограмима* (Докторска дисертација), Филолошки факултет Универзитета у Новом Саду, <https://core.ac.uk/download/pdf/162648967.pdf>.

- Плевнеш 1989: Јордан Плевнеш, „Народните игри - русалии и бабари како врвен израз на македонската народна драма и фолклорен театар” у *Бесовскиот Дионис*, Скопје: Наша книга, 103–111. <<http://makedonija.rastko.net/delo/12494>>.
- Раденковић 2013: Љубинко Раденковић, „Словенска народна демонологија на синхроним и дијахроним плану”, *Зборник Мајнице српске за славистику* 83, 9–25.
- Раденковић 1996: Љубинко Раденковић, *Симболика светиња у народној маџији Јужних Словена*, Ниш – Београд: Просвета–Балканолошки институт САНУ.
- Станишић 2006: Вања Станишић, *Увод у индоевропску филологију*, Београд: Чигоја.
- Стефановић Караџић 1815: Вук Стефановић Караџић, *Народна српска иџснарица*, <<http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=652&m=2#page/4/mode/2up>>.
- Стефановић Караџић 1841: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне ијесме, скупио их и на свијет и издао Вук Стефановић Караџић. Књига прва: у којој су различне женске ијесме*, Биоград: Штампарија Краљевине Србије.
- Стефановић Караџић 1867: Вук Стефановић Караџић, *Живот и обичаји народа српског*, <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=644&m=2#page/1/mode/2up>.
- Толстој и Раденковић 2001: Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ред.), *Словенска митологија, енциклопедијски речник*, Београд: Zepher Book World.
- Трубарац Матић 2019: Ђорђина Трубарац Матић, *У јеленовом колу. Мотиви јелена у српској обредној лирици*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ћупурдија 1982: Бранко Ћупурдија, *Аграрна маџија у традиционалној култури Срба*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- ЭССЯ 1974–2003: *Этимологический словарь славянских языков*, Москва: Издательство „Наука“.

- Başlar 2006: Başlar Gaston, *Zemlja i sanjarije o počinku. Oglad o slikama intimnosti*, Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Belaj 2007: Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskoga svjetonazora*, Zagreb: Golden marketing–Техничка knjiga.
- Mayrhofer 1986–1996: Manfred Mayrhofer, 1986–1996. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg: Carl Winter.

Skok 1971–1974: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV), Zagreb: JAZU.

Zečević 1964: Slobodan Zečević, „Ljeljenovo kolo”, *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 9–10, 702–710.

Zečević 1973: Slobodan Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru, Zenica: Radovi muzeja grada Zenice* 4.

Ivana Bašić

SEMANTICS OF THE CHANTS LADO AND LJELJO IN RITUAL SONGS IN SERBIA AND MACEDONIA

S u m m a r y

In this paper, we attempt to reconstruct the original semantics of the chants *lado* and *ljeljo* on the basis of a wider ritual context and their use in Serbian and Macedonian ritual songs, as well as on the basis of vocabulary and etymological data. The appearance of the chants *lado* and *ljeljo* in ritual songs and common elements of the analyzed rites of the Queens, Rusalki and Lazarica, and related rituals and customs, indicate that they originated within the matriarchal cult most similar to the cult of Hecate, which unites different aspects of femininity and whose function is to revive nature and to ensure fertility. Point of issue is, therefore, about the semantics of invoking female mythological figures, originating from an ancient cult, which represented various types of the Great Goddess Mother, and which were called *Lada* and *Ljelja*. The analysis shows that the chant *ljeljo*, given the meaning of related lexemes and the context in which it occurs (“sister”, “aunt”, “older sister”, “older, married woman”, “mother”, “grandmother”) had the function of invoking a female mythological figure whose properties are similar to Demeter. The chant *lado*, on the other hand, given the recorded meanings and etymology, most likely had the meaning “bride”, “bride”/“groom”, and contained the idea of archetypal mythical fiancés, i.e. love union that contains notions of love as fire and splendor and “Holy marriage”.

Keywords: *lado*, *ljeljo*, Serbian and Macedonian ritual songs, Slavic mythology

ЖЕНСКИОТ БОЖЕСТВЕН ПРИНЦИП КАКО МОТИВ ЗА ИМЕНУВАЊЕ НЕКОИ ЖИВОТИНСКИ ВИДОВИ НА СЛОВЕНСКИОТ ЈУГ

ДАВОР ЈАНКУЛОСКИ¹

Женски божански принцип зазема важно место у словенској традиционалној култури. Иако се негови почеци могу везати за најстарија историјска раздобља, негова симболика преживела је све касније фазе развоја словенске митологије и религије. Симболика женског божанског принципа била је саставни део народних веровања о пореклу животиња и биљака, као и света у целини. Уз то, она је послужила као мотивациона база за именување појединих врста живих бића у словенским језицима и дијалектима. У овом раду се анализирају имена појединих врста живих бића присутна у јужнословенским дијалектима, чија мотивација је везана за женски принцип из народних веровања. Анализа је заснована на дијалекатском материјалу прикупљеном за *Општински словенски лингвистички аџлас* (ОЈА). Меѓу животињама које су нарочито повезане са симболиком женских божанстава из словенских народних веровања налазе се ласица, кукавица и бубамара. Док је кукавица, у суштини, име добила на основу звука који производи, у случајевима ласице и бубамаре пронађен је већи број лексема чије извођење је мотивисано женским божанским принципом.

Кључне речи: женски божански принцип, словенска митологија, народна култура, јужнословенски дијалекти

Митолошко-симболичното претставување на појавите и процесите кои се случувале во природата и во општествената стварност претставувало нераскинлив дел од интерпретацијата на светот од страна на човекот во најстарите времиња. Одразувањето на овој факт во сферата на народната свест станал еден од мотивите за формирање широк спектар на фантастични претстави и приказни, коишто со текот на времето подлегнувале на различни модификации, промени и проценувања, зависно од променливоста на општествено-цивилизационските и културните услови. Вакви ин-

¹ Истражувачки центар за ареална лингвистика „Божидар Видоески“, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје; jankuloski@manu.edu.mk

терпретации се вградени во традиционалниот архетип во културите и верувањата на индоевропските народи, следствено во словенските и во јужнословенските народни култури. Во преданијата среќаваме „најразновидни народни сфаќања, претстави и погледи од многуте етапи на културниот развој на човекот за појавите на природата: за потеклото на светот воопшто, за земјата и небото, за небеските сетила; за потеклото на човекот, на живите суштества (инсекти, животни, птици), на растенијата и слично...“ (Пенушлиски 1981: 493). Имајќи ја предвид потребата на човекот да го именува светот кој го опкружувал, а во однос на тоа имајќи ги предвид сите зачувани во фолклорот, народните верувања послужиле и како мотив при именувањето на одредени видови живи суштества, растенија и сл. Најголемиот број од преданијата во денешно време се засведочени во фолклорот во реликтна форма, но називите кои биле мотивирани од нив во јазикот и дијалектите се присутни до денес. Оваа појава е особено интересна поради фактот дека лексиката од областа на животинскиот и растителниот свет претставува дел од основниот лексички фонд на јазикот, додека најчестите мотиви за именување на животинските и растителните видови произлегле од нивните физички карактеристики или активности.

Потпирајќи се врз дијалектните материјали на *Ойшћословенскиој линџвистички ајлас* (ОЈА), во овој текст ќе бидат обработени називите на некои видови животни регистрирани на јужнословенската територија чиишто мотиви произлегуваат од т.н. „женски божествен принцип“ во народните верувања. Овој принцип е карактеристичен за претхристијанскиот, пагански период, но неговите траги останале видливи и по христијанизацијата, со оглед на тоа што култот на словенските пагански божици бил апсорбиран од христијанските светителки.²

Меѓу култните животни поврзани со женската симболика во народните верувања е ласицата, ‘ситно месојадно животно со издолжено тело и кафеаво и бело крзно’ – *Mustela nivalis* (Мурговски 2005: 363), за која според народните преданија се смета дека „некогаш била невеста“ (Вражиновски 2000: 293; Гура 1997: 218).

² Според Чаусидис (1994: 251), односот на паганската митска мајка и ќерка, во христијанството највпечатливо го одразила Света Марија (Богородица) и нејзината мајка Св. Ана, поради што ним им биле пренесени старите пагански претстави.

Во словенската „митска свест“ наоѓаме поистоветување на релацијата: невеста, девојка, девица во човековиот свет – жито во растителниот свет – ласица (куна или сл.) во животинскиот свет (Башић 2016: 277). Впрочем, називи чијшто референт е *Mustela nivalis* се изведуваат и од основата на формата *невесѝа*. Од друга страна, пак, како стандардно име за невеста во словенскиот свет се среќава Мара (ibid., 270) – народна варијација на името Марија, кое во христијанството го носи св. Богородица – Дева Марија. Според сведоштвата на Цепенков, пандан на Богородица е Марена, св. Марена, наречена од народот (Вражиновски 2000: 269), божица од словенската митологија, која меѓу другото, се поврзува со предвестување на пролетта (евидентизирана и како „мајка на житото“, в. Чаусидис 1994: 242), односно со митско раѓање во ноќта пред Велигден (Башић 2016: 270). Со празникот на Христовото воскреснување се поврзува и создавањето на бубите (впрочем со доаѓањето на пролетта се „раѓа“ природата и настапува сезоната на инсектите), односно според народното предание „бубата е создадена од плунката на св. Богородица“ при тажењето на Христос кога го симнале од крстот (Вражиновски 1998: 135). Овој мотив бил особено продуктивен при создавањето на дијалектните називи за бубамара, ‘мал топчест инсект со црвенкасти капачиња на крилцата со црни точки’ – *Coccinella* (Мургоски 2005: 61), поретко се забележува во именувањето на други видови, на пр. кај светулката ‘инсект што испушта непрекината светлина’ – *Lampyris* (ibid., 724). Како „најмитологизирана“ меѓу птиците во словенскиот фолклор се јавува кукавицата (СМ–ЕР, 315), ‘европска преселна појна птица со долга опашка што јајцата ги положува во гнезда на мали птици и не ги одгледува’ – *Cuculus canorus* (Мургоски 2005: 354), која исклучиво се поврзува со женската симболика. Кукавицата не била подложна на бројни именувања поттикнати од народните верувања, туку го добила своето име, раширено на целиот словенски јазичен ареал (според ОЛА I, 151), по ономатопејски пат поради својот глас. Звукот што таа го испушта бил мотив и за оформување мал број називи на словенскиот југ деривирани од глаголот **pěvati* ‘пее’.

Со оглед на тоа што народните верувања во голема мера влијаеле на добивањето низа дијалектни називи чијшто референти се ‘ласицата’ и ‘бубамарата’, во продолжение фокусот ќе го задржиме на анализа на овие називи на јужнословенскиот дијалектен ареал. Според *Прашалникоѝ за собирање дијалектѝен материјал на ОЛА* (Вопросник ОЛА), називите за ‘ласица’ се опфатени со

лексичкото прашање *LSI 25 'ласка' (Mustela nivalis)*, а на ареалот на словенските дијалекти се претставени во картата бр. 9 во *Лексичкиот џом I* од областа на животинскиот свет (ОЛА I, 42–43). Називите за 'бубамара', пак, опфатени со прашањето *L 112 'божња коровка' (Coccinella)*, се претставени во истиот *Лексички џом* на картата бр. 44 (ОЛА I, 112–113).

Називот *ласица* е прасловенски и сесловенски, застапен во различни (префиксирани и суфиксирани) варијанти речиси на целата словенска јазична територија, сп. рус. *ласка*, блр. *ласка*, укр. *ласиця*, пол. *łasica*, слч. *lasica*, чеш. *lasička*, слн. *podlasica*, хрв. *lasica*, срп. *ласица*, мак. *ласица*. Во материјалите на ОЛА, оваа форма не се бележи единствено на бугарската дијалектна територија. *Етимолошкиот речник на словенскиот јазик* (ЭССЯ XIV, 35, 37–38) називот го доведува во врска со прасловенскиот глагол **laskati* кој може да се сведе на значењето 'додворува, љуби', односно формата **laska* 'љубов, нежност'. Ова значење, според Башиќ (Башиќ 2016: 259), посредно упатува на значењето 'жена', од каде што, пак, може да се претпостави дека називот *ласица* покажува мотивациска врска со љубовта и со млада жена, невеста. Од друга страна, Скок (Skok II, 271), ја приведува литванската придавка *lōss* '(за коњ) жолт, сивожолт, бледожолт' како можна балтичка паралела на овој словенски назив. Доколку ја земеме предвид оваа претпоставка, тогаш мотивот за именување на *Mustela nivalis* со овој назив не би упатувал на споменатите народни верувања, туку би произлегувал од некои физички карактеристики на овој вид – бојата на крзното. На македонската дијалектна територија е регистриран обликот власица – најверојатно преосмислен според *влас* 'коса', од прасл. **volsъ* (Derksen 2008: 526) поради козината на ласицата (сп. Лаброска 2017: 252; БЕР III, 316).

Називите за 'ласица' од типот на *невесџулка*, *невесџица*³ и сл. упатуваат на мотивот од споменатото народно предание, а според материјалите на ОЛА, карактеристични се единствено за словенскиот југ и доминираат на словенската јужна периферија. Овие називи се најфреквентни на македонската и на бугарската дијалектна територија. Се среќаваат и на српската дијалектна тери-

³ Според материјалот на *Македонскиот дијалектен атлас*, називи од типот на *невесџулка* среќаваме и во значењата *верверица*, *џор* и сл. Се работи за пренесување на името од еден вид на друг, поради одредени слични физички карактеристики.

торија – особено на српскиот (југо)исток, но и на територијата на Црна Гора. Основата *невесѝ-*, содржана во овие форми, е словенска, примарно се однесува на *невесѝа*, од прасл. **nevěsta* (ЭССЯ XXV, 70), чијашто најверодостојна етимологија се смета **ne-* + **vĕděti* (од индоевропското **uoid-* ‘знае’; Derksen 2008: 351), т. е. **vĕstь* ‘познат’, со значење ‘незнајна, непозната’, сп. струс. *невѣсть* ‘незнаење’ (Brückner 1985: 362). Називите изведени од оваа основа, генерално, се образувани со деминутивни суфикси *-улка*, *-ица* и сл. Според Јашар-Настева (2001: 128), невестулка претставува калка од турскиот јазик, сп. *gelin* ‘невеста’ + дем. суф. *-cik* : *невесѝа* + дем. суф. *-улка*, т. е. тур. *gelincik* – мак. *невесѝулка*. Но, ова мислење не можеме да го прифатиме, со оглед на тоа што блиска семантичка врска и сличен мотив среќаваме и кај називите за ова животно во низа индоевропски јазици – грч. *νυφίτσα* од *νύμφη* ‘невеста’, итал. *donnola* од *donna* ‘госпоѓа’,⁴ понатаму герм. *Marder*, еуфемизам од индоевропското **marti* ‘млада жена’ (Башић 2016: 259), додека во балтичките јазици среќаваме – литв. *marti* ‘снаа’, стпрус. *martin* ‘невеста’.⁵

Уште еден дијалектен назив за ‘ласица’ којшто се поврзува со митолошкиот мотив е *булка*, со оглед на тоа што оваа форма архаично означува ‘невеста’ (сп. Мургоски 2005: 62; БЕР I, 89).⁶ Се бележи единствено на бугарската дијалектна територија (според ОЛА), во неколку фонетски варијации, почесто со деминутивниот суфикс *-ица*, *булчица*, но и во неколку различни зборовни состави (в. Болгарские материалы ОЛА, 39). Мотивот ‘невеста’ послужил и за именување на некои видови растенија и габи во дел од јужнословенските јазици и дијалекти, имајќи предвид дека на формата *булка* ѝ се припишуваат и значењата ‘полско растение со млечен сок и црвени цветови’ – *Paraver rhoeas*, ‘габа јајчарка’ – *Amanita caesarea* итн.

