

ЗАЈЕДНИЧКО У СЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 117

COMMON ELEMENTS
IN SLAVIC FOLKLORE

COLLECTED PAPERS

Editor

LJUBINKO RADENKOVIĆ

Belgrade
2012

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 117

ЗАЈЕДНИЧКО У СЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ

ЗБОРНИК РАДОВА

Уредник
ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ

Београд
2012

Уређивачки одбор

академик Светлана Толстој (Светлана Толстая), Москва
проф. др Кшиштоф Вроцлавски (Krzysztof Wrocławski), Варшава
академик Андреј Топорков (Андрей Топорков), Москва
др Татјана Валодина (Тацяна Валодзіна), Минск
проф. др Љубинко Раденковић, Београд

Рецензенти

дописни члан САНУ Нада Милошевић-Ђорђевић
дописни члан САНУ Александар Лома
др Миодраг Матицки

За издавача

академик Никола Тасић
директор Балканолошког института САНУ

ISBN 978-86-7179-074-1

Зборник се објављује у оквиру рада на пројекту
„Народна култура Срба између Истока и Запада“, № 177022,
који у целини финансира Министарство просвете и науке
Републике Србије.

САДРЖАЈ

Компаративно проучавање словенског фолклора (Љубинко Раденковић) [The Comparative Study of Slavic Folklore (Ljubinko Radenković)]	9
Светлана Толстая (Москва): Аспекти, критерији и признаци славјанској културној общности	17
Svetlana Tolstaja (Moscow): Aspects, Criteria and Features of Slavic Cultural Commonness (S u m m a r y)	32
Krzysztof Wrocławski (Warszawa): Słowiańskie podania wierzeniowe — problemy studiów komparatystycznych	33
Krzysztof Wrocławski (Warszawa): Slavonic Legends — Problems of Comparative Studies (S u m m a r y)	45
Людмила Виноградова (Москва): «Отсылка к нечистой силе» — общеславянский мотив проклятий	47
Ljudmila N. Vinogradova (Moscow): “Sending to Demons” — a Pan-Slavic Curse Motif (S u m m a r y)	62
Галина Кабакова (Париж): «Век человеческий» или славянские сказочные параллели одной Эзоповой басни	63
Galina Kabakova (Paris): “The Span of Man’s Life” or Slavic Versions of Aesop’s Fable (S u m m a r y)	75
Татьяна Агапкина, Андрей Топорков (Москва): Сисиниевы молитвы у восточных и южных славян	77
Tatjana Agapkina, Andrej Toporkov (Moscow): Sisinnius Prayers of the East and South Slavs (S u m m a r y)	92
Татьяна Володина (Минск): Заговоры от червей в ране — белорусская традиция на европейском фоне	93
Tatjana Volodina (Minsk): Charms against Worms in the Wounds: Belarusian Folkloric Tradition against the European Background (S u m m a r y)	106

Ичиро Ито (Токио): „Сатор“-формула как заговор в балто-слав- янской письменной и фольклорной традиции	107
Ichiro Ito (Tokyo): Sator-formula as an Incantation in Balto-Slavic Written and Folk Tradition (S u m m a r y)	128
Věra Frolcová (Brno): Příspěvky ke studiu česko-slovensko- -polských vztahů v koledách a možnosti tektonické kom- parační metody	129
Věra Frolcová (Brno): Contributions to the Study of Czech-Slovak- -Polish Relations in Carols and the Possibilities of Tectonic Comparative Method (S u m m a r y)	141
Оксана Микитенко (Київ): До проблеми генетичних збігів та запозичень у слов'янському фольклорі: баладний сюжет про «сестру-отруйницю»	143
Oksana Mykytenko (Kyiv): On the Problem of Genetic Coinci- dences and Loan Words in Slavic Folklore: The Ballad about the “Sister-Poisoner” (S u m m a r y)	157
Лариса Вахніна (Київ): Українсько-польські паралелі у на- родній баладі “Ой сталася новина”	159
Larysa Vakhnina (Kyiv): Ukrainian-Polish Comparisons in the Folk Ballad “ <i>Oy, Stalasya Novyna</i> ” (<i>Oh, We Have the News</i>) (S u m m a r y)	167
Дејан Ајдачић (Кијев): Сукоб међу браћом у словенским на- родним песмама	169
Dejan Ajdačić (Kyiv): Conflict between Brothers in Slavic Folk Songs (S u m m a r y)	175
Гордана Благојевић (Београд): Женидба вилом и нерајдом: јужнословенско-грчке фолклорне паралеле	177
Gordana Blagojević (Belgrade): Marrying a Fairy and a Nereid: South Slavic-Greek Folk Parallels (S u m m a r y)	190
Бошко Сувајџић (Београд): Типови болесног јунака у српској и бугарској усменој поезији	191
Boško Suvajdžić (Belgrade): Types of the Ill Hero in the Serbian and Bulgarian Oral Poetry (S u m m a r y)	206

Лидија Делић (Београд): „Чарне очи, да би не гледале“: о једном епском плеоназму	207
Lidija Delić (Belgrade): “Dark Eyes, so as Not to Gaze”: About an Epic Pleonasm (S u m m a r y)	226
Нана Нлôшковá (Братислава): К slovensko-českým paralelám látky o spiacom vojsku v hore	227
Hana Nlôšková (Bratislava): Slovak-Czech-Moravian Parallels of Legend Cycle About Sleeping Army on a Mountain (S u m m a r y)	244
Андрей Мороз (Москва): Легенда о жертвенном олене. К вопросу о возможных источниках	245
Andrey Moroz (Moscow): Some Notes to the Origin of a Legend of Deer Sacrifice (S u m m a r y)	255
Танас Вражиновски (Скопје): Димо Стенкоски и Јордан Стенкоски — релација на пренесување на репертоарот на приказни во кругот на семејството	257
Tanas Vrazhinovski (Skopje): Dimo Stenkoski and Yordan Stenkoski. Relationship of Transmission of Tales within the Family Circle (S u m m a r y)	269
Биљана Сикимић (Београд): Словенски модел текста загонетке: могућности реконструкције	271
Biljana Sikimić (Belgrade): Slavic Riddle Text: Reconstruction Possibilities (S u m m a r y)	290
Милош Луковић (Београд): Изреке и пословице балканских Словена у објављеној Богишићевој грађи о правним обичајима	291
Miloš Luković (Belgrade): Sayings and Proverbs of the Balkan Slavs in Bogišić’s Publications on Legal Customs (S u m m a r y)	308
Катя Михайлова (София): Представи за смъртта в езика и фолклора на българи и поляци	309
Katya Mihaylova (Sofia): Notions about Death in the Language and Folklore of Bulgarians and Poles (S u m m a r y)	320