⁴ Називите *gelunžuk* (од тур. *gelincik*) и *nefica* (од грч. *νυφίτσα*), според материјалот на ОЛА, ги регистрираме на бугарската дијалектна територија, додека називот *ndonol*^o (од итал. *donnola*) – во хрватските говори. Формите ги пренесуваме според фонетската транскрипција на ОЛА (1988). Уште една заемка со потекло од турскиот е *каданка* (од *kadn* ‘жена’) забележана во дојранскиот (според Пеев 1979: 125). Оваа лексема претставува балкански турцизам, а нејзиното основно значење е ‘госпоѓа, угледна жена’ (Škaljić 1966: 379).

⁵ Многу преданија за појавите во природата се општи за културниот свет, во нив среќаваме заеднички, интернационални мотиви (Пенушлиски 1981: 493).

⁶ Сп. и Чаусидис (1994: 176).

Како назив за *Mustela nivalis*, за којшто претполагаме мотиви поттикнати од народните верувања, го бележиме и *рајина* (и фонетските варијации *рајиница*, *рајинка*), застапен на српската дијалектна територија, според ОЛА. Називот претставува суфиксно именско образување од *рај* ‘место на небото што се смета за живеалиште на Господ и ангелите каде добрите одат по смртта’ (за повеќе в. Мурговски 2005: 677; Skok III, 100), упатувајќи на ‘нешто што се поврзува со рајот’.

На македонската дијалектна територија (според материјалите на ОЛА) како референт за ‘ласица’ се регистрира и *бла̄гамедена*, составен од две придавски форми, супстантивизирани во сложените назив. Првата компонентата, *бла̄-*, потекнува од прасловенската придавка **bōlgъ*, чие примарно значење било ‘добар’ (ЭССЯ II, 174; Derksen 2008: 51), додека втората компонента претставува придавска изведенка од *мед* (од прасл. **mēdъ*, в. Derksen 2008: 306), што покрај примарното значење ‘што се однесува на мед’, може да означува и нешто ‘мило, драго’. Мотивот за именувањето на ласицата со овој назив можеби е поврзан со народните верувања, но не ја исклучуваме и можноста дека бојата на крзното претставувала мотив за неговата појава.

Како грчка заемка на јужнословенскиот ареал ја среќаваме формата *калиманка*, застапена на бугарската и на македонската дијалектна територија во значењето ‘ласица’, но во некои јужнословенски говори може да значи и ‘бубамара’. Потекнува од грч. *καλημάνα*, составено од *καλή*, ж. р. од *καλός* ‘убав, добар’ и *μάνα* ‘мајка’, што повторно упатува на женскиот божествен принцип, односно алутира на Божјата Мајка. Но, со оглед на тоа што *καλημάνα* на грчки означува ‘кума’, овој назив се доведува во корелација со низа женски обредни ликови (СМ–ЕР, 57). Во современиот грчки јазик, *καλημάνα* претставува и вид птица ‘калуѓерка’ – *Vanellus vanellus*.

Називите чијшто составен дел е личното име *Марија* се многу чести на словенскиот југ во именувањето на инсектот *Coccinella*. Впрочем, материјалите на ОЛА ги регистрираат *марија* и *марушка* во тоа значење на македонскиот дијалектен ареал.⁷ Формата

⁷ И германскиот назив за ‘бубамара’, *Marienkäfer*, го содржи името *Марија* (лат. *Maria*, грч. *Μαρία*), а како заемка го среќаваме на словенската дијалектна територија.

мара ја содржи и литературниот назив, *бубамара/bubamara*, кој го среќаваме во српскиот, хрватскиот и македонскиот јазик, застапен во неколку фонетски варијанти на дијалектните територии на овие јужнословенски јазици. Првиот елемент од називот е лексемата *буба*, која во македонскиот јазик означува ‘инсект’, доаѓа од прасл. **boba* – како и буг. *буба*, срп. *буба*, хрв. *buba* со истото значење – ‘инсект’, додека ја среќаваме и во источнословенските јазици, укр. *буба*, блр. *буба*, со значењето ‘зрно’ итн. (ЭССЯ II, 229–230; Skok I, 223). Слична форма со значење ‘свилена буба’ се среќава и во алб. *bubë*. Според БЕР (I, 85), потеклото на прасл. **boba* се лоцира во индоевропското **b(h)oub(h)*- со првенствено значење ‘нешто надуено, набабрено’, сп. срп. *бубулица* ‘мозолка’, чеш. *boubel* ‘меур’, литв. *buburai* ‘осип на кожата’, латв. *bubulis* ‘јазол’, грч. *βουβών* ‘жлезда’, швед. *bobba* ‘оток’ итн.

Уште еден назив за ‘бубамара’, составен од два елемента од коишто вториот произлегува од името *Марија*, е *лејџмара*, застапен во повеќе фонетски и морфолошки варијации (*лејџмара*, *лејџни мара*, *јолејџмара* итн.) на словенскиот југ.⁸ Според ОЛА, ваквите форми најчесто се јавуваат на македонската дијалектна територија, а се застапени и на српскиот и на бугарскиот ареал. Додека вториот елемент на сложениот назив упатува на мотивот од народните верувања, во првиот елемент е содржана основата *лејџ-* со значење ‘движење во воздухот (со помош на крила)’, од каде што се открива и мотивот кој произлегува од ‘способноста на овој вид за соодветната активност’. За примарен дериват на оваа основа го сметаме глаголот *лета*, кој го континуира прасл. **letēti*, како и рус. *летѣть*, пол. *lecieć*, срп. *лејџејџи*, буг. *летя* итн. (в. ЭССЯ XIV, 145–148). Се претполага дека овие форми водат потекло од балтословенскиот корен **lekt-* (сп. Derksen 2008: 271; Snoj 2016: 379), имајќи предвид дека слични лексеми по значење и форма се регистрираат во балтичките јазици – литв. *lėkti* ‘лета’ и латв. *lēkt* ‘скока, лета’.

Според материјалите на ОЛА, на српската дијалектна територија е забележан и називот *шарамара*, како назив за *Coccinella* кој го содржи личното име *Мара*. Основата *шар-* од сложениот назив се поврзува со придавката *шарен* што примарно означува

⁸ Веројатно е дека варијанта на името *Марија* е вградена и во дијалектниот назив *лукумарка* кој го означува инсектот ‘светулка’, а го среќаваме само на македонскиот дијалектен ареал. Елементот *луку* во овој назив води потекло од прасл. **lučь* ‘светлина’ (Skok II, 323–324), мотивиран од видливата активност на биолуминисценција на овој вид за време на самрак.

‘што има шарки на себе или различни бои’, лексемите *шара*, *шарка* ‘нешто што содржи повеќе бои’ (Skok III, 382), а мотивацијата е јасна, со оглед на тоа што бубамарата има специфична црвена боја со црни дамки. На македонскиот ареал, според ОЛА, во значењето ‘бубамара’ се јавува и формата *кукумара*, во чиј состав влегува ономатопејската основа *кук(y)*- (в. ЭССЯ XIII, 90), примарно содржана во сесловенскиот назив за птицата *Cuculus canorus* – *кукавица*. Ваквото поистоветување лежи во женската симболика, а според Гура (1997: 498) бубамарата и кукавицата ги зближуваат некои словенски обредни практики и митски улоги.

На поширокиот словенски ареал се забележува и еден тип сложени називи за ‘бубамара’ коишто во својот состав ја вклучуваат компонентата изведена од прасл. **bogъ* и име на одредено (почесто домашно) животно или инсект (Топоров 1978: 135). Називи за ‘бубамара’ од овој тип се јавуваат како литературни во повеќе словенски јазици, и тоа во руски – *божья коровка*, во белоруски – *божяя кароўка*, во словачки – *pánbožkova kravička*, а во хрватскиот покрај стандардното *bubamara*, го среќаваме и *božja ovčica*. Според материјалите на ОЛА, ваквите називи се застапени особено во источнословенскиот дијалектен ареал, поретко се регистрираат на западнословенскиот. На словенскиот југ се бележат на бугарската, на хрватската, на словенечката и најретко на македонската дијалектна територија. Дериватот од **bog-* во најголем број случаи претставува придавска форма, како во споменатите литературни називи, но се среќава и како *nomina feminativa* од *bož*, во називите *кравица божица*, *мушица божиња* и сл. Покрај називите од овој тип, на бугарската дијалектна територија од истата основа се регистрираат и: *бужичка*, деминутивно образување од *божица*, и *бужа мајка* (= *божја мајка*), што алудираат на култот на св. Богородица. За прасловенското **bogъ* се претпоставува дека е заемка од иранскиот, чие индоевропско потекло лежи во основата **bhag-* (Mallory/Adams 1997: 161), додека развојот на неговото значење се претполага од првенствено ‘благосостојба, богатство’ до ‘Господ/Бог’ (сп. и ЭССЯ II, 161; Skok I, 179).

На македонскиот дијалектен ареал во Р Грција среќаваме уште два назива за ‘бубамара’, *велиден* и *ѵаскалица*, чии мотиви произлегуваат од народните верувања и се поврзуваат со споменатото предание за оплакувањето на Христос од страна на Богородица, но и со „митското“ раѓање на Велигден. Називот *велиден*, всушност,

претставува дијалектна варијација на *велиџден*,⁹ од прасл. **velikъ* + **dьль* (в. Derksen 2008: 514, 134). Во *Речничкоѝ на македонскиоѝ јазик* (Мургоски 2005: 71) е запишана и лексемата *велиџденче* со значењето ‘бубамара’. Оваа лексема во македонскиот јазик може да значи и некои видови пролетни цвеќиња што цветаат околу Велигден. Називот *ѝаскалица*, пак, е изведен од грчкиот назив за *Велиџден – Па̑сха*, којшто претставува заемка од арамејскиот уште во античкиот грчки (Chantraine 1968: 861), а го означува и ‘главниот еврејски религиозен празник’.

Формите од типот на *невесѝулка*, *невесѝица* и сл., коишто на пошироката јужнословенска територија преовладуваат како називи за ‘ласица’, на одредени ареали на македонската дијалектна територија (според ОЛА) се јавуваат и како називи чиј референт е ‘бубамара’. Мотивот на овие називи е митолошки, ја доведува бубамарата во корелација со митската невеста од митолошкото сиже на „Сончевата свадба“, но и со некои реални обреди на летниот солстициј (Гура 1997: 496; СМ–ЕР, 56). Уште еден назив во македонските говори, кој го поврзува овој инсект со обредната практика на словенскиот југ, е *лазарка*, форма која примарно означува ‘девојка што пее и танцува на Лазарова сабота’. Лазарова сабота е празник поврзан со пролетниот циклус и секогаш се празнува осум дена пред Велигден.

Погоре го споменавме називот *калиманка*, како грчка заемка која може да означува ‘бубамара’. Материјалите на ОЛА овој назив го бележат на македонската и на бугарската дијалектна територија. Од друга страна, пак, грчката придавка *καλή*, застапена во *калиманка*, во македонските дијалекти е вклучена во уште еден сложен назив за инсектот *Coccinella* – *кала бубала*, во чиј состав влегува и варијанта на лексемата *буба*.

Изворите покажуваат дека женското божествено начело зафаќа важно место во традиционалната култура на Словените. Симболиката на женскиот принцип, чие потекло се лоцира во најархаичните историски епохи, ги преживеала наслојувањата на сите наредни етапи од развојот на словенската митологија и религија. Оваа симболика се вградила и во народните интерпретации за настанокот на животните, растенијата, како и на светот,

⁹ Консонантот *џ* се испушта во групата -*џо*- во некои костурски говори (Видоески 2000: 298).

воопшто. Притоа послужила и како мотив во именувањето на одредени видови живи суштества. Како најкарактеристичен животински вид за којшто биле произведени низа називи, мотивирани од народните верувања, кои пак произлегуваат од женската симболика, на јужнословенската дијалектна територија се регистрира ласицата, додека од инсектите се бележи бубамарата. Меѓу ваквите називи среќаваме и идентични форми што ги означуваат и двата вида, а поистоветувањето се лоцира во сличностите на нивните митски улоги. Од другата страна, особено поврзана со женската симболика во словенската народна традиција ја среќаваме птицата кукавица, која не била подложна на именувања мотивирани од народните верувања, но основата од којашто е изведен нејзиниот назив учествувала во образувањето на една од сложените форми чијшто референт е бубамарата. Во позадина на ваквиот процес, повторно се кријат сличностите содржани во соодветните народни интерпретации.

На крајот, неопходно е да напоменеме дека толкувањето во овој текст е засновано врз специфичен материјал, собираен за потребите на ОЛА со соодветна мрежа на истражувачки локации. Поподробна слика за дистрибуцијата на поединечните називи во дијалектите на одделните словенски јазици би требало да дадат обработките на овие појави во националните дијалектолошки атласи.

Литература

- Башић 2016: Ивана Башић, *Слике у речима*. Београд: Етнографски институт – САНУ.
- БЕР I: *Български етимологичен речник*, I, 1962, ред. В. И. Георгиев. Софија: БАН.
- БЕР II: *Български етимологичен речник*, II, 1979, ред. В. И. Георгиев. Софија: БАН.
- БЕР III: *Български етимологичен речник*, III, 1986, ред. В. И. Георгиев. Софија: БАН.
- Болгарские материјали ОЛА: *Общеславјанскиј лингвистическиј атлас. Болгарские материјали*, 2013. Москва/Санкт-Петербург: Нестор Историја.
- Видоески 2000: Божидар Видоески, *Фонолошки бази на говорите на македонскиот јазик*. Скопје: МАНУ.
- Вопросник ОЛА: *Вопросник Общеславјанскогo лингвистическогo атласа*, 1965, ред. Р. И. Аванесов и др. Москва: Наука.
- Вражиновски 1998: Танас Вражиновски, *Народна митологија на Македонијте*. Прилеп/Скопје: Институт за старословенска култура/„Матица Македонска“.
- Вражиновски 2000: Танас Вражиновски, *Речник на народната митологија на Македонијте*. Прилеп/Скопје: Институт за старословенска култура/„Матица Македонска“.
- Гура 1997: Александр В. Гура, *Символика животних в славјанској народној традицији*. Москва: Индрик.
- Јашар-Настева 2001: Оливера Јашар-Настева, *Турските лексички елементи во македонскиот јазик*. Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Лаброска 2017: Веселинка Лаброска, „Називите за лисица и ласица на македонската дијалектна територија“, *Македонистиката меѓу традицијата и современите предизвици*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“, 249-258.
- Мургоски 2005: Зозе Мургоски, *Речник на македонскиот јазик*. Скопје: Просветно дело.
- ОЛА I: *Общеславјанскиј лингвистическиј атлас. Сериа лексико-словообразователна. Выпуск I. Животный мир*, 1988, ред. Р. И. Аванесов. Москва: Наука.
- Пеев 1979: Коста Пеев, *Дојранскиот говор*, Скопје: ИМЈ „Крсте Мисирков“.
- Пенушлиски 1981: Кирил Пенушлиски, *Македонскиот фолклор*. Скопје: Мисла.
- СМ–ЕР: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, 2001, ред. С. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World.

- Топоров 1978: Владимир Н. Топоров, „Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа“, *Конференция. Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом, 11–15 декабря 1978 г., Предварительные материалы*, Москва: Наука, 135–140.
- Чаусидис 1994: Никос Чаусидис, *Миџскиџе слики на јужниџе словени*. Скопје: Мисла.
- ЭССЯ II: *Этимологический словарь славянских языков*, т. 2, 1975, ред. О. Н. Трубачёв. Москва: Наука.
- ЭССЯ XIV: *Этимологический словарь славянских языков*, т. 14, 1987, ред. О. Н. Трубачёв. Москва: Наука.
- ЭССЯ XXV: *Этимологический словарь славянских языков*, т. 25, 1999, ред. О. Н. Трубачёв. Москва: Наука.

* * *

- Brückner 1985: Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Chantraine 1968: Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Derksen 2008: Rick Derksen, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden – Boston: Brill.
- Mallory/Adams 1997: James P. Mallory, Douglas Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London – Chicago: Fitzroy Dearborn.
- Skok I: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga I, 1971. Zagreb: JAZU.
- Skok II: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga II 1972. Zagreb: JAZU.
- Skok III: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga III, 1973. Zagreb: JAZU.
- Snoj 2016: Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Škaljić 1966: Abdulah Škaljić. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Davor Jankuloski

THE FEMALE DIVINE PRINCIPLE AS A MOTIVE FOR NAMING SOME
ANIMAL SPECIES IN THE SOUTH SLAVIC

S u m m a r y

The female divine principle takes an important place in Slavic traditional culture. Although its beginnings are located in the most archaic historical periods, its symbolism has survived all subsequent stages of the development of Slavic mythology and religion. The symbolism of the female divine principle was incorporated into the folk beliefs about the origin of animals, plants, and the world in general. In addition, it served as a motive for naming certain species of living things in the Slavic languages and dialects. This text analyse the names of some species of animals found in the South Slavic dialects whose motives are related to the female principle of folk beliefs. The analysis is based on the dialect material of the Slavic Linguistic Atlas (OLA). Among the animals that are particularly associated with female symbolism in Slavic folk beliefs there are the weasel, the cuckoo and the ladybug. While the cuckoo, in general, has been named after the sound it produce, we found variety of names meaning 'weasel' and 'ladybug' that were motivated by the female divine principle.

Keywords: female divine principle, Slavic mythology, folk culture, South Slavic dialects

ИСТОРИСКА И ФИКТИВНА ОСНОВА НА ИЗВЕДЕНИТЕ „ЕТНОНИМИ И АНТРОПОНИМИ“ ВО НАРОДНАТА ПОЕЗИЈА НА СРБИЈА И МАКЕДОНИЈА

(Аспекти на поетички и стилистички константи во ликовите:
Арапин, Крали Марко, Болен Дојчин, Браќа Јакшиќи)

ЛИДИЈА СТОЈАНОВИЌ¹

Основна замисао овог рада јесте испитување маркантнијих етнонима и антропонима које је могуће издвојити из циклуса песама посвећених Црном Арапину. Један од значајнијих двобоја у српским и македонским јуначким песама воде Краљевиќ Марко / Крали Марко и Црни Арапин, уз једну значајну напомену: Арапин је слојевит синтетички лик, са дугим епским трајањем; Арапин као типски јунак живи дуже од Марка, узму ли се у обзир и новије песме са чисто историјским призвуком. Такође, у раду се испитују етноними Арабљанин /Арап /Арапин, антропоними Марко, Дојчин, браќа Јакшиќи, као и поједини нивови супститути, настали у складу са природом епских песама. Наводе се и нивови синоними, тј. еквиваленти који се јављају на ширем простору Балкана и Медитерана. Помоѓу етнонима и антропонима открива се деликатност нивове митолошке, историјске или синкретичке егзистенцијалне димензије и јуначке иницијације.

Кључне речи: Црни Арапин, Краљевиќ Марко, Болани Дојчин, браќа Јакшиќи

Како инспирација за истражување на заеднички јазични елементи во македонско-српската народна култура ми послужија најмаркантните ликови од јуначките песни кои стапуваат во дуел против Црна Арапина. Во оваа смисла, се обидувам нивниот карактер и херојска иницијација (херојски чин, настап и последици) да го дефинирам со помош на изведените етноними и антропомими. Во смисла на подобро дефинирање на блиските српско-македонски варијанти или еквиваленти на песни, тие се често пати ставени во рамките на јужнословенскиот, балкански или медитерански контекст.

¹ Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопје; lidijast@ukim.edu.mk

1. Кон етнонимот Арап

Во уводот би сакала да укажам на една значајна дистинкција помеѓу изразите Арабјанин и Арап/Арапин кој се јавува во народната книжевност. Етнонимот Арабјанин се користи во значење на постар и расно почист народ, додека Арап/Арапин означува припадник на народ кој по Објавата (637 год.) е прилично крвно изменет и помешан со освоените и поисламизирани народи.

Зборот Арабјанин, односно Араб/Ариб за прв пат се јавува во еден асирски натпис од 853 год. п.н.е. во облик (X)абиру (семитско племе, претци на еврејскиот народ), а еден од подоцнежните натписи веќе има и илустрации на кои се гледаат Арабјани со деви. Арабјаните се таму претставени како номади кои живеат на северот на Арабискиот полуостров. Кај лингвистите постои поделеност, така што некои откриваат во овој асирски збор значење на „западњаци“, додека пак други го разбираат како семитски со значење „преминување“, т.е. „оној кој преминува“ (од едно место на друго), со други зборови номад. Трети пак, во овој семитски корен „абр“ од каде што се изведува и името за еврејскиот народ, препознаваат и значење „да се биде сув, неплоден“ (Божовиќ 2007: 12).

Иако Арабјаните претставуваат стар народ, тие не се споменуваат во библиската таблица на народите, и покрај тоа што нивниот прататко е Исмаил (Јешамаел), синот на Аврам.

Топонимот Арабија се појавува уште во персиските документи пишани со клинесто писмо. Вистина, во коренот „абр“, а семитските јазици се типично консонантски, се препознава и значењето „хебрејски“, кое пак предизвикуваше и непријатни националистички конфронтации помеѓу некои истражувачи на семитското минато. Затоа, попрво може да се претпостави дека во случајот со називот Арабјанин, дошло до пермутација во споменатиот корен (значи коренот е *абр*), каде што гласовите „р“ и „б“ го заменија местото, додека не се добил коренот „арб“ од кој е изведен Арабјанин (Арабјанец). Кога станува збор за топонимот Арабија, од класичните писатели прв го споменува Есхил во Прометеј. Тој зборува за Арабија како далечна земја од која доаѓаат војници (ратници) наоружани со остри копја (Божовиќ 2007: 13). Херодот, а по него и голем број грчки и латински писатели го користат називот Арабија и Арабјанин за целиот полуостров и за сите негови жители, па дури и за источната пустина во Египет, помеѓу Египет и Црвено море. Дури подоцна, во грчката литература се одомаќинува за Арабјаните изразот Сарацени, што е веројатно израз за едно

пустинско племе во подрачјето Синаја (Божовиќ 2007: 13), израз кој многу ретко се користи во македонската народна книжевност.

Арабјаните покажуваа огромна склоност кон запознавање на другите култури, беа подложни на брза акултурација во некои области од живеењето, што може да се види и преку водечките градови-држави Петра и Палмира, кои секогаш низ својата историја покажуваа склоност – културниот проект успешно да го синкретизираат.

Како заклучок може да се наведе ставот од Филип Хити (Историја Арапа), кој вели дека арапско-исламската цивилизација во својата срж беше „хеленизирана, арамејска и иранска“ и дека се развивала под закрила на два, односно три хилафета (халифати), два умејадски (656–750 г)² и еден абасидски³ (750–1258 год. кога Багдад е освоен од Монголите). За Мухамедовото време може да се каже дека означува промена на (полу)културниот образец и

² Со Умејадскиот хилафет (халифат) започнува не само во географска смисла, оддалечувањето од остварувањето на „божјата“ држава, затоа што оваа династија престолнината од светите градови Мека и Медија ја преместува во Дамаск. Со тоа го започнува и напуштањето на бедуинскиот концепт и смисла на животот. Секако дека преместувањето на престолнината во Дамаск има пред сè политичко значење (...) Со династијата на Умејадите започнува многу значаен период за арапско-исламската цивилизација. Почнува да се создава еден повисок културен манир и амбиент, нешто како аристократска култура, многу порафинирана и посложена од бедуинската (Божовиќ 2007:139).

³ Абасидите, кои владеат од 750–1258 год., кога Багдад е освоен од Могулите (Монголи), многу ќе лутаат додека не го пронајдат вистинскиот /правиот престолен град (Божовиќ 2007:137). Затоа, белиот бајрак на Умејадите тие лесно ќе го заменат со црн, кој го пренесува истовремено и стравот и славата на арапското царство широм светот. Враќањето кон црниот бајрак на Мухамед, го означува враќањето кон традицијата. Зелената боја во овој период ја задржуваат јеменските шиити. Но, промената на престолнината (градот) ни од далеку не била толку лесна како промената на знамето. Имено, Абасидите, по крвавата смена на династиите, престолнината ја преместуваат во шиитска Куфа, сепак не за долго, затоа што набргу потоа тие удобно ќе се сместат во Багдад, град, кој според Шпенглер претставува еден од четирите мегалополиси во историјата на светската цивилизација, додека Хити го гледа како научна престолнина на светот, рамо-до рамо со философската Атина, Рим како правна и Ерусалим како религиозна престолнина на светот (Божовиќ 2007:138). Абасидската империја (750–1258 год.) е по дефиниција теократска. Но дали е навистина и во реалноста така. Токму со таа цел таа е и како држава етаблирана, додека умејадската династија, како премногу световна беше целата задушена во крв. Белиот, /ведар, светол/ бајрак на Умејадите е заменет со црн, застрашувачки и заканувачки бајрак на Абасидите. Тоа беше боја на оваа династија, која ја смрзнуваше крвта на противниците на разните боишта (Божовиќ 2007:147).

дека тоа ја воведе хетерогената племенска заедница од племенски живот во општество кое има свој сопствен доктринарен концепт и свој религиско-социјално-културен проект (Божовиќ 2007: 26–27).

Го наведувам овој податок како потврда на мислењето од страна на проф. Божовиќ, а пред него и од Иван Графенауер дека ликот на Арапот во јужнословенската народна книжевност, и воопшто на Медитеранот (особено подрачјето на епот и баладата) потекнува од арапско-византиските судири (7–9 век, односно 9–11 век).

1.1. Арапот во народната книжевност

Како што видовме, историчноста и траењето на Арапот во народната книжевност на медитеранот се условени од историските, реални настани во корелација со нивото на свеста; со поместувањето од арапско-византиските судири, формулниот лик на Арапот поприма три основни карактеристики (троглав/црн/волшебник), носејќи ги најчесто основните атрибути на еден непријател (во епот) или помошник-чудотворец во сказните. Задржувајќи ги правилата и барањата на жанрот, тој ја извршува својата функција. Сепак, за овој лик се врзува основниот мотив на грабнувањето на младата жена (Лепа Вида, Болен Дојчин, Крали Марко, Гјерг Елез Алија). Со доаѓањето на Турците, тој повторно се враќа на сцена како реален историски противник на домашниот, национален херој. Појавата на неговите супститути, (Турчинот, Арнаутите или Циганот), служи пред сè за да ги задржи неговите атрибути, покажувајќи колку е суптилно прашањето на траењето.

Имајќи ја предвид определбата на професорот Раде Божовиќ, според когошто митолошко-историскиот клуч на црна Арапина се наоѓа во неговата сложена дејствувачка функција, претставена како: **Змеј/Ламја чудовиште > Црнбог/Троглав/Триглав > црни Арапин > Турчин**, со што тој го направи главниот исчекор во фолклористиката, дека Турчинот претставува супститут на Арапинот, а не обратно, всушност јасно ни говори за тоа како епското пеење постапно но, убедливо се движи од митот кон историјата, како последица на внатрешниот механизам на поетиката на митот и усното творештво. Ја воспоставува тезата дека Арапинот како сложен, синкретичен лик, ја претставува парадигмата за најекспресивниот *лик на сѝранец* кој се јавува на овие простори и дека *ѝотекнува од ѝериодот на визанѝиско-арайскиѝе судири* (Божовиќ 1977). Аналогно становиште застапува веќе И. Графенауер (1943), во неговата студија посветена на Лепа Вида. Покрај сред-

новисокогерманскиот новелистички еп *Pomerp* (Rother)⁴, *Hildesage* (od Kudrun), и сицилијанската приказна *Scibilia Nobili*, Графенауер наведува и други извори што ги става во корелација со баладата за Лепа Вида, изнесувајќи го својот став дека таа не потекнува од средно-европските, алпско-австриски и нордиски сижеа настанати за време на крстоносните војни кон средината на 12 век, туку дека основата на насилното грабнување на младата жена/мајка потекнува од времето на арапските напади на Медитеранот во раниот среден век.

Ликот на Арапинот е многу рано внесен во многуте епови од медитеранскиот басен. Во оваа смисла, Божовиќ уште во 1977 г. го постави основното прашање: дали Арапинот во народната традиција воопшто, како и во поезијата, како потесно подрачје, претставува митолошка или историска личност, или пак станува збор за нешто трето, со што ја гради својата теза дека станува збор за еден сложен лик кој прераснува во најизграден лик на странец во народната усна традиција на овие простори (Vožović 1977). Самиот Арапин како формулен лик нè инспирираше да разгледаме некои посспецифични ситуации во коишто доаѓа до средба/судир помеѓу главните протагонисти од народната книжевност со разните негови алтернативи. Покрај разновидноста на темите и мотивите за коишто се врзани Арапите, треба да се обрне внимание и на разновидниот третман на ликот на Арапинот, или Арапката. Како што заклучува Божовиќ, а тоа го откривме и во матерјалиите од македонскиот, српскиот и воопшто медитеранскиот фолклор, внатрешниот раст, покрај надворешниот, и кој се однесува на епската традиција, ги разви особеностите на овој лик до таа мерка што Арапинот (троглав/црн/Арапка девојка) стана најизграден лик на странец во усната традиција. Она што во текот на нашето истражување ни остави голем впечаток е внимателното поврзување на позитивниот квалификатив на Арапинот волшебник (кој

⁴ Станува збор за познатата песна за Кралот Ротер, кој ја проси ќерката на византискиот крал. Ова дело заедно со песната за војводата Ернст, неговото прогонство од Германија и патот кон Исток, потоа легендарните песни за Салман (Саламун) и Моролф, како и ликовите на светците Освалд и Орендел ги карактеризира една заедничка особеност. Во сите овие епски песни, без оглед кој им е авторот, истата раскажувачка фантастика ги спојува верските и светските мотиви во конгломератот кој е подеднакво оддалечен и од строгата јуначка песна и од верскиот занос во приказот на Христовиот живот и оној на светците.

е во функција на помошник на главниот лик од сказната),⁵ со оној негативниот, како примарен (од чиешто зло треба да се спасиме) кога е во прашање народната традиција од јужнословенскиот, балканскиот или медитеранскиот простор. Одговорот околу неговиот амбивалентен карактер е многу јасен. Структурата на овој лик од народната проза (сказните и новелистичните приказни) допушта, и покрај некои значајни разлики во однос на овој лик од песните, да заклучиме дека истиот преминувал од поезија во проза и обратно (Vožović 1977: 18–19). Со една многу важна напомена дека во прозата се чувствува и помладото влијание на ориенталните мотиви, особено на приказните од прочуената збирка „1001 ноќ“, релација што ја истражуваа Хоралек (Horálek 1969), Пенушлиски (1984) и др.

2. Епска биографија

Еден од позначајните дуели во српската и македонската машка јуначка песна го водат Крали Марко – Црна Арапина. Со една значајна напомена: Арапот е слоевит синтетички лик чие траење и живот во епот се долги; Арапот како формулен јунак живее подолго од Марко, имајќи ги предвид и поновите песни со чисто историски призив. Ја прифаќаме проценката на Божовиќ, според кого сите останати колизии: Арапин – домашен јунак произлегуваат од колизијата Арапин – Марко по пат на варијации (Vožović 1977: 214-215). Кога мислиме на споменатиот пар Марко – Арапин, не смееме да ги испуштиме од вид 1. ставот дека траењето на Арапинот е многу подолго од она на Марко и 2. дека епската биографија на Марко е многу полинеарна и унифицирана во однос на онаа на Арапот кој се јавува со многу послоевита структура.