Ирина Коваль-Фучило (Киев): Восточнославянские причитания: особенности передачи (взгляд изнутри традиции) . . .	321
Iryna Koval-Fuchylo (Kyiv): East-Slavic Lamentations: The Modes of Transmission (A Look from within Tradition) (S u m m a r y)	334
Марфа Толстая (Москва): Из карпато-южнославянских параллелей: поверья о первых весенних птицах	335
Marfa Tolstaya (Moscow): Towards the Carpathian-South Slavic Parallels: Popular Beliefs about the First Spring Birds (S u m m a r y)	348
Жарко Требјешанин (Београд): Символика снава — неке српско-руске фолклорне паралеле	349
Žarko Trebješanin (Belgrade): Symbolism of Dreams — Some Serbian-Russian Folkloric Parallels (S u m m a r y)	367
Бојан Јовановић (Београд): Символика змије у народној традицији балканских Словена	369
Bojan Jovanović (Belgrade): Serpent Symbolism in Folk Tradition of the Balkan Slavs (S u m m a r y)	377
Љубинко Раденковић (Београд): Митолошки елементи у словенским народним представама о жаби	379
Ljubinko Radenković (Belgrade): Mythological Elements in Slavic Notions of Frogs (S u m m a r y)	397
Људмила Поповић (Београд): Универзално и специфично у семантици назива за боје у словенском фолклору	399
Ljudmila Popović (Belgrade): Universal and Specific in the Semantic of Colour Names in Slavic Folklore (S u m m a r y) . .	414
Бранко Златковић (Београд): Словенство у анегдотама XIX века	415
Branko Zlatković (Belgrade): The Slavdom in the Anecdotes of the 19 th Century (S u m m a r y)	431
АУТОРИ [LIST OF AUTORS]	433

КОМПАРАТИВНО ПРОУЧАВАЊЕ СЛОВЕНСКОГ ФОЛКЛОРА

Компаративно изучавање фолклора није нов методолошки поступак. Настао је по угледу на такав приступ у проучавању индоевропских језика, почев од друге половине XIX века. Управо компаративни метод у филологији довео је до открића низа законитости у развоју ових језика на фонолошком, морфолошком и синтаксичком плану. Захваљујући оваквом искораку, филологија је, поред осталог, обогачена још једном научном дисциплином — етимологијом. Путем упоредно-историјског изучавања свих језика једне породице, лингвист реконструише претпостављени пра-језик, из кога су се сви ти језици могли развити. Сходно томе, фолклорист, упоредним проучавањем фолклорних текстова исте тематско-сижејне структуре, код сродних народа, тежи проналажењу њихове опште схеме, на коју се своди највећи број тих текстова.

Филолози су запазили да се сваки језик у току времена мења и да се у историјској перспективи могу разликовати одређене епохе, где свака нова епоха доноси и нове црте датог језика. Такође, сваки језик припада одређеном друштву, које може бити и део шире заједнице. Под неким историјским околностима шира заједница се може распасти, и тада њени чланови настављају свој дивергентни развој (уп. Фортунатов 1973: 309–310). Сличне законитости видљиве су и на материјалу фолклорних текстова. Српско-хрватске епске песме дугог стиха (*бугарийице*), у XIX веку више нису биле познате у живом памћењу и извођењу. Код Западних Словена из усмене културе рано су нестале епске јуначке песме, итд.

У додору једног народа с другим, било то у миру (путем трговине, брачних веза и сл.), или у рату (наметање туђе власти), долази до преузимања неких цивилизацијских тековина или облика друштвене организације, а са њима се често преузимају и њихови називи, који се онда адаптирају сходно правилима датог језика. Нови нараштаји такве позајмице прихватају као део корпуса свог језика. Значи, језик

има свој верикални развитак, који проистиче из неких пра-облика, и хоризонтални — који представља ширење језика настало контактним утицајима. У фолклору, пак, за неке жанрове (нпр. бајке), националне границе су врло пропустљиве, док се други развијају само у оквиру уже заједнице (нпр. свадбене обредне песме).

Ново светло у историју језика унело је изучавање дијалеката. Показало се да неке промене у једном језику важе само на одређеном простору, али не захватају други. Конзервативније стање језика и културе имају заједнице које су биле мање подложне кретањима (миграцијама) становништва. Језичка слика коју пружају дијалекти (често је прате и одређена обележја народне културе) може се описати и као дијакхронија развијена у одређеном простору.

Ван проучавања сродних језика, упоредно се могу изучавати и несродни језици и при том уочавати одређене универзалије, које важе за многе, а неке од њих и за све језике света. На сличан начин се може компаративно проучавати и фолклор несродних народа и уочавати неке типолошке везе, настале због сличних услова социјалног развоја разних народа.

Евидентни напредак који је филологији донео компаративни приступ изучавању језичких факата, утицао је и на примену таквог метода на област фолклора, књижевности, ликовне и музичке уметности. Мада се често ради о поређењу сличних облика посведочених у ограниченом временском периоду (од најстаријих записа па до најновијих, најчешће је реч о времену до два века), они увек носе и шире историјско обележје, јер садрже правила промене свог облика и значења. Већ је запажена појава да хронолошки старији записи не морају одсликавати и старије стање неког облика. Тек кроз поређење и анализу примера, открива се који је од њих сачувао већу старину. Треба поменути, да се поређењем варијаната једног текста не долази до некада реално постојећег пра-текста, већ до његовог обрасца, типа, из којег су се временом могле развити разне варијанте. О томе говори и Б. Путилов: „Један од проблема у науци јесте тај, да се путем упоредне анализе варијаната, издвоје типске црте, да се „састави“ тип, после чега ће бити могуће разумети сваки посебан текст управо као варијанту, одредити његово место у систему/збирци варијаната, његов значај у стваралачком процесу који је захватио дати тип. Појам типа у том смислу може се применити на све разделе и нивое фолклорне културе“ (Путилов 1994: 182).

Када је реч о фолклору словенских народа, оно што њих обједињује јесте језик, проистекао из заједничког, прасловенског језика, у извесној мери сличан културно-историјски развитак (дуго очувано ро-

довско уређење, те видљив утицај византијске и латинске културе), конфесионална припадност, чување обредно-обичајне праксе коју прати низ обредних песама, у епској традицији високо вредновање херојског подвига појединца у борби против зла које угрожава заједницу, итд. Управо у тражењу основа упоредног проучавања словенске књижевности, Роман Јакобсон упућује „у првом реду на оне елементе уметничког стваралаштва који су најтешње везани за језик“, као што су прозодијска и синтаксичка својства, рима, лексичко-семантичка гнезда, грађење речи, потенцијал глагола, структура реченице, речнички састав и фразеологија, персонификације, итд. Јакобсон указује и да упоредна метода даје ретроспективни поглед на словенске усмене традиције, што са своје стране омогућава да се завири у још даљу прошлост (уп. Јакобсон 1987: 67).

Говорећи о предности компаративног истраживања фолклора, В. Жирмунски (В. М. Жирмунский) указује да такав приступ не само да не поништава индивидуалне и националне специфичности предмета изучавања, већ он пружа могућност да се кроз уочавање сличности и разлика оне боље сагледају (Жирмунский 2004: 352). Осим тога, овим се избегава грешка да се поједини фолклорни примери тумаче као да су настали у границама једног народа. Упоредујући српску варијанту песме са мотивом „мртви брат“ (код Вука „Браћа и сестра“) са општом схемом на коју се сведе остале балканске варијанте, С. М. Толстој је запазила да српски текст у значајној мери излази из оквира те схеме. У српској варијанти покретач догађаја је сестра удата далеко од својих родитеља. Осим ње, једина активна лица јесу млађи брат и Бог. При томе догађаји у песми приказани су кроз две перспективе — кроз визуру сестре и визуру мртвог брата (Толстая 281–293).