Многу едноставно: онака како што Хомеровите херои претставувале идеализирани Микенци, така и Јужните Словени во времето на турската доминација идеализирале некои средновековни личности, меѓу кои биле и такви кои како историски лица не се

⁵ Овде би навеле одреден број приказни во коишто се откриваат македонско-турски приказнични паралели, при што Арапот е во функција на еден од иницијациските покровители на главниот херој, понекаде е во функција на негов непријател (повторно во склад со иницијациското сценарио на бајката), понекаде е волшебник кој му помага на сиромавиот, а понекаде се јавува и како главен јунак, кој со својата препознатлива умешност го победува противникот – во приказната „Арап се обложува со Вренг (Француз)“ (Цепенков, 1959, кн. 3, пр. бр. 290, стр. 284-285).

одликувале ниту со својата храброст, ниту со некои исклучителни подвизи. Сепак, подоцна ги сметале за големи херои, ставајќи ги во нов наративен свет, преку познатиот биографски модел на херојот. Формулата комплетно ги менува историските личности и нивните доживувања, ставајќи ги во новиот наративен свет. Единствено остануваат неизменети нивните имиња. Познатата формула во потполност се однесува и на културниот херој Марко⁶, пратејќи ја познатата схема: чудесно раѓање, задојување од самовила, стекнување натприродна моќ, херојски подвизи и кризни моменти во зрелата доба, основање или ослободување на градови/нови територии, триумфална смрт/бесмртност, во облик на едно мистериозно исчезнување со надеж за повторно појавување, се јавува во преданијата или во легендите за Крали Марко.

Крали Марко (национален херој на сите јужнословенски народи), во основа претставува *херој-коњаник* од времињата пред доселувањето на Словените на Балканскиот Полуостров. Овој херој-коњаник е доживеан во свеста на балканските народи многу порано од историскиот крал Марко. Назначениот херој ги носи атрибутите на моќен *сјасиџел* кој ја донесува слободата, утехата и повторно ја дава надежта (Sreјović 1958: 96). Словенските народи, коишто се доселуваат многу подоцна на територијата на Балканскиот Полуостров, под влијание на автохтоното население, ја прифаќаат легендата за херојот-коњаник, која им припаѓа на тракиските и илирските божества. Овие пак, кои биле под влијание на многу поразвиените религии од типот на хеленската, ориенталната и римската, биле во многу поинаква позиција во однос на религиозните представи на словенските доселеници (спореди Sreјović 1958: 96). Адаптирајќи се на содржината, аналогно во свеста, херојот-коњаник се трансформира во Крали Марко, кој веднаш беше прифатен како национален херој. На тој начин, легендата за Крали Марко ја има вредноста на голем национален мит (Sreјović 1958: 96–97). Сепак, не смееме да го запоставиме ставот дека коњот како атрибут се јавува и кај Германите, Источните Словени, Индијците, така што со право претставува еден општ индоевропски феномен.

Случајот со Арапот е многу поинтересен; клучот за разгатнувањето на неговото траење е претставен преку хоризонталата и

⁶ Во фолклористиката е познат фактот дека Крали Марко од народната поезија нема речиси никакви заеднички карактеристики со историскиот крал Марко. Сп. Вук, С. Карацић, *Српски ријечник*, в. Марко Краљевић; Sreјović (1958, 75-76).

вертикалата на неговиот лик. Божовиќ забележува дека функцијата на Арапот трае подолго одошто мотивот за кој е врзана, што во секој случај претставува продор на историјата во епот и наслојување и генеза на првичниот носител или носители на архифункциите. Односот помеѓу троглавиот, црн и етничкиот фактор Арапин, укажува на тоа дека во него треба да се бараат историски и реални причини, за што е добар доказ и постоењето на вертикалата на ликот на Арапинот наспроти хоризонталата (Vožović 1977: 216).

Неговото појавување во најстарите епски песни – свадбарските, обично како троглав, кој ги пречекува свадбарите со цел да ја грабне невестата и даровите, Божовиќ го врзува за времето кога почнува да се распаѓа институцијата на групниот брак, претполагајќи дека веќе од синдијазмичкиот брак почнува да се јавува темата на барањето жена надвор од својот род/племе, па оттука и доаѓа до јуначките војувања/борби поврзани со самиот чин на просење и свадба (Vožović 1977: 215). Според него, преку прогресирање или регресирање на двата основни мотива „Арапот ги пречекува свадбарите“ и „Арапот наметнува данок во девојки“ всушност настануваат нови мотиви и на тој начин се ширеше епската содржинска подлога. Само на овој начин може да се толкува и разбере, според Божовиќ, широката употреба на овој формулен и синкретички лик од страна на народните пејачи, кој го претставува едниот од јунаците како биполарен околу кој се вртат најразновидни содржини (Vožović 1977: 216).

Разрешувањето на прашањето околу синкретичкиот фактор на Арапот, Божовиќ го гледа во спојот на митското и историското, кој се наоѓа во системот на пренесувањето на информацијата и во рецепцијата помеѓу информаторите. Недоразбирањето во примањето на информацијата (песните или приказните за Арапот) поради разликата во нивото на свеста, знаењето и сфаќањето помеѓу информаторот и реципиентот, стариот и новиот пренесувач на традицијата, доведуваат до мешање на митското и стварното. Во секој случај овде не смее да се занемари историската дистанца, т.е факторот на времето и општествените услови, како и тоа дека функцијата на дејствувачкото лице која ја презема Арапот, во суштина е формулната структура која се потпира на својата статичност. Од друга страна, промената на условите, оддалечувањето од митските времиња и историските настани, ја разорува постоечката структура и ја динамизира. Така динамизираната структура не ја губи својата рамнотежа, таа се конституира на ново рамниште; во нашиот случај – во функцијата што ја извршува Арапот

се појавува вертикалната линија на развојот, со што се врши усогласување и урамнотежување на оваа структура со нови значења (Božović 1977: 216).

Токму во борбата помеѓу динамиката и статиката на структурните формулни елементи и новите декодирања на информациите од страна на новите реципиенти, т.е. новите пренесувачи на традицијата, се насетува синкретичноста и староста на ликот на Арапот како одговор на прашањето зошто тој се појавува ту како троглав, ту како црн, или пак само како Арапин. Едноставно, преку оддалечувањето од настаните од арапско-византиското краиште, Арапот како непријател и противник од усните кажувања или пеења, засновани на реалноста, во текот на епскиот живот отпочнува да се претвора во мит благодарение на формулните архиструктури на епското мислење на учесниците во пренесувањето на традицијата. Претворањето во мит на Араповата функција станува сè посилено колку што одминува времето од збиднувањата од арапско-византиските краишта. Структурата на овој начин повторно се руши, регресира и тежнее кон својата архиформа. Во една таква ситуација се јавува Марко како нов член во колизија со Арапот и од тој момент започнува повторното динамизирање на Араповата формулна функција. Таа постапно се оддалечува од митот и се приближува кон стварноста, и конечно, благодарение на Турците, со својата вертикала преминува во реалност. Со други зборови, со појавата на Турците, Арапот повторно влегува во нашата историска стварност, тој ја доживува својата реинкарнација по византиско-арапските војувања (Božović 1977: 216–217). На овој начин, Божовиќ аналитички го решава едниот од основните проблеми во фолклористиката, кој се однесува на континуитетот, потсетувајќи нè дека наспроти долгото траење во пренесувањето како синоним за традицијата, многу поголемо внимание мора да му се обрне на „пренесеното“ кое е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; истото дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања /раскажувачи/, ги менува своите функции, смисла и значење.

Овој лик и неговите функции траат сè дотогаш додека не се востанови ликот на новиот национален непријател – Турчинот. Генетичкиот тоталитет на ликот на Арапинот во хоризонталата е јасен. Тој наследува функции на некаква митска личност на што укажува семантичкиот елемент троглав. Со другиот семантички елемент, кој е многу почесто употребуван, ситуацијата е нешто

поинаква. Во тој елемент, покрај хтоничната димензија, присутна е, по сè изгледа, и димензијата на историските судири на Византија со Арапскиот халифат од времето на династијата на Абасидите, бидејќи Абасидите како свое знамение носеа црна боја; но не ги исклучува и влијанието на антрополошкото сознание, како и можното влијание на распространетите арапски јуначки народни приказни за црните јунаци, особено оние за Антара и Абдул Вахаб (Abdul Wahab). Сепак, не смееме да го испуштите од вид фактот дека многу поприфатливо решение за фолклористите беше митолошкото толкување, идејата за митскиот црн човек, асоцијациите со демоните од долниот свет, отколку типолошката теорија на Путилов, со востановената хоризонтала што ја применува Божовиќ.

Се јавуваат песни од понов период во кои функциите на Арапот ги наследуваат, т.е. ги преземаат други ликови од типот на Циганот (затоа што е црн), Арнаутите или пак Турчинот, како последица на генетичкиот раст на функциите, односно појавата на новиот национален непријател. Многу често во различни варијанти на едно сиже како противник на Марко се јавува ту Арапот, ту Турчинот, или пак и двата лика (Vožović 1977: 217). Во делот посветен на Болен Дојчин, ќе ја наведеме спомената супституција. Слични варијации се среќаваат и во некои свадбени обичаи во Македонија.⁷

Како последица на учеството на Јужните Словени во судирите на византиско-арапското краиште, Арапот се конституира како јунак на кого му се оддава и признание. Арапите се воедно и каков-таков историски непријател на Јужните Словени, па оттука и оваа причина мора да се земе предвид при обидот на разгатнувањето/толкувањето на влезот на Арапите во нашата епска традиција. Словените кои со доаѓањето на Балканскиот Полуостров се судрија со поинаква цивилизација, беа веројатно веќе тогаш спремни да менуваат некои од своите сфаќања. Со доаѓањето во византиско-арапските краишта нивната традиција почнува да се

⁷ Во Прилепско кај исламизираните Македонци до скоро се среќаваше, неколкучлена група од свадбената поворка да се маскираат во турски чауши со цел свадбата да биде добра, или пак во животни (како атрибути на нечисти сили) во смисла на верување во прочистување од злите сили (Петреска 2002). Некои пак од брџачката околина се преоблекуваат во Цигани (парталави, та дури се црнат), додека во Струшко се среќават под називот *џромници*. Кај последните се јавува преоблекување (машките се преоблекуваат во женски, а кај одредени учесници се јавува црнење на лицата) кое се одвива за време на свадба и сунет (в. Петреска 2002).

вклопува во нови услови, и тоа е вистинскиот час, архиколизијата Црнбог – некој друг архијунак или можеби баш Белбог, да му отстапи место на црниот (абасидски) Арапин⁸, и да ги преземе неговите функции. И бидејќи во тој период (7–10 век) Словените сè уште го примаа христијанството, во нашата епска песна или раскажување не можеше да се развие верската нетрпеливост кон Арапите, особено што Јужните Словени во тие војни беа воена сила (сп. Vožovič 1977: 221–222). Оттука, не треба да нè чудат песните во кои станува збор за побратимство помеѓу некој наш јунак и Арапот.

2.1. Грабнување на младата жена

Помеѓу разните јунаци кои влегуваат во костец со Црна Арапина (основниот мотив околу грабнувањето на девојката и одбраната на честа од страна на братот/браќата во пар) ги препознаваме Болен Дојчин и Браќата Јакшиќи. Во циклусот што го градат песните за Браќата Јакшиќи, Лома го препознава индоевропскиот близначки мит, истакнувајќи дека и во овој случај со историските личности кои преминуваат во новиот наративен свет остануваат неизменети само нивните имиња. Лома укажува на историската подлога на циклусот на браќата Јакшиќи (Димитар и Стефан Јакшиќи, кои се историски личности, синови или пасиноци на Јакша, војвода на деспот Ѓурѓе, кои по конечната пропаст на Србија во 1459 се иселиле во Унгарија и стапиле во служба на кралот Матија. Лома констатира дека освен имињата, она што се опева во народните песни (и во бугарштиците и во десетерачките) за Јакшиќите, не е ништо историско освен имињата Стјепан и Митар. Она што е многу поинтересно, а на што Лома всушност и го става акцентот во неговото истражување, е препознатливото упатување на индоевропскиот мит за близнаците, кој во својот класичен вид е познат од хеленската и од староиндиската митологија. Како протагонисти се јавуваат двата брата близнаци, коњаници, и нивната сестра, која заедно ја спасуваат од грабнувачот, или пак обајцата ја бараат за жена.⁹ Кај Хелените тоа се Диоскурите и Хелена, а исто така и Орест, Пилад и Ифигенија, чиешто бегство од Таврида најверојатно одразува некоја домашна, иранска митска предлош-

⁸ Абасидски – поради црната боја која ја носеше војската на Абасидите.

⁹ Споменатата двојност: сестра/невеста, односно брат/сопруг се јавува и во вариантите од *Болен Дојчин*. Постои помал број на варијанти во кои наместо сестрата, како протагонист се јавува сопругата.

ка; кај ведските Индијци, тоа се двајцата Ашвини, „Коњаници“ и нивната сестра Сурја „Сунчица“. Сродните претстави се среќаваат кај Германите и Балтите, во чиешто народни песни аналогните улоги ги играат двајцата „Божји синови“ и „Сончевата ќерка“. Најдиректен словенски пандан на овие ликови претставуваат двајцата браќа Јакшиќи (најчесто Димитар и Стјепан), и нивната сестра во песната која говори како некој странец, најчесто Арапин, ја грабнал и ја одвел во својата далечна земја, а браќата ја пронаоѓаат и ја ослободуваат. Класичниот запис е оној на Вук II 97, „Јакшићима двори похарани“ (Loma 2002: 59). Следејќи го Чајкановиќ, според кого зад фигурата на Црна Арапина во српската традиција стои божествениот владетел на царството на мртвите,¹⁰ и Лома во него го препознава митолошкиот образец на патот кон оној свет; во тој поглед се особено значајни граничните води, без разлика дали станува збор за мориња (како во праиндоевропскиот мит за двајцата близнаци кои спасувајќи ја сестрата бегаат со неа преку море), или пак да станува збор за езеро или река чија вода не смее да се пие, затоа што е отровна (секако во таа смисла што оној кој ја пие го губи сеќавањето на својот земски живот и се вбројува помеѓу мртвите). Оттука, Лома, не како случајно избран, го препознава мотивот на божемското давење на двата брата „во синото море“ во една варијанта од Пјеванија (Loma 2002: 62). Само за споредба, словенечки еквивалент на божествените близнаци од индоевропската митологија ни открива Змаго Шмитек (Šmitek 2004: 165-166) во кочевските балади за Приморката / Meegerin, откривајќи ни многу стари матрици. Преку варијантите во кои се јавува сонцето, Шмитек го поврзува индоевропскиот мит за сончевите близнаци. Притоа, забележуваме дека и тој, како и Божовиќ, ја следи синкретичката природа на грабнувачот „črn zamorec“. Така, Лепа Вида исто како и „die schöne Meegerin“, се наоѓа во заробеништво покрај морскиот брег, место каде што престојува нејзиниот грабнувач, „črn zamorec“. Првобитно станува збор за црното хтонско демонско суштество од „зад светските мориња“. На ова укажуваат бројните словенечки паралели за „rovodni mož“ кој ја зема за себе земната жена. Дури подоцна демонското битие е заменето со муслиманскиот Мавар, арапскиот пљачкаш или трговец (2004: 166).

¹⁰ Проф. Петрушевски својата докторска дисертација под менторство на Чајкановиќ ја посвети на Црните божества и демони кај старите народи, кои ги врзува со долниот свет (кај Мисирците, Вавилонците, Индоариевците, Персијанците, старите Грци, Римјани, старите Германи, Келти, старите Словени) (Петровиќ, 1940).

Препознатлива епска биографија се чувствува и кај болниот брат кој ја брани честа на својата сестра (Болен Дојчин или Герѓ Елез Алија кај Албанците). Во случајот со Болен Дојчин постојат два типа на песни. Во знатно помал број варијанти се јавува првиот тип, во којшто е експлицитно објаснета причината за Дојчиновата болест, а во неколку варијанти дури и неговата предодреденост на јуначки мегдан да ја победи Црна Арапина и со тоа да го искупи сторениот грев.¹¹ Вториот тип на песни го опеваат познатото сиже на одбраната на честа на сестрата/жената; во нив не е објаснета причината за Дојчиновата болест, а акцентот е ставен на битката со Црната Арапина. Првиот тип Пенушлиски ги нарекува проширен, а вториот – скратен (општ) тип (Пенушлиски 1988: 317–318). За нас беа особено интересни варијантите од првиот тип во кои причината за разболувањето на Дојчин е неговата сексуална аберација, т.е. некрофилија. Оваа ретка сполна аберација е позната и кај другите народи. Рускиот фолклорист Н. П. Андрејев¹² упати на три случаја во кои станува збор за ваков тип грешници: во Русија од Поволжје, арапски од Палестина и арменски од под Кавказ (Matičetov 1987 : 339).

Во двете најстари македонски варијанти на песната Болен Дојчин (Миладиновци 1983, п. бр. 155, и Верковиќ 1985, 3, п. бр. 47) улогата на Дојчиновата сестра ја има Дојчиница. Во други седум објавени варијанти таа настапува напоредно со Дојчиновата сестра. Ниту во една современа варијанта вакви случаи нема.

Не смеат да се испуштат од вид и куриозитетните случаи во коишто Дојчин се јавува како Марков побратим: во недовршената Вукова песна „Марко Краљевиќ у азачкој тамници“ (Караџић 1976, 2, п.бр.65) каде што Крали Марко (јунакот над јунаците) не можејќи да се ослободи од арапската зандана, праќа писмо преку сокол до Дојчина (Војвода Дојчил) – господарот на Солун – за да го избави/да го спаси. По применото писмо, по извесно размислување, побратимот решава да се послужи со итрина. Тој зел „боја карабоја“ и решил да го обои своето „бело лице“ и се сторил „црни Арапин“:

„О Дојчило, Богом побратиме!
Тешке сам ти муке допадноу,
Тешке муке, у Арапске руке,

¹¹ Во овој тип на песни се препознава баладичниот мотив за грешниот ајдутин.

¹² Die Legende von den zwei Erzsündern. Helsinki 1924, FFC 54, 62.

допадноу ропства и тамнице;
 А проклете Азачке тамнице
 у тамници живети не могу!
 Тамница је кућа необична;
 Избави ме, ако Бога знадеш!“

(Карацић, 1976,2, 2, п. бр. 65: 275)

Интересна варијанта претставува наративната преработка „Крали Марко и Болен Дојчин“ (Reiter, 1964 : 255-256), во која Марко отепува цела војска од 300 Турци, по што бива затворен од царот во „апсаната“ цели три години. Се јавува неговото „пиле соколово“ со чија помош Марко го повикува побратимот Дојчин да го спаси. Двата примера ни говорат во прилог на тезата на Божовиќ, дека под влијание на новите општествени услови, историската дистанца и „недоразбирањето“ во процесот на пренесувањето на информацијата, доаѓа до супституција: антихеројот се јавува ту како Црна Арапина, ту како Турчин.

Некои фолклористи даваат хипотези за евентуалното потекло на песната за Болен Дојчин. На пр., Ламбертц смета дека овој тип на песна можел да настане во „процесот на културната симбиоза помеѓу Илирите и Србите и помеѓу Србите и Албанците (Fochi 1965, 231). Сепак во досегашните истражувања постојат и неколку претпоставки околу евентуалната етимологија на името Дојчин. Според Милица Грковиќ, Речник имена Бањског, Дечанског и Призренског властелинства у XIV веку, Београд 1986, на стр. 84 се јавуваат имињата Доинь и Дойко, кои се според неа хипокористични творби изведени од Добро(-слав, -мир и сл.). Според Томо Маретиќ (*Naša narodna epika*, 1909, репринт 1966, стр. 162), Дојчил или Дојчин во епската песна е во тогаш живото локално предание врзано за Солун и оттука нема врска со Дојчин-Петар, варадинскиот бан, кој е заправо угарски војвода од XV в. Петар Доци, туку дека станува збор за тоа што народниот пејач го преиначува во познатото Дојчин. Оваа теза му дава идеја на Матичетов за воспоставување на нешто поинакви ставови. Тој дава една возможна етимологизација на ликот на Дојчин, идеја спротивна на онаа на Пенушлиски, според кого песната за Дојчин е настаната во Македонија (поради дејствието кое се одвива во Солун).

Според Матичетов не е многу логично во една иста земја (Грција) да се зборува за македонско-словенски извор, а во рамките на истата држава, да не биде позната песната кај грчкиот етникум, туку да се развива на друга страна (на север) дури до Молдавија

и Добруца, накај Албанците и на север речиси низ целата територија од српскохрватското говорно подрачје – сè до Кварнерскиот залив, Хрватското приморје и Жумберк (Matičetoв 1987: 336-337).

Матичетов поставува спротивна теза: патување на нашиот јунак од север кон југ, по долините на Морава и Вардар, заедно со Јанк(ул)а, Секула и другите „јунаци од север“ кои се во македонскиот наративен фолклор (епови, балади) познати исто колку и Дојчин.

Во 15 век водството против Турците го преземаат малите угарчиња Ј. Хунијади со синот Матија, потоа Шилаги, и други, на кои им се беа придружиле некои српски великодостојници како на пр. Деспот Вук, браќата Јакшиќи и др. Сите именувани беа почестени на тој начин што споменот на нив беше сочуван во јужнословенската епика, со одомаќени имиња (Јанко војвода, Сибињанин Јанко, Секула детенце и др.), така што приказните немаат никаква врска со нивниот реален живот.

Како воин против Турците, тука се одликува и Петер Доци (Peter Doczu). Во Хрониката на П. Витезовиќ од 1482 год. пишува: Павел Киниж, Вук Деспот и Петер Доци, варадински бан, во Бечерешкото поле, блиску до Смедерево, убија 3000 Турци, а многу ранија (Matičetoв, 1987:337). Маретик (во Наша народна епика, 1909: 127), ни прикажува дека нашиот народ, мошне необичното угарско име „Доци“ го менува во попознатото Дојчин, само пак не ни кажува зошто името Дојчин би било попознато.¹³ Така, на јунакот од баладата Болен Дојчин (Вук, II 77) како на јунак од една шеговита песна (Вук I 633; сп. Кућаћ IV 1472–4, Štrekelj I 915–8) угарскиот воин Doczu го понудил своето презиме кое во усното творештво на јужните Словени станува литерарно име. Разбирливо дека овде Doczu-Доци бил подложен на подлабоки трансформации (Дојчин Петар, Дулци Петар, Дуци-Петер, Туципетер, Луципетер, љути Петер), пред сè во шеговитите песни, сепак, треба да се земат и следните јужнословенски и романски трансформации и приспособувања: Доичо, Дојчић, Дојчил, Дојчин, Дојчина, Дојчинина, Дојчиновић, Гојчић, Docin, Doicil, Doicila, Doncila, Donciul, Donici, Ducin.

¹³ Во романските варијанти (Ј. Павловиќ, 1937), првобитните –угарски – облици на името можеби се Доцин и Дуцин од Банат. На дублетот Дојчил/Дојчин (Вук, II, 64/77) коментаторот С. Матиќ во 1953 напиша: „Во оваа песна Дојчин е со (н) можеби затоа што пејачот од Карловци го слушнал името Дојчин Петар, чие име се врзува со блискиот Петроварадин“ (стр.743; Matičetoв, 1987:337).

Матичетов дава идеја дека атрибутот болен – во јужнословенскиот фолклор доаѓа од албанските песни *Boła* *Hjusen-Aga*. Што се однесува до првиот дел на името, беше изразено мислењето дека во српскохрватскиот дошло до механичкиот пренос на клишето (алб. *Boła*¹⁴ = смок, змија) и додавање – бола(н) – и придодавање на името Дојчин, со што не се согласувам, од едноставна причина што веќе ја изложивме погоре, поради некрофилијата, братот е казнет со тешка болест (сп. *Stojanović*, 2014:258-268).

Описот на Дојчиновиот грев (во варијантата од Валевиќ, од с. Зрзе) е убав и неконвенционален. „Дојчин добер јунак“ кинисал на лов – три дни ловел, ништо не уловил“,¹⁵ па се вратил назад, нашол прелеп манастир, но вратата на манастирот била затворена. Тогаш „со крстење (формула) му се отвара прво вратата од прелепиот манастир, потоа од црквата (од сребро и злато) која била во дворјето на манастирот каде што се наоѓале три шарени ковчези а во нив биле три светици..... (Пенушлиски 1988: 321), по што уследува обљубувањето на светиците (познатиот но не многу распространет мотив на некрофилија). Сега ќе се навратам на табуто во врска со лешеве (СЗ). Две врсти на причини се јавуваат во основата на многуте табуа: страв од изведената позитивна сила на објектот или страв дека негативната сила од објектот ќе му ја исцрпи силата на човекот или дека ќе го онечисти (сп. табу во врска со лешевите во Стариот Завет). Надоврзувајќи се на Фромовото психолошко становиште дека некрофилијата всушност се јавува како надоместок, замена за мајката (потрага по мајката), и Фројдовото гледиште дека човекот ги смислува боговите за да ја почувствува родителската заштита, го предлагаме нашето исчитување. Од друга страна, токму релацијата човек – бог (религија) – значи потребата од родителска грижа и прекршувањето на религиозните принципи по што уследува божја казна, го карактеризира овој тип на јунаци како незрело, детско однесување за кои е потребна грижа, нега, како на некакво доенче, како во случајот со Дојчин и сестра му Ангелина.

¹⁴ Бола = смок – станува збор за песна во која јунакот – вереник пред да се венча со саканата се разболува, така што голтнува смок и паѓа болен. Тогаш младата решава да се омажи за друг, но кога поминува свадбената поворка покрај неговата куќа, таа застанува, успева некако да го оздрави, тој го исфрлува смокот и така тие успеваат да се венчаат.

¹⁵ Ваков увод се среќава во албанските варијанти на грешниот јунак, во кои Ѓерѓ Елез Алија, по неуспешниот лов, во знак на одмазда ги приморува родителите да го жртвуваат сопственото дете.

Овде би навеле еден исечок: Крали Марко му се браќа на Дојчин:

Немој, не си играј со религијата, со Бога,
Но Дојчин решава да го изврши својот чин...

Во јужнословенскиот фолклор постојат варијанти (песни и легенди) во кои се опишуваат слични содржини, што нè надоврзува на становиштето на Лома за причините за пропаста на српското царство. Постојат легенди за тоа како Србите беа толку моќни што пред Косово, витезите влегуваа во црква со коњи и набодуваа нафора со копје, што резултирало со Божја казна (Loma 2002: 146-147).

Релацијата помеѓу гревот, казната и покајувањето, или мета-нојата во песните од типот на болен Дојчин можат да се дефинираат како христијански морализаторски текстови.

Интересно би било едно етимолошко решение¹⁶ (Дојчин – доење, дојко), кое нè навраќа на релацијата помеѓу човекот и религијата и тоа на следните два плана:

1. Човекот ги создаде божествата за да се почувствува како заштитено дете кое добива родителска заштита (познатата психо-аналитичка теорија).

2. Христијанизираниот морал и казнувањето на непослушните, што во споменатата релација делува како незрело инфантилно однесување (односот на гревот, казната и честа). Како одговор на ваквото однесување – уследува Божја казна: Дојчин е казнет со смртна постела, при што неговата сестра ја игра улогата на негувателка. По назначениот период на лимиалност (привремена смрт) уследува херојскиот чин со што Дојчин ја брани не само честа на сестра си, туку и на целиот род.

Би сакала симболично да ги поврзам неколкуте плана кои се јавуваат во сижето на оваа песна и кои нè потсетуваат на Дојко и Дојчин. Дојчин како личност ни се пројавува како карактер на кој му е потребна заштита, сигурност и морална корекција која ја добива од сестра си. Дојката – е симбол на заштита и на мерка. Во фигурата и сижето на песната за Болен Дојчин ги откриваме сите квалификативи на *interpretatio christiana*.

¹⁶ Овде би се навратила и на подрачјето на *народнајџа еџимолоџија*, дефинирана како звучно ускладување (во облик на синонимија, алузија или хомонимија) во разни фолклорни изрази, најчесто кратки – изреки, поговорки и сл. (Толстая 2008: 228-240).

Сега би се навратила на гревот и покајувањето.

Гревот, според Трубачев (1980: 114-115) претставува поим со кој се означува резултат на некоја постапка, дејствие, а не именување на чувство.

Сите песни од типот на грешните јунаци кои како последица на сторениот тежок грев лежат долги години болни во постела (Дојчин, грешниот ајдутин и сл.) и кои успеале или не успеале да ја достигнат христијанската метаноја, претставуваат извонредна христијанска поука против овие чиновници кои се сметаат за насилници и вандалски.

Од друга страна пак, под одредницата **dojъџe* ‘одојче’ и **dojъ-ka* Трубачев смета дека тука спаѓаат личните имиња – српското *Дојчеџа*, и бугарското *Дојка* (ЕССЈ, 55).

Според Бенвенист, треба да се тргне од праинд. корен **d^hehl-*, кој е проширен во **d^hehli-* (>daenu-, dhenu итн.) преку ие. презент (стинд. *dhayati*, слов. *dojъџи*, *da se doj*): EWAi I 776 (2002: 176). И Трубачев, на самиот почеток на крвното сродство, ги дава карактеристиките на поимот *дејше*, во корелација со истиот ие. израз, да се дои, да се храни со дојка, цицка, града, давајќи уште една релација воспоставена кај синот, која се поврзува со цицка, (сиса). Според Трубачев, сето ова е поврзано со доење (1959: 37, ф.н. 144).

Огромно внимание му беше посветено на Болен Дојчин во рамките на балканската фолклористика, но сега би се навратила на константноста на оценката и промена на истата во одредени литературни транспозиции на овој лик. Во двете драми на Георги Сталев, во согласност со модерната, или едноставно, следејќи ги правилата на уметноста (Бурдје), Болен Дојчин не е претставен како никаков морален победник; особено е осуден двобојот со Арапинот, до кој доаѓа токму во моментот кога е засегната неговата сестра Ангелина. Самиот чин е доживеан како морален егоизам. Односот помеѓу срамот и честа како две основни морални категории во потполност е изменет. Имајќи ја предвид историската дистанца, архаичната чест се трансформира во современ срам и обратно. Причината е јасна: архаичните мотиви се толкуваат на современ начин и кога станува збор за културната константа, во смисла на континуитетот и траењето, проблемот треба да се преврти во константност на оценката како и испитување на причините кои довеле до промената на оценката. Сосем е очигледна «историчноста на толкувањето».

„Општествата на честа и срамот“ се по дефиниција агонални општества. Таквите социјални склопови се одликуваат со една огорчена, секојдневна борба за сопствениот, семејниот, братствениот – и во екстремниот случај – племенскиот углед. Во нашиот случај мораме да го имаме предвид мислењето на Ѓордано, кој честа не ја разбира како еден егалитаристички принцип што се темели на изедначувањето на „статусот на моќните“ и „доблестите на слабите“; честа пред сè се поврзува со припадноста на одреден општествен слој, па оттука постојат три поима на честа со соодветни норми, кои се согласуваат со традиционалното сталешко устројство: плебејска, граѓанска и аристократска чест (Ѓordano 2001: 105). Покрај ова, треба да се оспори идејата дека честа им припаѓа на предмодерните, а достоинството на модерните општества. Двете морални особини подеднакво се јавуваат во двата типа на општества.

Сега би ја навела Бенвенистовата расправа за религијата (2002). За ништо друго не се расправа толку долго како за потеклото на латинскиот израз *religio*. Овде се покажува дека, како од семантички, така и од етимолошки причини се врзува за *relegare* – во значење на повторно собирање, повторно земање поради нов избор, враќање на некоја претходна синтеза поради нејзино прекомпонирање: според ова, *religio*, „религиска скрупула“, според своето потекло, според личното расположение, рефлексивното дејство е врзано за некаква дозвола од верска природа. Историски неточно, толкувањето кое го наметнуваат христијаните и поврзувањето со глаголот *religare* ‘поврзување, спојување’, станува индикативно за обновата на поимот: *religio* станува „обврска“ и објективна врска помеѓу верникот и неговиот Бог.