В. Жирмунски упућује на правце у којима се може усмеравати упоредно изучавање фолклора, разликујући: 1) историјско-генетичка поређења (разматрају сличности међу појавама као резултат сродности које долазе од њиховог заједничког порекла); 2) историјско-типолошка поређења (разматрају сличности генетски не повезаних појава, насталих услед сличних услова друштвеног развоја); 3) међународне културне утицаје и позајмице (настале услед близине или историјски условљеног заједништва неких народа). Он указује и на потребу, да се оваква истраживања морају заснивати на већем броју варијаната, посведочених на ширем географском простору. И свака варијанта, како истиче, равноправна је с другом (Жирмунский 2004: 352).

Пре било каквог компаративно-историјског изучавања фолклора, неопходно је узети у обзир формалне особине жанра коме припада одређено фолклорно дело, које представља предмет таквог истражи-

вања. Разлика међу жанровима, како истиче В. Проп (В. Я. Пропп), није само разлика у начину поетског осмишљавања реалности, већ се они на различит начин односе према реалности. Постоје и правила која одређују опсег сваког жанра. „Ако су на икони лица преобраћена у ликове, то су у епској песми људи преобраћени у узвишене јунаке, који извршавају велике подвиге, и које обични човек не може извршити. Зато о тим подвизима не треба причати, о њима се може само певати“ (Пропп 1968: 16). Он указује и на разлику у приказивању реалности у „билинама“ (јуначким епским песмама) и у историјским епским песмама: билина се ствара на историјској основи и она је одражава, али она не слика свакодневну историјску реалност — текући догађаји не улазе у уметничке задатке билине, они не одговарају њеној естетици и поетици (Исто: 16). И зато се на основу билина не може утврђивати карактер и редослед историјских збивања. Као што се и на основу митолошких предања догађаји у њима не могу прихватати као стварни, без обзира како их казивач схвата.

Поменути Пропов захтев о уважавању жанровских особености фолклорног дела, оснажују и запажања Ј. Поливке (J. Polívka), која се односе на приповедачку традицију. Он констатује да се унутар једног националног корпуса приповедака појављују веће разлике него унутар једне културне зоне коју чине два или више народа. Ово запажање отвара још једно питање, које је, међу првима, добро сагледао П. Богатирјов (П. Г. Богатырев), а тиче се картографирања варијантних облика фолклора. За ваљану компаративну анализу фолклорних факата, пожељно је картографирати њихово територијално распрострањење, не водећи рачуна о националним границама, већ само о границама њиховог распрострањања. Он указује и на методе картографирања: с једне стране треба уносити распрострањење назива неког обичаја, као и најопштије његове црте, а с друге, уносити посебне детаље. Тиме се унутар једног простора где се обичај констатује, указује и на постојање посебних зона (уп. Богатырев 2006: 84). Предности овакве методологије изучавања фолклора најбоље се могу видети у радовима, насталим као резултат вишегодишњег изучавања језика и фолклора Полесја, која су спровели Никита и Светлана Толстој са својим сарадницима (уп. ПЭС 1983; СБФ 1995, ВЭС 2001, итд).

Компаративни приступ у фолклористици показује се као делотворан и из тог разлога, што наративна структура једног фолклорног текста може бити реализована кроз различите жанрове фолклора и опслуживати различите сфере друштвене делатности — од обредног понашања до разоноде. Тако је балканска балада о „мртвом брату“ у Бугарској певана као жетвена, лазаричка, свадбена, или као песма за

разоноду (Буркхарт 1984: 67). Такође широко позната балада код балканских и кавкасских народа о узиђивању жене у грађевину, у Грчкој се среће и као лирска, ускршња песма, оформљена по захтеву тог жанра (уп. Иванов 2003: 432). Фоки (Fochi) је прикупио и анализирао 85 варијаната песама о „болесном јунаку“, код свих балканских народа, који последњом снагом побеђује опасног насилника (Fochi 1965: 229- 268). Прича о „мучењу конопље“, позната скоро свим словенским народима, налази се у основи обредне песме, басме, демонолошког предања (уп. Толстой 2003: 37–72; Раденковић 1981: 207–217). Тек сагледавањем свих тих реализација може се поузданије тумачити семантика текста и утврђивати његово порекло. У неким случајевима фолклорни текст може бити огрнут националним симболима, и тек анализом се утврђује да он долази из много дубље старине (уп. Лома 2002). „И мени је постепено постало јасно оно“, каже Б. Путилов, „што је, између осталог, В. Ј. Пропу постало јасно, када се он бавио приповетком: не треба изучавати један издвојен сиже. У фолклору, по правилу, то је осуђено на врло ограничене закључке, најчешће на неуспех, на то, што ће врло много тога остати неразумљиво. Треба узимати не један сиже, него циклусе сижеа који се међусобно укрштају, тек тада почиње да се показује јасна слика“ (Путилов 2006: 227–228).

* * *

Свакако да нема основа за компаративно истраживање словенског фолклора без ширег увида у фолклорну грађу свих словенских, па и њима суседних народа, нарочито балканских. Захваљујући тежњама Словена да сачувају своју народну културу од заборава, које су дошле до изражаја у другој половини XIX века, отпочело је издавање периодичних публикација, које су данас незаменљиви извори за свако проучавање фолклора, као што су: код Бугара — „Сборник за народни умотворения и народопис“ (Софија 1889–), Пољака — „Wisła“ (Варшава 1887–1922), Руса — „Живая старина“ (Санкт-Петербург 1890–1917; Москва 1994–), Срба — „Српски етнографски зборник“ (Београд 1894–), Хрвата — „Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena“ (Загреб 1894–), Чеха — „Česky lid“ (Праг 1891–) и многи други. Оно што је красило ове публикације јесте и одзив на друга издања широм словенских земаља. Крајем XIX века у малој србијанској вароши, такорећи селу — Алексинцу, када је пошта превожена и коњским колима, Тихомир Ђорђевић је сам покренуо и уређивао часопис за народни живот, обичаје и усмено стваралаштво — „Караџић“ (1899–1903). Његови сарадници, осим учитеља и свештеника, били су

у то време и познати филолози и етнографи из ширег региона. И не само то. Он је из свеске у свеску објављивао и преглед садржаја етнографско-фолклористичких часописа из Француске, Русије, Чешке, Бугарске, итд. У исто време за „Караџић“ се знало у Паризу, Санкт-Петербургу, Бечу, Прагу, итд.

Последњих година, као резултат политичких и друштвених промена у словенским, као и у другим европским земљама, замире интерес за изучавање ширих, компаративних тема у области народне културе и усмене књижевности. Има се утисак, да у ери све бржег протока информација, европски народи све мање знају једни о другима.

Захваљујући појединцима, њиховом знању и огромном раду, није прекинуто компаративно изучавање језика и култура словенских народа. У првом реду треба поменути велики пројекат, који су засновали Никита и Светлана Толстој са својим сарадницима у Москви — израду петотомне енциклопедије „Словенске старине“ (СД 1995–2012), који је управо завршен, после тридесетак година рада на њему. Исти људи, уз подршку и других слависта, старају се о изванредном периодичном зборнику „Славјанский и балканский фольклор“. Почев од 1971, па до 2011, у оквиру ове научне публикације, објављено је 11 књига, са више десетина радова.

Један од најважнијих научних догађаја за словенске земље и за изучавање славистике у свету, јесу периодични међународни конгреси слависта. Што се фолклористике тиче, мора се приметити да се у програмима рада ових конгреса смањује број радова који излазе из оквира уско националних тема, и који се заснивају на ширем познавању грађе и литературе на језицима више словенских народа.

* * *

Основу овог зборника представљају радови истакнутих фолклориста из десетак словенских земаља и једног из Јапана, учесника научног симпозијума „Заједничко у словенском фолклору“, одржаног у Аранђеловцу и Београду, од 28. септембра, до 02. октобра, 2011. године. Симпозијум је организовао Балканолошки институт САНУ (Београд), уз помоћ Комисије за фолклор при Међународном комитету слависта, Општине Аранђеловац, Удружења грађана „Баштина и будућност“ — Аранђеловац 1859“, као и уз финансијску помоћ Министарства просвете и науке Републике Србије. Зборник се објављује уочи XV, јубиларног Међународног конгреса слависта, који ће бити одржан у Минску, 2013. године. Он треба да представља и подстицај за даља истраживања заједничких корена култура словенских народа.

ЛИТЕРАТУРА

- Богатырев 2006 — П. Г. Богатырев, *К вопросу об этнологической географии* // Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы), Москва 2006.
- Буркхарт 1984 — Д. Буркхарт, *О мијењању функција балканских народних балада* // „Расковник“ XI/41, Београд 1984, 59–85.
- ВЭС 2001 — *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*, Москва 2001.
- Жирмунский 2004 — Б. М. Жирмунский, *Сравнительно-историческое изучение фольклора* // Фольклор Запада и Востока: сравнительно-исторические очерки, Москва 2004, 351–357.
- Иванов 2003 — В. В. Иванов, *Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле* // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие и культурные роли, Москва 2003, 422–436.
- Лома 2002 — А. Лома, *Пракосово: Словенски и индоевројски корени српске ејике*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 78, Београд 2002.
- Пропп 1968 — В. Я. Пропп, *Об историзме русского фольклора и методах его изучения* // Ученые записки Ленинградского университета № 339, Филологический факультет, Серия филологических наук, вып. 72, Ленинград 1968, 5–25.
- Путилов 1994 — Б. Н. Путилов, *Вариативность в фольклоре как творческий процесс* // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева, Москва 1994, 180–197.
- Путилов 2006 — Б. Н. Путилов, *Теоретические проблемы современной фольклористики*, Санкт-Петербург 2006.
- ПЭС 1983 — *Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования*, Москва 1983.
- Раденковић 1981 — Љ. Раденковић, *О значењу једног сакралног шексѿа о коноуљи или лану код словенских и балканских народа* // Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, књ. 11, Београд 1981, 207–217.
- СБФ 1995 — *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*, Москва 1995.
- СД 1995–2012 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстойго*, т. I–V, Москва 1995–2012.
- Толстая 2011 — С. М. Толстая, *Многомерность текста (о семантической структуре баллады „Братья и сестра“)* // Језик, књижевност, култура: Новици Петковићу у спомен: зборник радова, ур. Ј. Делић и А. Јовановић, Београд 2011 281–293.
- Толстой 2003 — Н. И. Толстой, *Vita herbae et vita rei* // Очерки славянского язычества, Москва 2003, 37–72.
- Фортунатов 1973 — Ф. Ф. Фортунатов, *Сравнительное языковедение. Задачи языковедения и связь его с другими науками* / Хрестоматия по истории русского языкознания. Под ред. Ф. П. Филина, Москва 1973, 308–339.

- Якобсон 1987 — Р. Якобсон, *Основа славянского сравнительного литературоведения* / Работы по поэтике. Сост. М. Л. Гаспарова, Москва 1987, 23–79.
- Fochi 1965 — A. Fochi, *Das Doitschin — (Doicin-, Dojčin-, Дойчин-) Lied in der Südost-europäischen Volksüberlieferung* // *Revue des études Sud-est Européennes* III, № 1–2, Bucarest 1965, 229–268.

Љубинко Раденковић

Светлана Толстая (Москва)

АСПЕКТЫ, КРИТЕРИИ И ПРИЗНАКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

Опыт работы над словарем «Славянские древности» (1995–2012. Т. 1–5) дает возможность вновь, на заново систематизированном этнолингвистическом материале всех славянских народов поставить некоторые общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и современных представлений о комплексном этнолингвистическом подходе к изучению культуры, ее структуре и механизмах. Общность славянских традиций обусловлена прежде всего генетическим родством славянских народов, сохранявших в целом праславянское единство вплоть до конца первого тысячелетия н. э. Важнейшими факторами этой общности являются: 1) языковое родство, 2) общность христианской культуры, 3) общая дохристианская (языческая) культурная традиция, сохранившая свои ключевые позиции (мифологическая картина мира, культ предков, поклонение природе, магия, антропоцентризм, антропоморфизм) и после принятия славянами христианства. Несмотря на разные ареальные и культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские — южных, балтийские и финно-угорские — восточных), традиционная культура славян сохраняет единую «картину мира», но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов).

Ключевые слова: традиционная культура, устная традиция, народное христианство, язычество, верования, ритуал, мифология, текст.

В 2011 году была завершена работа над этнолингвистическим словарем «Славянские древности» (СД), продолжавшаяся более четверти века¹. Словарь, замысел и концепция которого принадлежат Н. И. Толстому, представляет собой своего рода энциклопедию традиционной духовной культуры славян. Его главное отличие от классического труда Казимира Мошиньского «Народная культура славян» (Moszyński

¹ См. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984; Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5 (в печати).

1967), в котором впервые традиционная славянская духовная культура представлена во всей ее содержательной и географической полноте, определяется двумя параметрами: во-первых, выбором словарного жанра, во-вторых, отличным от чисто этнографического подходом к описанию культуры, подходом, который был назван Н. И. Толстым этнолингвистическим². Задача состояла в том, чтобы представить традиционную славянскую духовную культуру через описание ее составных элементов, из которых строятся реальные тексты — языковые, мифологические, ритуальные, изобразительные. Этнолингвистический подход давал возможность максимально использовать данные языка (лексики, фразеологии, паремиологии, культурной терминологии и т. д.) для реконструкции традиционной картины мира, а методы лингвистической реконструкции, семантического анализа, ареалогии и др. оказались применимыми к материалу духовной культуры и эффективными для ее изучения.