Ова значење на зборот *religio* кое може да се најде во бројни примери, е потврдено преку изведеницата *religiosus*, во смисла на „оној кој е грижлив со работите околу некој култ, и се труди околу сфаќањето и реализацијата на обредот“. За ставот дека *religiosus* може да се каже и за самиот култ, нè известуваат и бројните римски истражувачи: „религиозно е она што со оглед на својата посветеност (*sanctitas*) е оддалечено и одвоено од нас“ (Masurije Sabin kod Aula Geliје N.A. 4, 9); „религиозно е она што на човекот не му е дозволено да го чини, така што, доколку би го направил тоа, би изгледало дека ѝ се спротивставува на волјата на боговите“ (Fest, r. 278 Mull.).

Заклучок

Со оглед на фактот дека нашите анализирани јунаци во нај-големиот број варијанти стапуваат во дуел со Црна Арапина, но и со фактот дека досега во фолклористиката се појавија извонредно голем број интерпретации, би го завршила ова излагање со еден израз на Лома: интерпланарност. Тоа се места во епската песна каде што доаѓа до пресекување на две рамнини.

Ако сакаме со еден збор да го означиме таквото својство на одредените места, да се доживуваат како пресеци на егзистенцијалните рамнини, погоден израз би бил интерпланарност. Овој термин можеме слободно да го примениме за епската песна, разликувајќи ја на овој начин од унипланарните поетски остварувања, оние кои се движат само во една рамнина, опејувајќи ни ги само човечките или само божествените работи, како и од оние мултипланарни, кои во вид на споредби или екскурзии, се движат по разните нивоа на егзистенцијата. Доколку јунакот (грчкиот херој) е некој кој од човекот се воздигнува до (полу)богот, тогаш е јасно дека епската поезија по дефиниција се одвива во преодната зона помеѓу стварното и оностраното, помеѓу човечката и божествената рамнина, значи дека е интерпланарна во оваа смисла во која секој јуначки подвиг или пад значи промена на егзистенцијалниот план, или, со други зборови претставува поместување нагоре или надолу на „скалата на битието“.

Машките (т.е. јуначки песни) се движат во оној меѓупростор кој ја поврзува човечката со повисоката рамнина, имајќи го за основна тема – натчовечкото, она со што човекот ја надминува ограниченоста (на просечната) човечка природа. Натчовечкото не мора да значи и нечовечко; во примитивните општества (заедници) човечноста е степенувана, опфаќајќи повеќе степени на кои што се стекнува, потврдува и надминува, раснење (одрастање) и созревање, на кое сме склони повеќе да гледаме како на еден квантитативен феномен, доживувано е и култно санкционирано како цела низа од квалитативни премини (познатото *rite de passage*); не се раѓа како оформен човек (човеком се не раѓа), тоа се станува преку испитот на зрелоста, за мажите означено како војничка иницијација; во одредени системи постојат повеќе степени на војничко посветување крунисани преку дивинизација по (јуначката) смрт, со која се стекнувал статусот на херојот – полубог. (...) Социолошки епската песна може да се третира како израз на војничката идеологија. Во развиениот феудализам тоа била христијанизира-

ната идеологија на еден – витешки – сталеж, во матните времиња на големите преселби духовен цемент на војните дружини кои во освојувачките походи ги рушеле и создавале државите ширум Европа, а првобитно во племенската фаза, усниот кодекс на сите возрасни мажи способни за оружје. Низ сите временски мени, клучните теми на епската поезија остануваат исти: пресвртниците на војничката кариера согледувани во распонот помеѓу човековата слабост и божествената моќ. Во својот изворен вид, јуначката поезија не претставува некаква си стихувана хроника, туку уметничка сублимација на преломните моменти во животот на човекот – војнот и неговите најблиски (Loma 2002: 13–14).

Дали во анализираните песни доаѓа до спојување на различни рамнини кои се соединуваат во нова целина и добиваат нова смисла која е далеку од реалноста ќе покажат идните истражувања, но едно е јасно: истите се јавуваат во импозантен број варијанти кои ги среќаваме во објавените Зборници во последните два и пол века во Србија и Македонија.

Литература

- Божовиќ 2007: Раде Божовиќ, *Ислам и Араји: Боџ и човек : ѿоѓлед у културу*. Београд. Народна књига.
- Верковиќ 1985 [1860]: Стефан И. Верковиќ, *Македонски народни умотворби*, 1-5. Скопје: Македонска книга.
- Грковиќ 1986: Милица Грковиќ, *Речник имена Бањскоџ, Дечанскоџ и Призренскоџ власиџелинџива у XIV веку*. Београд.
- Карациќ 1976: Вук С. Карађиќ. *Српске народне ѿјесме*, 1–4. Београд: Просвета.
- Миладиновци 1983 [1861]: Димитар и Константин Миладинови, *Зборник на народни ѿесни*. (Ред. Х. Поленаковиќ и т. Димитровски). Скопје: Македонска книга.
- Пенушлиски 1988: Кирил Пенушлиски, „Болен Дојчин“ во македонската народна поезија. *Одбрани фолклористички ѿрудови*, кн. 2. Скопје: Македонска книга, стр. 303–399.
- Петреска 2002: Весна Петреска, *Свадбаѿа како обред на ѿремин кај Македонциѿе од брсјачкаѿа еѿноџрафска целина*. Скопје: Институт за фолклор „М. Цепенков“, кн. 43.

- Толстая 2008: Светлана М. Толстая, *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. Москва: Издательство «Индрик».
- Трубачев 1959: Олег Н. Трубачев, *История славянских терминов родства*. Москва: Изд. Академии Наук СССР.
- Трубачев 1978: Олег Н. Трубачев, *Этимологический словарь славянских языков*, 5. Москва: РАН.
- Цепенков 1959: Марко Цепенков *Македонски народни ѓриказни*, кн. 1–3, Скопје: Кочо Рацин, ред. К. Пенушлиски.
- Цепенков 1989: Марко Цепенков, *Македонски народни ѓриказни*, кн. 1–5. Скопје: (Ред. К. Пенушлиски).

- Benvenist 2002: Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*. Novi Sad. Knjižara Zorana Stojanovića. (prevod A. Loma).
- Božović 1997: Rade Božović, *Arap i usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog Univerziteta, Knj. XLVII.
- Fochi 1987 [1964]: Adrian Fochi, *Balada lui Doicin bolnavul în folclorul sud-est european*. în *Valori ale culturii populare românești*, Vol.I, Introducere și tabel cronologic de Iordan Datcu, Ediție îngrijită de Rodica Fochi. București: Ed. Minerva, pp.60-239.
- Grafenauer 1943: Ivan Grafenauer, *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred. Dela 4.
- Đordano 2001: Kristijan Đordano, *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*. Beograd, XX vek.
- Loma 2002: Aleksandar Loma, *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Beograd: SANU. Balkanološki institut. Posebna izdanja, knj. 78.
- Maretić 1966 [1909]: Tomo Maretić, *Naša narodna epika*. Beograd.
- Matičetov 1987: Milko Matičetov, Makedonski „Bolen Dojčin“ 1986. Monografija, ki kliče po nadaljevanju. *Traditiones* 16, 335-346.
- Reiter 1964: Norbert Reiter, *Der Dialekt von Titov Veles*. Berlin. Band 32.
- Srejović 1958: Dragoslav Srejović, Les anciens éléments balkaniques dans la figure de Marko Kraljević. *Živa antika*, VIII, sv.1: 75-97.
- Stojanović 2014: Lidija Stojanović, „Interpretation of the Poem “The Sick Dojčin”. Etymology of Dojčin“. *Zeitschrift für Balkanologie*. Vol. 50, No. 2, pp. 258-268.
- Šmitek 2004: Zmagor Šmitek, *Mitološko izročilo slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Lidija Stojanović

HISTORICAL AND FICTIONAL BASIS OF THE PERFORMED “ETHNO-
AND ANTHROPNYMS” IN THE FOLK POETRY
OF SERBIA AND MACEDONIA

(aspects of poetic and stylistic constants in the characters: Arab, King Marko,
Sick Dojčin, Jakšići)

S u m m a r y

The idea of this paper is to examine the important ethno- and anthroponyms that emerge from the cycle of epic songs dedicated to the figure of Black Arab. The most important duels in the Serbian and Macedonian heroic song led by King Marko - Black Arab, reveals the persistence and continuity of two figures. The figure of Arab exists much longer than Marko, taking in the consideration historical facts. The ethnonym Arabian / Arab / Arapin, the anthroponyms Marko, Dojčin, Jakšići and substitutes of some of them are examined, in accordance with the nature of the epic song. Their synonyms, equivalents that occur in the Balkans and the Mediterranean have been also taken into consideration, in order to define the relationship: anthroponym – epic biography – male initiation.

With the help of ethno- and anthroponyms, the delicacy of their mythological, historical or syncretic dimension have been revealed.

Keywords: Black Arab, King Marko, Sick Dojčin, Jakšići

КОНЦЕПТОТ *ЛИЧЕН* ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ПОЕЗИЈА

ВИОЛЕТА НИКОЛОВСКА¹

Предмет наше анализе јесте концептуализација лепоте вољене личности у македонској народној поезији, при чему смо као кључан издвојили концепт *лично*. У анализи покушаваме разумети аксиолошку вредност овог концепта, његову садржину, као и значењске нијансе које се њиме могу изразити, будући да полазимо од тезе како језик одсликава менталитет и поглед на свет народа који њиме говори. Наша анализа за циљ има приказивање македонског погледа на свет пре више од једног века, нарочито на релацији муж–жена. Притом, кроз анализу се као неизбежно наметнуло поређење са савременим изразима из овог домена човековог живота и деловања, што је са собом повукло и сагледавање промена унутар система вредности у савременом животу младих, као и измену њиховог менталитета и општег погледа на свет.

Кључне речи: концепт, аксиолошки садржај, *личан*, *леј*, *зџодан*

Јазикот и менталитетот

Јазикот е огледало на менталитетот на народот кој го зборува. За врската меѓу јазикот и културата почнало да се размислува тогаш кога Европјаните, кои зборуваат јазици од исто пошироко семејство – индоевропското, започнале да се запознаваат со типолошки сосема различни јазици од нивните: индонезиски (во случајот на Хумболт), индијански – кои ги мотивираат американските лингвисти да ги напуштат лингвистичките рамки на традиционалната европска граматика и да се ориентираат кон интердисциплинарност, првенствено поставувајќи ја врската меѓу јазикот и културата во рамките на антрополошката лингвистика.

Врската меѓу јазикот и културата можеме да ја разгледуваме на секое рамниште на јазикот: на лексичко, но и на граматичко. Во класификацијата на јазиците, Сапир, кој е слика на профилот на американскиот лингвист од почетокот на 20 век, воведува неструктурален / морфолошки, туку концептуалистички критериум:

¹ Универзитет „Гоце Делчев“, Штип; violeta.nikolovska@ugd.edu.mk

морфолошките структури кај јазиците се образуваат врз основа на тенденцијата во нив да дојдат до израз одредени концепти за реалноста; кај различни јазици, различни концепти доаѓаат до израз во образувањето на морфолошките структури (Ivić 1983: 134). Ова тврдење е многу блиско до ставот што кај нас го застапува проф. Зузана Тополињска (2003: 7): јазиците се разликуваат меѓусебе по тоа кои значења ги изразуваат на лексички план, а кои на структурален, граматички план. Тоа значи дека реалноста во која живееме, на различни начини е сегментирана во јазикот: одредени значења се изразуваат со лексички средства, одредени со граматички средства. При тоа, очигледно е дека постојат и разлики, од јазик до јазик, од народ до народ, кои значења, кои појави ги забележуваме во стварноста околу нас. Бенџамин Ли Ворф го подвлекува фактот дека јазиците не се разликуваат по степен на „развиеност“, сите јазици се подеднакво совршени во свој правец и сè може да се изрази со секој јазик, но секој посебен јазик фаворизира посебен начин на поимање на светот. „Linguistic knowledge entails understanding many different beautiful systems of logical analysis. Through it, the world as seen from diverse viewpoints of other social groups that we have thought of as alien, becomes intelligible in new terms. Alienness turns into new and often clarifying way of looking at thing“ (според Subbiondo 2005: 154).

Со концептуализацијата на светот отсликана во јазикот се занимаваат и претставниците на модерната когнитивна лингвистика. Улогата на метафората во секојдневниот живот, во концептуализацијата на стварноста, во искуството, остварено преку мислењето и дејствувањето, авторите Лејкоф и Џонсон ја откриваат преку јазикот. „Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people“ (Lakoff and Johnson 2003: 3). Когнитивната граматика е теориска рамка за опишување на јазичната структура како продукт на когниција и социјална интеракција. Оваа рамка дава сеопфатно и кохерентно разбирање на јазичната структура чијашто предност, според нејзините застапници, е во тоа што е природно интуитивна, психолошки разбирлива и емпириски остварлива. Концептуализацијата е дефинирана во пошироки рамки, со цел да го опфати кој и да е аспект на менталното искуство, при што тука не се подразбираат само интелектуалните концепти, туку и сетилни, моторни и емотивни искуства: засновајќи ја својата теорија на Гешталт-психологијата, Лангакер извлекува аналогија помеѓу јазичната структура и аспекти на визуелната перцепција (Langacker 2013: 3; Langacker 1987).

Конципирањето на убавината во македонската народна поезија – епитетот *личен*

Самото поимање на убавината на човекот / жената е комплексен процес. Дури не можеме да кажеме дека е (само) когнитивен. Тоа е и емотивен процес. Вистинската убавина се гледа со срцето, вели философијата искажана во „Малиот принц“ (Де Сент-Егзипери 1990: 56). Тоа гледање, поимање е и вдахновение, особено кога се работи за убавината на саканиот / саканата. Инспиративен процес. Што ни е убаво кај некого? Зошто?

Јазикот е огледало на духот на народот, на неговиот менталитет. Анализирајќи го јазикот на македонската народна поезија, првенствено со љубовна тематика, како нејзин најкарактеристичен белег ја изделивме употребата на епитетот *личен* / *лична* со значење на 'убав'. Веќе употребивме две различни лексеми, за да означиме исто значење. И втората лексема, лексемата *убав* ја среќаваме во македонската народна лирика, но поретко. Ќе се обидеме да дадеме наше гледање на концептот *личен* / *лична*: што е неговата содржина, каква е неговата аксиолошка содржина, каков светоглед изразува, каква е мотивацијата за неговото семантичко деривирање.

Во Етимолошкиот речник на Скок (Skok 1972: 300-301) лексемата *лик* е објаснета како 'слика, фигура'; означена е како сесловенска и прасловенска. По ова првично објаснување, Скок наведува три значења: 1. лице²; 2. форма; 3. изглед, физиономија на една личност. Меѓу изведенките се среќаваат: *љејолик*, *црнолик*, *младолик*. Според Скок, формата *личен* се среќава во 19 век, во староцрквенословенски и руски, а определена форма *лични*, е засведочена уште во 14 век. Во старословенскиот јазик не ја сретнавме оваа лексема³. Ја сретнавме лексемата *лѣпъ*, чие првично значење не се поврзува со човековото лице, физиономија, надворешен изглед. „Сесловенска и прасловенска е лексемата *lĭjer* (прасл. * *lĕrъ*). Како значења, Скок (Skok 1972: 297) ги приведува 1. *pulcher, krasan*; 2. *dobar* 3. *iron. rđav*. Првобитното значење на придавката било 'што се лепи > што прилега > што е добро, умешно, лјепо'. Овој семантички развој Скок го доведува во врска со

² Всушност, Скок ги приведува латинските називи *vultus, facies* – кои самите имаат повеќе значења, од кои едното од заедничките е 'лице'. Другите се: 'изглед', 'надворешен вид', 'надворешност', 'облик' (Grujić 1983).