В словаре «Славянские древности» материал всех славянских языков и культурных традиций по существу трактуется как некий **единый язык** в семиотическом смысле, т. е. как система, состоящая из единого набора исходных строительные единиц (некоторый аналог слов естественного языка) и единых правил, определяющих функционирование этих единиц и их взаимоотношение (аналог грамматики естественного языка). Разумеется, составители словаря отдавали себе отчет в реальном многообразии явлений и форм культуры и значительных различиях между этническими, региональными, локальными традициями и языками славянских народов и ни в коей мере не игнорировали их. Более того, это разнообразие рассматривалось как важнейший фактор, способствующий реконструкции общего культурного «праязыка» славян, а также как источник изучения путей развития культурных форм (поскольку, по выражению Н. И. Толстого, диалектное языковое и культурное многообразие — это «развернутая в пространстве диахрония») и установления механизмов, управляющих этими изменениями. Опыт работы над словарем дает возможность вновь, на заново систематизированном и осмысленном этнолингвистическом материале всех славянских народов поставить некоторые общие вопросы, касающиеся кардинальных характеристик традиционной народной культуры славян, с учетом как значительно обогатившейся эмпирической базы, так и новейших исследований отдельных форм и фрагментов культурной традиции, а также современных пред-

² О концепции и методе этнолингвистики подробнее см. Толстая 2010.

ставлений о комплексном междисциплинарном (этнолингвистическом) подходе к изучению культуры, ее структуры и механизмов.

Как понимать культурную общность славян, как интерпретировать сходства и различия, наблюдаемые в эмпирическом материале славянских языков и культур?

Общность славянских культурных традиций обусловлена прежде всего **генетическим родством** славянских народов, сохранявших в целом праславянское единство (несмотря на диалектные различия) как в области языка, так и в области культуры, вплоть до конца первого тысячелетия н. э. Подобно тому, как сравнение славянских языков позволяет реконструировать общий для всех славян праязык (праславянский язык)³, сравнение явлений, форм и текстов культуры дает возможность реконструировать общий для всех славян «праязык культуры». При этом необходимо уточнить, что как языковая, так и культурная реконструкция восстанавливают не реально существовавшие языковой и культурной идиомы, а некие условные системы формальных и содержательных показателей, которые, однако, позволяют пролить свет на действовавшие в истории механизмы, приведшие к реально засвидетельствованному многообразию языковых и культурных явлений. Что же представлял собой этот культурный праязык славян?

Его условным определением может служить понятие и термин **язычество** (при всей его неоднозначности и одиозности в глазах некоторых исследователей), язычество, понимаемое как система дохристианских представлений о мире и человеке, основанная на мифологии и магии, реконструируемая по данным языка, фольклора, обрядов, обычаев и верований славян. Важно подчеркнуть, что язычество может пониматься не только как историческая стадия мировоззрения древних славян (праславян) в период до принятия ими христианства, но и как типологически особая **культурная модель**, чьи формы, механизмы и семантические категории продолжали существовать и после принятия христианства (а многие из них дожили до настоящего времени). Главные черты язычества как мировоззрения — одухотворение природы (аниматизм и анимизм), культ предков и сверхъестественных сил, убеждение в их постоянном присутствии и участии в жизни людей, развитая низшая мифология, вера в возможность воздействия на положение вещей в мире средствами при-

³ См. опыт реконструкции праславянского лексикона в двух фундаментальных словарях: московском «Этимологическом словаре славянских языков» под ред. О. Н. Трубачева и краковском «Праславянском словаре» под ред. Ф. Славского.

митивной магии, антропоцентризм⁴. Эти главные черты язычества в той или иной мере сохраняют все жанры и формы традиционной духовной культуры славянских народов. Именно этому общему праславянскому языческому наследию (и далее — индоевропейской языковой и культурной традиции) славянская духовная культура прежде всего обязана своим единством.

Второй важнейший фактор, определивший культурное единство славян, — принятие ими **христианства** не только как религиозной, но и как культурной модели. Несмотря на некоторые догматические различия между православием и католичеством, в культурном плане влияние христианства было объединяющим и определившим чрезвычайную близость многих форм и фрагментов культурной традиции славян (и европейских народов в целом).

Влияние христианства затронуло разные сферы культурной традиции в разной степени. Сильнее всего оно повлияло на структуру народного календаря, усвоившего христианскую систему праздников, почитаемых дней, постов. Однако в содержательном плане народный календарь во многом сохранил свой дохристианский характер: в его семантике доминируют языческие представления о времени, а христианские праздники переосмысляются в духе мифологии и магии. Примеры подобного «перевода» понятий христианского календаря на язык дохристианской культуры многократно приводились в литературе. Так, обычаи и верования, относящиеся к празднику Благовещения, в зависимости от народного толкования ключевых слов хрононима, его внутренней формы (*благая весть*), насыщаются у восточных славян мотивами прихода весны, пробуждения земли после зимнего сна, прилета птиц и т. п., в восточной Сербии рекомендациями сажать огурцы и перец, чтобы они были «благими», т. е. сладкими, в Славонии предписаниями отправляться искать «благо», т. е. клады. В названиях праздника Сретение мы встречаемся с такими

⁴ При отсутствии оригинальных мифологических текстов судить о язычестве как исторической стадии общеславянской культуры можно лишь по вторичным данным — археологическим и книжно-письменным источникам (летописи, хроники и т. д.), иностранным свидетельствам, церковным поучениям против язычества (см. труды Н. М. Гальковского, Е. В. Аничкова, В. Й. Мансикки, Д. К. Зеленина, Л. Нидерле, Г. Ловмянского, А. Гейштора, В. Чайкановича и др.), а также на основе сопоставления славянских данных с данными других индоевропейских (балтийской, иранской, германской и др.) культурных традиций (см. прежде всего работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Наиболее надежными и богатыми источниками изучения язычества как культурной модели и реконструкции древнеславянских представлений остаются «современные» (относящиеся к XIX–XX вв.) языковые, этнографические и фольклорные свидетельства славянских традиций.

хрононимами, как болг. *Вълча Богородица* [Волчья Богородица] или пол. *Matka Boska Niedźwiedzia* [Богоматерь Медвежья]; первое связано с почитанием «волчьих дней» в феврале, второе объясняется тем, что «в это время медведи просыпаются от зимней спячки»; медвежьих мотивы Сретенья известны также сербам: по поверью, в этот день на восходе солнца медведь выходит из берлоги и от того, увидит ли он в этот день свою тень, зависит, возвратится ли он назад в берлогу или отправится в лес добывать себе пищу (Неделькович 1990: 232). Эти «звериные» мотивы хрононимов не находят никакой поддержки в христианском содержании праздника, но даже и там, где праздник в соответствии с церковным календарем называется *Сретенье*, *Встреченье* и т. п., он часто ассоциируется не с евангельским событием (встречей святого Младенца и Старца Симеона), а со встречей двух календарных сезонов — зимы и лета («На Сретение зима с летом встречается») или с любой ситуацией встречи: считали, что от того, кого ты встретишь в этот день, зависит, будешь ты здоров весь год или болен, счастлив или несчастен, удачлив или нет.

В значительно меньшей степени христианским влиянием затронута ритуальная сторона народной традиции — календарная, семейная и окказиональная обрядность, хозяйственные ритуалы (такие как выгон скота, сев, птицеводство, скотоводство и др.) и повседневная бытовая практика, сохраняющие свой языческий характер и основанные на вере в покровительство высших сил и прежде всего предков, от которых зависит земное благополучие людей и возможность магическим способом (действием, словом, предметом-символом и т. п.) воздействовать на действительность. Наиболее близкой к дохристианским образцам и моделям остается сфера верований и бытовых представлений

Не только каждая культурная модель в отдельности (язычество и христианство) определяла общность славянской народной культуры, но и характер и способы их сосуществования и взаимопроникновения у разных славянских (и европейских) народов были сходными (в частности, это демонстрирует и народный календарь).

Роль христианской традиции как главного «фактора общности» славянской и — шире — европейской народной культуры стремился показать А. Б. Страхов в своем исследовании славянских и европейских рождественских обрядов и поверий (Страхов 2003). Действительно, календарь вообще и рождественский цикл в частности насыщены евангельскими мотивами и аллюзиями: безусловно, мотивы соломы, скота, пастуха, как и общая идея рождения и плодовитости, могут быть интерпретированы на основе христианских источников

(евангелия, литургических текстов, апокрифической книжности). Но даже этот, безусловно, яркий в данном отношении материал не дает оснований для сведения всей народной культуры к христианству и провозглашения общего тезиса, согласно которому «народная культура — гораздо более новый и несравненно более сложный, чем принято думать, феномен, носящий на себе следы многовековой непрекращающейся эволюции, отправляющейся, в основном, от христианского культурного пласта» (Страхов 2003: 2; подчеркнуто мной. — С. Т.). Пафос этой книги, направленный против так называемого «паганофильства», т. е. чрезмерного увлечения язычеством и архаикой, якобы господствующего в науке о славянских древностях, пафос, находящийся к тому же в книге далеко не академические формы выражения, к сожалению, во многом обесценивает интересные наблюдения автора и предлагаемые им сопоставления мотивов, ритуальных форм и явлений народной культуры славян и других народов Европы с христианскими текстами.

Не имея возможности подробно разбирать здесь аргументацию и материал А. Б. Страхова, ограничусь двумя общими соображениями. Во-первых, невозможно отрицать существования устной традиции славян и индоевропейцев на протяжении долгой истории, предшествовавшей усвоению ими христианства. Нет сомнения и в том, что это была именно языческая культура, основанная на мифологии и магии, и христианство наслоилось на уже вполне сложившуюся систему представлений о мире и человеке, многообразные ритуальные формы и богатый корпус устных текстов, восходящих к общей индоевропейской культуре и отраженных в славянских языках и фольклоре. Во-вторых, нельзя не заметить, что и там, где христианские мотивы послужили непосредственным импульсом поверий или обрядовых форм, их адаптация и разработка в народной традиции происходили на базе, по законам и в духе мифологии и магии; их роль была не креативной, а лишь сакрализующей и утверждающей.

В самом деле, трудно себе представить, что фигура пастуха у славян была осмыслена и включена в систему культурных представлений только после принятия ими христианства и лишь под влиянием христианских рождественских мотивов, хотя ассоциации с христианским сюжетом Рождества, безусловно, придали этим представлениям больший вес и подкрепили особый статус пастуха в культурной традиции. Точно так же не Дева Мария и божественное рождение сформировали отношение славян к появлению человека на свет и определили характер родинного обряда, который не мог не существовать и до принятия христианства, — библейские ассоциации лишь

«санкционировали» и «сакрализировали» соответствующие ритуалы и верования. Это же можно сказать и о соломе, и о звезде, и о чудесах, и о домашних животных, и о волках и других мотивах рождественской темы, для которых библейские ассоциации послужили не «отправной точкой», а лишь идеологической «поддержкой». Единственно где христианские тексты давали толчок к мифологической разработке темы — это мотивы житий святых, которые вплетались в обрядовую ткань праздников, посвященных святым, или проявляли себя в других видах культа (таких как народная медицина, земледельческая и скотоводческая магия и др.), но и в этом случае христианские мотивы поступали во власть мифологии и подвергались магическому осмыслению (см. статью «Святые» в словаре «Славянские древности»).

Далее, говоря о соотношении языческого и христианского элемента в славянской культурной традиции, невозможно сбрасывать со счетов сравнительный материал, объединяющий славян с другими ветвями индоевропейцев, в том числе и теми, кто, в отличие от славян, сохранил древние письменные тексты. Наконец, хотелось бы спросить, что же имели в виду христианские авторы поучений против язычества, если вся народная культура укладывается в рамки христианских мотивов. Нельзя также забывать и о том, что сама христианская культурная традиция (тем более апокрифическая) питалась плодами устной народной, фольклорной культуры, как ближневосточной, так и европейской⁵.

Итак, языческое индоевропейское языковое и культурное наследие и христианство (в том числе христианская книжность) — главные факторы, определяющие культурное единство славянской традиции в самом общем смысле. Все прочие факторы (заимствования, инокультурные влияния и т. п.) оказываются не столь значительными и обуславливают менее масштабные схождения и расхождения между отдельными славянскими регионами или отдельными разделами культуры.

К общим факторам славянского культурного единства следует, конечно, отнести и **типологические** (в том числе универсальные) характеристики, модели и механизмы культуры, объединяющие славянские традиции не только между собой, но и с другими европейскими и неевропейскими культурами. Важнейшими среди этих ха-

⁵ О синкретизме христианской и устной народной традиции в средневековой европейской культуре см. прежде всего работы А. Я. Гуревича (Гуревич 1981; 1984). Из новейших работ на эту тему см. Народная библия 2004; Белова, Петрухин 2008; Badalanova 2008; The Old Testament Аποсϋρϕα 2011.

рактеристик являются общие для славян и других народов когнитивные механизмы восприятия и категоризации мира, общий мифопоэтический способ его восприятия, магия, антропоцентризм и символизм, к которым сводятся главные механизмы традиционной устной культуры, действующие во всех ее сферах и жанрах — на уровне слова, действия, верования, запретов, предписаний, фольклорных текстов.

Таким образом, каждый случай сходства явлений или форм культуры, принадлежащих разным славянским традициям, может быть объяснен либо общим праславянским и индоевропейским наследием, либо общим христианским наслоением, либо типологически сходными путями самостоятельного, независимого развития в рамках каждой традиции, либо, наконец, заимствованием. Критерии, позволяющие принять то или иное объяснение в каждом конкретном случае, по-видимому, должны быть теми же самыми, что и в лингвистике, т. е. основываться на результатах внутренней реконструкции (в рамках славянских традиций), внешнего сравнения (в рамках индоевропейских и иных, неродственных традиций), на ареальной характеристике сходных культурных явлений (учете характера контактов с другими традициями).

Но это лишь самые абстрактные факторы общности. Что же мы конкретно имеем в виду, когда говорим об общем в славянской народной культуре? Очевидно, что общность может характеризовать самые разные стороны (**аспекты**) и **уровни** культуры. Она может касаться формы или содержания, она может проявляться на уровне слова, ритуала или отдельного действия, общим может быть поверье или запрет, культурный термин или приговор, текст или отдельный мотив. Сходство или общность могут иметь разный **масштаб** — и в отношении сферы распространения, и в отношении «объема» сравниваемых явлений: одно дело схождения между восточными, западными и южными славянами в целом, другое дело — сепаратные параллели, скажем, между Русским Севером, Карпатами и сербско-болгарским пограничьем, между Польшей и Болгарией, Словакией и Сербией или даже их локальными вариантами и т. п.; точно так же — одно дело сходство целых обрядовых комплексов или отдельных ритуалов, и другое — атомарные совпадения. Во всех этих случаях «вес» таких сходств различен⁶, так же как и их «причины»⁷.