³ Ги консултиравме Старословенско-македонскиот речник (1999) и речникот приложен кај Угринова-Скаловска (1979).

старословенската култура на земја, кал: лончарство, градење на кука од кал. Семантичката врска помеѓу придавката *lijer* и етимолошкото потекло од *lijepiti - agglutinare*, според Скок, денес е прекината“ (Николовска 2018: 199). Значи, како што тврди Скок, употребата на *личен*, со значење ‘убав’ се јавува подоцна, ако го прифатиме податокот дека се среќава во 19 век, тоа е времето кога се пее и создава изворната народна македонска песна.

Личен е придавка деривирана од именката *лице*. Во Толковиот речник на македонскиот јазик, том III (2006: 54), оваа форма е евидентирана, со значењето: ‘што е на лик убав и строен човек’. Примерите се: *личен маж*, *лична мома*. Одговорот за семантичката мотивација на оваа придавка од именката *лице* ќе го побараме во македонската народна песна.

Во македонската народна песна она што се опева, кога се работи за саканата (најчесто песните се посветени на љубовта кон жената) е нејзиното лице. Песната *Филизо малој моме* во исполнение на Александар Сариевски можеме да ја земеме како слика, како образ(ец) на менталниот светоглед на младите, на поимањето на љубовта и убавината во минатиот век, всушност веќе можеме да кажеме и пред повеќе од еден век.

Комуникацијата меѓу мажот и жената секогаш е едноставна. Едноставноста е една од одликите на поетиката на македонската народна лирика. Таа едноставност ја разбираме како едноставност од аспект на комуникативниот чин, директност и искреност, а не како едноставност од аспект на изразните средства кои во македонската народна лирика се многу богати: контрасти во изразувањето на емоциите и согледувањата, словенска антитеза во одговорите и прашањата, употреба на украсни гласови, граматички стилистички средства, кои се предмет на посебна обработка. Самата изворна народна музика има корени во византиската, која е влезена / или излезена⁴ во / од црковното пеење. Оваа музика е, како што е и јазикот на македонската народна песна, противречно едноставна. Едноставна бидејќи смирува, а возвишена и чудесна по мелодијата што вознесува.

Во *Филизо малој моме* како да е отсликан (образуван, изрисуван) целокупниот модел на машко – женскиот однос. Што е она што се гледа кај жената? Што е она кое мажот „го заљубува“? Како, по што си прилегаат еден на друг мажот и жената? Одгово-

⁴ Како што вели Ренцов во песната „Влегување во Ерусалим“: *Значи влезов во Ерусалим? / Не, не влезов јас / ошшаму ме изнесоа* (Ренцов 1982).

рот е лицето: *да тӣи го видам лицето̄о малој моме / шито̄о лице носиш на шебе / дали йрилега̄а за мене...* Лицето е огледало на душата. Лицето кажува сè. Во лицето се вљубуваме. Со лицето и кога не зборуваме комуницираме.

Оттука доаѓаме до епитетот, украсот *личен*. *Личен* е *убав*. Тоа значи дека лицето му е убаво. Дека лицето зрачи со нешто што нас нè тера да се заљубуваме: ... *во коџо си Маре мори љогледала / секому си Маре болесѝ дала...*; ... *за коџо тӣи цуѝи Дано лицето̄о / љо коџо тӣи шаратѝ Дано очиие...* Дури и за еден монах, лицето на убавата девојка е опасност, тој не ја прима дури и кога таа не оди по него, туку по неговата темна ќелија, по неговиот начин на живот. Во песната *Градел Илија манасѝир*, опеана е исконската привлечност на мажот и жената:

Градел Илија манасѝир / градел Илија манасѝир оф аман аман / на врв на Пирин ѝланина. / Озгола иде Илина / озгола иде Илина оф аман аман / и на Илија зовори: / Земи ме байко Илија / земи ме байко Илија оф аман аман / во твојѝа ѝтемна ќелија. / Не можам сесѝро Иино / шито̄о тӣи се руси косиие оф аман аман / и тӣи израатѝ очиие. / Косиие ќе ги исечам / очиие ќе си ги скроѝам / косиие ќе ги исечам оф аман аман / очиие ќе си ги скроѝам.

Никаде не е споменато телото. Иако и телото се опева во песните: снагата е рамна, стројна, *в градина ѝ'нка ѝојола*, сепак она што е клучно во убавината на жената е нејзиното лице. Оттука сметаме дека е и епитетот, украсот *личен* за *убав*. Тоа е всушност и светогледот на нашиот народ пред повеќе од еден век. Како што рековме, јазикот го одразува светогледот, космосот, поимањето на човекот. Дури и самиот човек, кога зборуваме за него со почит, кога е осознаен, станува / е личност. За него велите *личносѝ*, за разлика од согледувањето на човекот како толпа, бројка, неговото обезличување, ојазичено во синтагмата */широки/ народни маси*.

Која е философско-богословската димензија на лицето, на епитетот *личен*? Човекот е создаден според Образ Божји. Според слика и сличност со Бога. Таа сличност е втисната во неговата душа. При тоа, кога се мисли на Образ Божји, се мисли на душата на човекот. „На душу, јер је Бог бестелесан и неописив. Обличје (икона) Божије било је утиснуто у природу човекове душе, то јест човек је постао Богу подобан по умствености и самовласности⁵. А умственост означаваша својства душе настала као одговарајућа у

⁵ Под поимот самовласност авторот подразбира слобода на избор (Св. Нектарије Егински 2016: 54).

односу на својства Бога, а самовласност као потенција да се врлином уподоби Богу...“ (Св. Нектарије Егински 2016: 53). Значи, примарното значење на лексемата лик (барем во овој контекст) не е телесно. Оттука веројатно е и можноста за богатата деривациска потенција на оваа лексема (и од семантички и од морфолошки аспект): облик, доликува, личи, прилика... На лексемата лик, според Толковниот речник на македонскиот јазик, том III (2006: 44) ѝ се припишуваат повеќе метафорични (нетелесни, нематеријални значења): 1. карактер, збир од својства што ја карактеризираат една личност. а) во реалниот живот: *ведар лик; моралниот лик на секој ѝединец; несмасен лик*; Во разговорот го покажа својот вистински лик; б) во уметноста, лице, јунак во уметничко дело; сп. личност: *ѝозиѝивни ликови; лик на комиѝа*; в) носител на улога во сценско дело: *еѝизоден лик*; 3. слика, цртеж, фигура, портрет на човек: *на сидовиѝе беа закачени само славни исѝориски ликови*⁶; 4. (грам.) облик што го добива некој збор во јазичниот систем: *несвршен видски лик; имеѝо не е реѝисѝрирано во ѝој лик; ду-блеѝни ликови*.

Интересен и за одбележување во овој контекст е и семантички деривираниот глагол *ѝрилеѝа*: *Филизо моме, Филизо малој моме/ излези на ѝенѝереѝо / да ѝи ѝо видам лицеѝо/ да ѝи ѝо видам лицеѝо малој моме / ѝиѝо лице носиш на ѝебе / дали ѝрилеѝаѝ за мене*. И во овој случај, значењето е метафорично (во основата е глаголот лежи). Во овој контекст, може да се употреби и *доликува*, глагол кој примарно асоцира на телесно, физичко значење, но и со метафоричко, морално значење: *Таа девојка не му доликува. Тоа ѝиѝо ѝо најрави не му доликува*.

Образот, лицето најчесто се поврзува со моралните особини. Тоа го покажуваат и бројните фразеолошки изрази што ги содржат овие лексеми: *обели образ; оцрни образ; има лице (да најрави неѝиѝо); нема лице, нема образ (да каже неѝиѝо); намесѝо образ има ѝон; нема ни срам, ни образ; ѝо изѝуби образоѝ; како имаш лице!; образ со вода не се мие* (повеќе за овој тип фразеолошки изрази во македонскиот и во српскиот јазик, в. Лаброска, Николовска 2018: 297–305).

Сепак, во чинот на заљубување, не е присутна само и главно моралната компонента. Тоа е таинствен процес, кој не е чин на свесна, волева активност. Тоа е вдахновение. Но, во народни-

⁶ Иако во експликацијата на значењето е доминантен физичкиот момент, примерот може да се протолкува и во значењето што го приведовме под 1.

те песни, тоа вдахновение се случува гледајќи го ликот, лицето на љубената. Она што сакаме да го истакнеме е дека, за разлика од модерните песни, во кои се опева телото на девојката, кога девојката се нарекува *згодна*, а не *лична*, при што пресуден е телесниот изглед, во народните песни мажот се вљубува во убавината на лицето на жената, опеана е првенствено, убавината на лицето на жената. Врвот во тој, да употребиме не книжевен, туку научен термин – пристап кон љубовта, кон саканиот е определбата *личен / лична за убав / убава*.

Не се бели Маре мори, не се црви / не се ѝолку Маре доштурувај / Ми се смеаӣ Маре мори, комишиӣе, комишиӣе Маре, еснафӣе. / Во коџо си Маре мори ѝогледнала / секому си Маре болес̄ӣ дала. / Кому два дни Маре мори, кому ѝри дни, / а на мене Маре, ѝри зодини.

Бело лице љубам јас / Бело лице љубам јас. / И да љубам и да гледам / Фајде нема, душо моја, / Шекерна, шекерна, / Ти калеша неверна. / Гајџан веџи љубам јас / И да љубам и да гледам / Фајде нема, душо моја. / Црни очи љубам јас / И да љубам и да гледам / Фајде нема, душо моја. / Медно ус̄ӣе љубам јас, / И да љубам и да гледам, / Фајде нема, душо моја.

Кажми кажи Каѝинке, / која ли вечер да дојдам? / Хеј, хај, болен сум јас / без болес̄ӣ болен си лежам. / Која ли вечер да дојдам, / ѝред враѝа да ѝи ѝос̄ӣојам? / ... Пред враѝа да ѝи ос̄ӣојам / до две – ѝри думи да кажам / до две – ѝри думи да кажам, / лицето да ѝи з̄о видам.

Коџа си ѝр̄гнав в ѝуџина / Дафино либе, Дафино. / Крај ѝвој̄ӣе ѝор̄ӣӣ ѝоминав - / мој галабе – и солзи ѝроронав. / Оѝкажуваӣ либе, оѝкажуваӣ / од ѝрва верна си љубов / думӣе да си г̄и ѝри-с̄ӣомниӣ - / мој галабе – назад да се враѝӣӣи. / Вашиоѝ чаир да ѝламни, / и ваѝӣа кука да иззори / и ѝвој̄ӣо анџелско лице - / мој галабе – во мои раце да ѝаоне.

За коџо ѝи цуѝи Дано, лицеѝо, / ѝо коџо ѝи шараѝ Дано, очиѝе, / за коџо ја чуваш Дано, снаџаѝа, / ѝаа рамна снаџа Дано, мермерна. / Галено, галено Дано, кој ќе ја / ѝвој̄ӣа руса коса Дано, милува, / срмено елече Дано, раскойча, / ѝвој̄ӣо медно ус̄ӣе Дано, целува. / Не лудовај лудо младо, ѝо мене, / не з̄уби си лудо младо з̄одини, / синока ме с̄ӣара мајка армаса, / з'едно с̄ӣаро аро лудо, з̄рбаво.

Епитетот *личен* / *лична* е една од суштинските одлики на македонската народна лирика создавана пред повеќе од еден век. Тој го отсликува менталитетот на македонскиот народ во времето во кое се создавани песните, начинот на кој е конципирана убавината. Тој е слика на една убавина која се темели не (првенствено) на телесна привлечност, изграденост⁷, туку на личен контакт⁸, средба на лице со лице, очи со очи, таинствен контакт на душите кој се одвива преку очите.

*Вино ѝијам, ем, ракија, / коња јавам, аџамија. / Коњ ме шеѝа
џоре – доле, / џоре – доле, низ ѝоа ѝоле. / Ме однесе в лагна меана,
/ во меана до ѝри моми. / Прва ѝочи, друџаѝа носи, / а ѝреѝаѝа
мене ме џледа. / Па ја качив на коњчеѝо, / ја однесов ѝправо дома.*

*Ќе умрам мајко, заџинам, / без неа дома не одам; / В село слуџа
ќе бидам, / само неа да џледам.*

*Каѝе, Каѝе, лично моме, / ај сѝори се едно ѝиле. / Па ѝрелеѝај
ја болкаѝа, / да разберии времињаѝа. / Да разберии времињаѝа,
/ колку време се љубевме. / Колку време се љубевме, / и на крајоѝи
не се зе довме.*

*Од умоѝ се ѝодизџубив за едно лично охриџанче. / Од умоѝ се
ѝодизџубив, / за едно лично, за едно лично охриџанче. / Оди мајко,
сѝара мајко, / скришем, скришем да ѝ речии. / Оди мајко, сѝара
ле мајко, / скришем, скришем, / скришем, скришем да ѝ речии. Син
ми ќерко ѝе милува, / ѝа се срамел да ѝи речи. / Син ми ќерко ѝе
милува, / ѝа се срамел, / ѝа се срамел да ѝи речи. / Шѝом ме лудо
милувало, / зѝи не кажал од ѝорано. / Шѝом ме лудо милувало, / зѝи
не кажал, / зѝи не кажал од ѝорано. / Сеџа сум си ѝосвршено / за
едно лично биѝолчанче. / Сеџа сум си ѝосвршено / за едно лично /
за едно лично биѝолчанче.*

Како што може да се види, со епитетот *лично* / *личен* се означува убавината и на мажот, на саканиот.

Конципирањето на убавината во македонската народна лирика не е во нејзината телесност, примамливост за окото; во конципирањето на убавината во македонската народна лирика се забе-

⁷ Јазикот навистина го отсликува нашиот поглед на свет, нашите размислувања, концептуализација не само на светот, туку и на категориите на живеење. Многу е популарен, и кај нас, англискиот назив *body building*. Градење (обликување) на телото. Телото се доживува како предмет кој се гради, изразот не е (re)shaping, туку *building*. Концептуалната метафора би била: Телото е предмет.

⁸ И овој израз доаѓа од лексемата *лице*.

лежува една возвишеност, која е опеана слично како во *Песнаџа над џесниџе* во Светото писмо. Споредбите се со убавината на природата, извајана од Бога, се опева чувството кое саканиот / саканата го побудува:

Ја излези сџара мајко, / на џенџерейџо, / џа да видиш кој џомина - / умрев за неџо. / Ми џомина мојџо либе, / мила мајџице, / ми џомина мојџо либе - / умрев за неџо. / Кај шџо оди - вејџар вее, / мила мајџице, / кај шџо сеџи – сонџе џрее, / умрев за неџо.

Каранфило, фил – фило моме, / каранфило фил – фило, / џи каранфил не носиш моме, / на каранфил мирисаш. / Друшџиџе џи носеја, моме, / друшџиџе џи носеја, / друшџиџе џи носеја, моме, / ама не мирисаја. ...

... Оздола иде либеџо, / со овајџа верни друџари. / Либеџо ми беше џренџафил, / друџари беа џранџиња. ...

Оџреала месечина, леле, / оџреала месечина, / од Солуна до Тејџова. / Не ми било месечина, леле, / не ми било месечина, / џук ми биле џри невесџи, / џри невесџи џејџовчанке... Иако песната е духовита (невестите тргнале за Тетово, кај чичко Јаким да купат белило и црвило, да се дотераат за нивните мажи гурбетџии кои ќе дојдат, за да ги пречекаат), сепак во неа е отсликан ваквиот возвишен начин на доживување на женската убавина, на поимот за убавина како светлина, како нешто што ја огрејува душата.