⁶ Н. И. Толстой сочувственно цитировал Дюмезиля, утверждавшего, что совпадение деталей имеет большее значение, чем общее сходство явлений (поскольку общее сходство может быть обусловлено типологически или даже быть универсальным).

⁷ Пока еще слишком мало сравнительных исследований народной традиции общеславянского масштаба, охватывающих целиком какую-то область культуры. К

При сравнении разных явлений культуры необходимо разграничивать прежде всего уровень **формы** и **содержания**. Мы часто сталкиваемся с многозначностью одной и той же формы (полисемия символов) и, наоборот, с разными формами, имеющими одну и ту же семантику и/или функцию в культуре (синонимия символов). Но что считать формой в языке культуры и что — содержанием? Ответ на этот вопрос не так прост, даже если дело касается предмета или слова. Так, к «форме» свадебного караваля или рождественского хлеба приходится относить и состав хлеба (ср. *курник* или *рыбник* в качестве свадебного хлеба у русских, запекание в хлеб яйца или монеты у южных славян), и число хлебов, их размер и вид (круглый, продолговатый), и их украшения, однако все эти элементы «формы» имеют свою собственную семантику и функцию. При общем названии, семантике и функции форма ритуального предмета может иметь множество вариантов: так, рождественское полено *бадняк* у южных славян может быть деревом разных пород (дуб, орех, сосна, маслина и др.), большего или меньшего размера, может быть веткой дерева, может быть несколько бадняков и т. д.; свадебный символ девичества на Русском Севере может быть лентой, косой, головным убором невесты, причем один и тот же предметный символ может в одних районах называться *воля*, в других *красота*, и т. п.

В случае терминологии «формой» принято считать не конкретную диалектную форму слова, зафиксированную источником, а его обобщенную этимологическую праформу; совпадение или различие этих этимологически разных форм нередко объединяет или противопоставляет славянские ареалы разного масштаба (ср. оппозицию свадебных терминов *воля* и *красота*, соответствующих двум ареалам севернорусского свадебного обряда). Но в каких-то случаях может иметь значение и словообразовательная форма термина: так, в свадебной терминологии противопоставляются (ареально) термины типа *запоины*, *запивать*, *запивки* (невесты) и типа *пропивать*, *пропивки* (Гура 2012), хотя и те, и другие одинаково манифестируют идею питья как скрепления брачного договора. Ср. также разные в слово-

таковым, кроме названной выше работы К. Мошинского «Народная культура славян», можно отнести, пожалуй, две монографии А. В. Гуры — о символике животных (Гура 1997) и о свадьбе и браке (Гура 2012). Все остальное — это либо ограниченные (в разной степени) темы, либо ограниченные ареалы славянской культуры. Между тем исследования А. В. Гуры, обобщившие максимально возможный для настоящего времени материал всех славянских традиций, показывают, что только исчерпывающие эмпирические данные и «внимательная» типология и ареалогия могут дать адекватное представление о степени и характере общности в каждой сфере культуры, так же как о культурных архаизмах и инновациях.

образовательном отношении, но тождественные по внутренней форме названия первого посетителя на Рождество: укр. *полазник*, пол. *pod-
łaźnik*, словац. *poľažeň*, словен. *polazar*, серб. *полажајник* и т. д.

Признаком общности может быть также семантическое сходство (синонимичных) языковых знаков и их функциональное тождество. Так, в свадебном обряде в одних и тех же функциях (для обозначения сговора или помолвки) используются разные единицы праславянского лексикона с этимологическим значением ‘говорить’: **govoriti* (рус. *сговор*, укр. *договір*, хорв. *ugovor* и т. д.), **mьlviti* (укр. *змовину*, словац. *námľuvу, smlúvu, natovu* и т. д.), **slovo* (словац. *slovo*, укр. гуцул. *слово*, бел. полес. *за словом*). Иногда значимым оказывается тип метафоры при разном лексическом выражении (ср. торговый, охотничий, ремесленный код в свадебной терминологии, демонологический код в названиях бабочки или некоторых болезней и т. п.), вербальная магия и другие связи и функции слова.

Сложнее отношение между формой и содержанием у акциональных элементов культуры, где к форме может быть отнесен конкретный вид и способ совершаемого действия (битье вербовой веткой, обвязывание дерева соломой, пролезание через прокоп в земле или расщепленный ствол дерева и т. п.), а к содержанию — семантика и самого действия, и его исполнителя, и орудия, и времени действия, и его функция, и его мотивировка. Так, в закарпатском рождественском обычае обвязывания ножек стола железной цепью (хрестоматийный пример П. Г. Богатырева, Богатырев 1971: 174–179) формой является само обвязывание, а содержание аккумулирует в себе семантику связывания, семантику железа как оберега, функцию защиты скота от волков («завязывание всех ртов»). В обряде «бадняк» срубленное дерево может рубаться, вноситься в дом и возлагаться на очаг, может просто прислоняться к внешней стене дома или устанавливаться во дворе, ветка-бадняк может затыкаться за стреху, за дверь или окно, забрасываться на крышу и т. п.; для общей семантики обряда важны не только характер действия (срубание, разрубание, сжигание, посыпание зерном, поливание вином и т. п.), но и семантика и символика локусов (дом, очаг, внешняя стена дома, стреха и т. п.).

Многие ритуальные формы носят универсальный характер, и в этом случае они сами по себе мало показательны в генетическом отношении. Таковы, например, возжигание костров или приготовление обрядового хлеба, известные всем народам. Общими и различными могут быть и функции, и семантика этих действий, и условия их совершения, их «прагматика» (время и место, исполнители, орудия, цели, мотивы и т. п.). Возжигание костров может иметь очистительную,

отгонную, лечебную функцию и быть приурочено к разным срокам и ситуациям. Функционально тождественные действия могут иметь формально различные результаты, «продукты» действия. Так, приготовление обрядового хлеба на свадьбе — общая черта всех славянских традиций, но виды и названия хлеба различны (*каравай, калач, пирог, рыбник, курник* и т. д.). При этом разные формы могут семантически различаться и ассоциироваться с разным кругом представлений. Например, при общей «социорегулирующей» функции обрядового хлеба как предмета деления, хлеб-*курник* отсылает еще к символике курицы, играющей особую роль в системе свадебных представлений.

В некоторых случаях сходство может проявляться одновременно на разных уровнях. Например, в разных славянских областях известно представление (верование) о магических свойствах палки, которой разгоняли ужа и жабу (лягушку): такой палке приписывается способность облегчать роды, разлучать супругов или влюбленных, примирять дерущихся и сглаживать ссоры, отгонять градоносные тучи от села и др. (см. Гура 1997: 388–389, СД 4:618–622). Казалось бы, это совершенно разные действия, однако все они связаны с исходной ситуацией, благодаря которой палка, разъединившая ужа и жабу, приобретала уже не ситуационное, временное, а постоянное свойство разделения, отделения, разъединения. В одном случае это разделение тела роженицы и ребенка (ср. *разрешение от бремени*), в другом — разлучение возлюбленных, в третьем — разъединение дерущихся или ссорящихся, в четвертом — отдаление тучи от села⁸. Таким образом, мы имеем сходство на «предметном» уровне (везде это палка, которой разнимали ужа и жабу) и сходство на семантическом (мотивном) уровне (во всех случаях обычай апеллирует к идее разделения). Различия же касаются формы воплощения или сферы использования магических свойств одного и того же предмета.