Епитетот лична / лично е основа и за изведената именка со која се означува убавината – личоџија: *Аниџице, жална душџице, / а шџо џусџи ксмейџи си немала, / и на џвојајџа убавина, / и на џвојајџа личоџија.*

Современи согледувања

За одбележување е тоа што денес ретко кој од младите луѓе го употребува изразот личен / лична. Нивниот светоглед е поинаков. Светот денес сè повеќе е ориентиран кон материјалното, телесното. Затоа денешната девојка не е лична, туку зџодна. Многу добра илустрација за ова што го кажавме е една песна од групата ДНК – „Авион“:

Авион, авион она мора да е / Она коџа оди она исџо ко да леџа/ Сџално џозиџивна, неа нишџо не џ смејџа/ Сака аванџури, она сџремна е да шејџа/ Тарџејџ џодвиџен е она, она е мејџа/ Мрзи силикони, шминки, мрзи да се лиџка/ мајка џрирода џ дала и широка ... џубов џаја дава и со џело и со душа / она сака некој да ја сака, да ја слуша/ Авион, авион она мора да е /она е

*совршена, она нема мана/ некој ја ӣренира секој ден во ӣерейана/
нема ӣороци знам нӣӣи дува нӣӣи ӣуши/ навлечена е на здрава
храна во Нобу јаде суши / Не иде ӣо клубови, мрзи дискоӣеки/ сака
дол̄и ӣрошеӣки низ ӣланини и реки/ нејзе ӣ ӣребаӣи цвикери ама
с̄ӣално носи ле̄ки/ има с̄јајна кожа, раце како ӣамук меки. / Она
нејке да е ӣейсеӣ, а лудува ӣо неа цел свеӣ /она е ӣой, она е ӣамбо
ӣей, секогаш с̄иремна за леӣ/ Авион, авион она мора да е.*

Нè интересираше со кои лексеми денес се означува убавината на маж / жена, како е концептуализирана убавината на личност од спротивниот пол кај младите. За таа цел, спроведовме анкета меѓу студентите од групата Македонски јазик и книжевност на Универзитетот „Гоце Делчев“ – Штип (втора година). Како епитети со кои се означува убава жена ги добивме лексемите: *убава, ӣрекрасна, добра (женска), елеган̄ина, ӣрис̄ӣојна, доӣерана, ӣицнана, нафр̄кана, скоцкана, с̄ӣе̄гнаӣа*. Анкетираните студенти ни приведоа и именски образувања: *убавица, леӣоӣица, з̄однич, риба, ӣӣика, фраерка, цура, ср̄ка, душичка*. Епитетите со кои се означува убав маж се: *убав, ӣрекрасен, елеган̄иен, ӣрис̄ӣоен, доӣеран, ӣицнаӣ, нафр̄кан, добар, скоцкан, с̄ӣе̄гнаӣ, мускулес̄ӣ*. Именските образувања кои ги добивме како резултат на анкетата се: *убавец, леӣошан, ӣӣиче, фраер(ӣӣе), ср̄це, душа, билдерче, развио̄ика*.

Јазикот на младите, одразен во популарната музика (тука не мислиме само на еден стил од неа, туку ја опфаќаме модерната музика) не е јазик на книжевната лирика, но е на некој начин „народен“ јазик (јазик на младата популација). Во таа смисла ги земавме предвид и резултатите од нашата анкета. Како што може да се види, лексемата *личен*, ја нема. Дури, тешко би можеле да кажеме дека резултатите што ги добивме се блиску до концептот *убав / убавина*, кој во себе опфаќа и една друга димензија, изразена во концептот *добар*. Всушност, се работи за развивање на нов концепт *з̄оден / з̄одна*, кој првенствено се однесува на телесната убавина. Повеќето од лексемите кои ги добивме како резултат на анкетата се однесуваат на телесната „изграденост“: *с̄ӣе̄гнаӣ / с̄ӣе̄гнаӣа, з̄однич, риба, скоцкан, с̄ӣе̄гнаӣ, мускулес̄ӣ, билдерче, развио̄ика*. Дури и епитетот *добра (женска)* во говорот на младите не се однесува на духовните или моралните квалитети на девојката, туку носи една доза на похота кон женското тело, не релација кон душата, личноста на жената (за што сведочи и изразот *женска*, кој е посебна тема за обработување). Другата група лексеми што ги добивме како резултат на нашата анкета изразуваат уште поголемо дефокусирање од лицето, личноста на девојката / мажот – се однесуваат на начинот на кој се облечени. При тоа, може да изразуваат и различна емотивна нијанса: *елеган̄ина*

/ *елеџаниџен*, *џрисџојна* / *џрисџоен*, *гоџерана* / *гоџеран*, *џиџнана* / *џиџнаџи*, *нафрџкана* / *нафрџкан*, *скоџкана* / *скоџкан* па дури и изразот *сџеџнаџа* / *сџеџнаџи* може да се однесува на начинот на облекување (позитивно оценет). Третата група лексеми изразува однос кон „социјалниот“ статус на младата личност во друштвото: колку е позитивно оценет/а во друштвото. При тоа, и тука не се работи за оценка на морални и духовни вредности, туку повеќе за остварување на пожелен модел на однесување, истакнување во друштвото – *фраер(иџиџе)* / *фраерка*, *џиџка* / *џиџче*, па можеби и *риба* (иако тука најверојатно во основата на позитивното оценување е физичкиот изглед на женската личност). Дури и изразот *џрисџоен* / *џрисџојна* во овие контексти не се однесува на моралните и социјалните вредности, туку повеќе означува една прифатливост што би ги опфатила и физичкиот изглед и целокупното однесување (и облекување).

Заклучок

Нашата анализа ја темелиме на фактот дека јазикот го отсликува менталитетот на еден народ. Модерната когнитивна лингвистика тврди дека нашите концепти го структурираат нашето однесување: нашата перцепција, нашата интеракција со светот и со луѓето околу нас. Анализата која ја извршивме имаше за цел да ја покаже и обратната насока: како нашето однесување, нашите вредности, аксиолошки содржини, во крајна линија нашиот менталитет и промената на менталитетот се отсликуваат во јазикот: во изборот на (об)лик со кој ќе изразиме не само значење, туку и аксиолошка содржина (вредност), кој понатаму може да биде и основа за понатамошна семантичка деривација. Како предмет на анализа го избравме епитетот *личен* / *лична* кој е една од суштинските одлики на македонската народна поезија. Аксиолошката содржина што ја изразува овој епитет е дека означува убавина која не е првенствено телесна, туку убавина која се врзува за она што може да го искаже лицето на еден човек / жена, а тоа е она со што „зрачи“ една личност – естетика на визуелното, но и естетика на душевното и духовното. *Личен* е оној со кој сме оствариле средба со очите, кој побудил некое чувство во нас. Сметаме дека димензијата на побудување на чувство од страна на оној што ни е личен, не смее да се испушти, а како аргумент ќе го приведеме фактот дека овој епитет главно се среќава во македонската народна лирика со љубовна тематика. Секако, тоа не исклучува употреба на епитетот *личен* и во други случаи, ниту пак ја исклучува димензијата чувство во тие употреби. На крајот, не одолевме на предизвикот да направиме споредба со современата состојба. Со кои

јазични изрази денес, младите ја етикетираат личноста од спротивниот пол како ... тешко можеме да кажеме *убава*⁹. Современиот начин на живот донесе нови вредности и нови концепти. Новиот концепт е згоден. При тоа, содржината на концептот згоден е многу поразлична од содржината на концептот личен. Таа упатува првенствено на телесност (во која лицето и не е доминантен фактор), телесна изграденост. Би можеле да спротивставиме три концепти: *убав – личен – згоден*. Концептот *убав*¹⁰, во своето изворно значење носи и духовна димензија која го содржи значењето *добар*; концептот *личен*, покрај светогледот, пристапот кон естетиката која се надеваме дека ја доловивме во нашето излагање носи и нијанса на (позитивна) емотивност, додека концептот *згоден* е израз на промена на вредносниот систем, менталитетот – во него доминантен белег е телесната привлечност, а не „средбата со очите“, личноста (лицето) на саканиот од спротивниот пол. Јазикот ни открива поместување во системот на вредности, кое свој одраз наоѓа и во релацијата меѓу половите, меѓу исконскиот однос/средба меѓу мажот и жената. Оваа релација станува телесна, но одредени јазични изрази кои ги добивме во нашата анкета откриваат и дека привлечноста се поместува од личноста (лицето) и понатаму кон статусот на личноста: материјален и социјален.

Литература

- Де Сент-Егзипери 1990: Антоан Де Сент-Егзипери, *Малиот ѝринц*, Скопје: Македонска книга, Детска радост, Култура, Мисла, Наша книга.
- Лаброска, Николовска 2018: Веселинка Лаброска, Виолета Николовска, „Интердисциплинарност и културне специфичности у језику (на примерима из македонског и српског језика)“, *Наука без граница – Меѓународни ѿемајски зборник*, Косовска Митровица, 297-305. <http://eprints.ugd.edu.mk/18618/>
- Македонски бисери* (сто и педесет народни песни), 1997, Скопје: Ван – Пром.
- Николовска 2018: Виолета Николовска, „Семантичките компоненти на лексемата *убав*“, *Зборник на трудови од Меѓународната научна конференција „Минашото на јазичниот свет – денес и утре“*, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, 197-203; <http://eprints.ugd.edu.mk/21638/>
- Ренцов 1982: Михаил Ренцов, *Нерези*, Струга: Мисла.

⁹ Бидејќи овој концепт опфаќа повеќе од телесна убавина.

¹⁰ Овој концепт беше предмет на наша посебна анализа, в.Николовска 2018.

- Св. Нектарије Егински 2016: Св. Нектариј Егински, *Катихеза*, Београд: Чигоја штампа.
- Сѝарословенско-македонски речник*, 1999, ред. Вангелија Десподова, Прилеп – Скопје: Институт за старословенска култура – Матица македонска.
- Толковен речник на македонскиот јазик*, 2006, ред. (главен) Кирил Конески, том III Л-О, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Тополињска 2003: Зузана Тополињска, *Полско ~ македонски. Грамаѝичка конфронѝација б. Синѝаксичка деривација*, Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- Угринова-Скаловска 1979: Радмила Угринова-Скаловска, *Сѝарословенски јазик*. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“.

- Grujić 1983: Branislav. Grujić, *Rečnik latinsko – srpskohrvatski*, Cetinje: Obod.
- Ivić 1983: Milk Ivić, *Pravci u lingvistici*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lakoff, Johnson 2003: George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Langacker 1987: Ronald W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar* Vol. I, Theoretical Prerequisites, Stanford: Stanford University Press.
- Langacker 2013: Ronald W. Langacker, *Essentials of Cognitive Grammar*, New York: Oxford University Press.
- Skok 1972: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Subbiondo 2005: Joseph L. Subbiondo, “Benjamin Lee Whorf’s Theory of Language, Culture, and Consciousness: A Critique of Western Science”, *Language and Communication* – 25, 149-159.

Violeta Nikolovska

THE CONCEPT OF BEAUTY DENOTED IN THE EPITHET ЛИЧЕН
IN MACEDONIAN FOLK POETRY

S u m m a r y

Our analysis is based on the fact that language reflects the mentality of the community that speaks it. Modern Cognitive Linguistics postulates the reverse relation: our concepts structure our behavior, our perception, our interaction with the world and with the people around us. Our analysis aimed to show how our behavior, our axiological values, our mentality and change in mentality are reflected in language: in the selection of the form by which we will express not only meaning, but also axiological content (value), and which can further be the basis for semantic derivations. The subject of our analysis was the epithet личен (nice, pretty, beautiful) which is one of the essential features of the Macedonian folk poetry. The axiological content that expresses this epithet is that the beauty that is conveyed is not primarily bodily, but beauty that is about what can be expressed by the face of a person. It is aesthetics of the visual, which includes itself the aesthetics of the emotional and the spiritual. Личен is the one with whom we met with the eyes, who aroused some feelings in us. The comparison with modern situation, modern living set in relation three concepts with different axiological contents: убав (*beautiful, good*) – личен (*nice, beautiful, pretty*) – згоден (*handsome, good-looking*). The language revealed to us a shift / a change in the axiological values, that has implications in the relationship between the sexes. Our analysis revealed that this relationship is defocused from the personality of someone to his / her body (the shape of body), and even further to his / her material and social status, a fact that leads us to a next question: can we still say we are talking about love / affection?

Keywords: concept, axiological value, nice / pretty, beautiful, good-looking

РЕГИСТАР НА КЛУЧНИ ЗБОРОВИ И ИЗРАЗИ
ЗА МАКЕДОНСКИ И ЗА СРПСКИ ЈАЗИК

РЕГИСТАР КЉУЧНИХ РЕЧИ И ИЗРАЗА
ЗА МАКЕДОНСКИ И СРПСКИ ЈЕЗИК

- аксиолошки садржај 311
алатке 69
бојити 147
Болани Дојчин 287
браћа Јакшићи 287
варијанте 185
дијалекти 175
домаће животиње 175
дрворезбарство 69
дуборез 69
експресивност 99
етимологија 57, 69, 185
етнодијалектен поимник 131
(етно)дијалектни теренски записи 131
етнолингвистика 161
женски божански принцип 273
зборообразувачки архаизми 23
зџодан 311
идиолект 69
јужнословенски дијалекти 273
конотација 99
концепт 311
Кралици 227
Краљевић Марко 287
крсна слава 161
ладо 255
Ладуване 227
Лазарици 227
лаудатив 99
лаудативно значење 99

- лексема 99
- лексика 147, 185
- лексички паралели 23
- лексичко-семантичка анализа 209
- леј* 311
- лингвистичка географија 57
- лингвокултурологија 99
- Липљан 131
- личан* 311

- љељо* 255

- македонски говори 185
- македонски дијалекти 47, 57
- македонски и српски стандардни језик 69
- македонски јазик 23
- македонски језик 147, 185
- материјал ОЈА 47
- меѓујазична изосемија 23
- мотивација 175
- мастити / мастити 147

- називи 175
- називи за бојење 147
- називи за 'песницу' 47
- народна култура 273

- обичаи 161
- обреди со припевите *ладо* и *лељо* 227
- обредни лебови 161

- пастирска лексика на југоисточна Србија 209
- позитивна оцена ДрРат,
призренско-тимочка дијалектна област 209

- Ранило 227
- распрострањеност 185
- Русалии 227
- Русалки 227

- свадбена лексика 131
- семантика 57, 69
- синтагматски израз 99
- Сириниќка жупа 161
- словенска митологија 255, 273
- словенски дијалекти 47
- српски и македонски обредни песни 255
- српски јазик 23

српски језик 147
сточарски стапови 209
трло 185
ускршња јаја 147
фарбати 147
централно Косово 131
Црни Арапин 287

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

811.163.41'373:811.163.3'373(082)

ЈАЗИКОТ како запис на културата во етнолошката и лингвистичка анализа на релација Србија – Македонија. Т. 2 = Језик као запис културе у етнолошкој и лингвистичкој анализи на релацији Србија – Македонија. Т. 2 / главни уредници Марјан Марковиќ, Предраг Пипер ; уредници на вториот том = уредници другог тома Веселинка Лаброска, Станислав Станковиќ ; [превод на апстрактите и клучните зборови од српски на македонски јазик и од македонски на српски јазик Веселинка Лаброска, Ђорђе Генковиќ]. - Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, Истражувачки центар за ареална лингвистика "Божидар Видоески" = Скопље : Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности, 2023. - 327 стр. : фотографии, карти ; 24 см

На наспор. насл. стр.: Language as a record of culture in the ethnological and linguistic analysis Serbia - Macedonia. Vol. 1 / chief editors Predrag Piper, Marjan Marković ; volume 2 contributing editors Veselinka Labroska, Stanislav Stanković. - Трудови на срп. и мак. јазик. - Фусноти кон текстот. - Библиографија кон трудовите. - Регистар

ISBN 978-608-203-374-7 (МАНУ)

ISBN 978-86-7025-995-9 (САНУ)

а) Српски јазик -- Македонски јазик -- Лексика -- Компаративна анализа -- Зборници б) Српски јазик -- Лексика -- Зборници в) Македонски јазик -- Лексика -- Зборници

COBISS.MK-ID 61428485