Общность на уровне **мотива** может характеризовать не только фольклорные тексты, но и верования и ритуал. Например, обобщенный мотив «животное происходит из человека» известен в верованиях всех славян, но набор конкретных животных различен: в этиологических легендах и поверьях разных славянских традиций к таковым могут причисляться аист, дятел, кукушка, крот, ласточка, медведь, свинья, черепаха и др. Общее поверье может в разных традициях получать неодинаковые мотивировки: так, восточным и южным славя-

⁸ Не столь очевидна связь с этим мотивом таких функций палки, как выигрывать суд, выгодно совершать торг (ср., однако, рус. *разойтись* в значении ‘достичь согласия при торге’).

нам известен запрет убивать лягушку (жабу), но мотивируется он по-разному: южные славяне говорят «мать умрет», восточные — «дождь пойдет» (последнее подкрепляется обычаями убивать и подвешивать лягушку во время засухи ради вызывания дождя).

Далеко не всегда генезис того или иного культурного явления (его индоевропейское, славянское или заимствованное происхождение) определяется однозначно или является единственным (теоретически возможны несколько источников или импульсов культурного явления). Так, южнославянский обряд «бадняк», традиционно считавшийся продуктом балканской культурной общности (и далее — европейской традиции), имеет, как показал В. Н. Топоров, хорошие индоевропейские параллели (Топоров 1976). В Европе он обнаруживает некоторые типологические параллели и за пределами Балкан — в кавказских и балтийских традициях, в украинском обряде «колодий» (Толстой 1995: 142–148). А. Б. Страхов пытается объяснить происхождение этого обычая у славян и других европейских народов на основе библейского мотива неплодной смоковницы и необходимости ее уничтожения (так же он объясняет и рождественский обычай угрожать неплодным деревьям). Но при этом не учитывается весь контекст обряда и его разнообразные варианты; при такой его трактовке не получают объяснения такие черты этого ритуала, как ночное бдение при горящем бадняке, священное отношение к нему — осыпание зерном, поливание вином, пеленание, кормление бадняка, магическое использование стружек от бадняка, огарков бадняка и т. д. (см. СД 1: 127–131). Эти черты обряда невозможно объяснить исходя из одной лишь идеи преодоления бесплодия деревьев.

Столь же непросто могут решаться вопросы хронологии того или иного культурного явления. Так, у восточных славян известен древний обычай «испытания водой»: подозреваемую в колдовстве женщину бросали в воду, связав ей руки и ноги, и если она начинала тонуть, ее вытаскивали и признавали невиновной; если же она не тонула, ее объявляли ведьмой и топили; такому же испытанию могли подвергать подозреваемого в краже. Этот обряд можно сопоставить с широко известными в Западной Европе ордалиями, однако там они известны с XVI–XVII вв., тогда как у восточных славян подобный обычай зафиксирован уже в новгородской грамоте № 238 конца XI — начала XII вв., в записках арабского путешественника, посетившего Киев в 1153 г., упомянут в проповеди Серапиона Владимирского (XIII в.), в Русской Правде и др. источниках. Более поздние украинские и южнославянские свидетельства скорее всего не являются реликтами древ-

ней традиции, а обязаны влиянию западноевропейских «процессов» над ведьмами XVI–XVII в. в. (Zguta 1977; Толстая 2011).

Проблема общности и различий в области **словесного фольклора** по сравнению с ритуальной стороной культурной традиции и системой верований имеет свою известную специфику, связанную с особенностями распространения фольклорных текстов. Однако это в большой степени зависит от жанра. Такие повествовательные, нравоучительные и магические жанры, как сказки, загадки, заговоры, легко заимствуются как из книжных источников, так и устным путем, тогда как так называемые «малые» жанры (приговоры, благопожелания, проклятия, заклинательные формулы, ритуальные диалоги), тесно связанные с обрядом, отличаются большей устойчивостью и архаичностью. Очевидно, что для каких бы то ни было надежных выводов об общности славянской фольклорной традиции и ее соотношении с другими традициями необходима предварительная систематизация материала по каждому жанру в отдельности и составление указателей мотивов, подобных указателю нарративных мотивов С. Томпсона (Tompson 1955–1958). Пока же опорой в этом отношении могут служить частные исследования отдельных мотивов⁹ или отдельных жанров в рамках той или иной традиции¹⁰, или же работы, посвященные конкретным текстам разных жанров¹¹.

Столь же необходимы и указатели мотивов невербальных форм и жанров славянской народной культуры (обрядов и верований), так же как и их географические проекции в виде атласов по отдельным традициям¹² и по всему славянскому пространству в целом.

Общеславянский по своему характеру словарь «Славянские древности» дает лишь самые общие наметки, необходимые для ориентации в чрезвычайно сложной структуре славянской духовной

⁹ Так поступает, например, Л. Раденкович, подробно изучая распространение и типологию текстов с мотивом убийства стариков.

¹⁰ Это делают, например, Т. А. Агапкина и А. Л. Топорков, составляя полный указатель мотивов восточнославянских заговоров.

¹¹ Примером такого рода сравнительного изучения целых текстов с учетом их этнографического контекста могут служить работы типа Толстой 1984, 1993; Виноградова, Толстая 1993, 1995.

¹² Пока можно назвать лишь польский и словацкий этнографические атласы (PAE, EAS), хотя в польском атласе том, посвященный обрядам и верованиям, до сих пор не опубликован, а в словацком духовная культура представлена лишь некоторыми выбранными темами. Можно указать и пробный выпуск неосуществленного проекта по созданию этнографического атласа Югославии (EAJ), материалы которого хранятся в Загребе. Картографирование большого спектра тем и мотивов духовной культуры южных славян осуществила А. А. Плотникова (Плотникова 2004).

культуры. Несмотря на разные ареальные и культурные притяжения и влияния (германские контакты западных славян, балканские — южных, балтийские и финно-угорские — восточных; христианская книжность), традиционная культура славян сохраняет единую «картину мира», но это единство проявляется по-разному в сфере верований (мифологии), ритуала (обрядов и обычаев), фольклора (жанров, сюжетов, мотивов, поэтики, конкретных текстов).

ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. Москва, 2008.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. Москва, 1971.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. Москва, 1993. С. 60–82.
- Виноградова, Толстая 1995 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. Москва, 1995. С. 166–197.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997.
- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной традиции. Москва, 2012.
- Гуревич 1981 — *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. Москва, 1981.
- Гуревич 1984 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. Москва, 1984.
- Народная Библия 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и комментарии О. В. Беловой. Москва, 2004.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. Москва, 2004.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3; 2009. Т. 4; 2012. Т. 5 (в печати).
- Страхов 2003 — *Страхов А. Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Massachusetts, 2003 [Palaeoslavica XI. Supplementum 1].
- Толстая 2010 — *Толстая С. М.* Постулаты московской этнолингвистики // *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. Москва, 2010. С. 20–33.
- Толстая 2011 — *Толстая С. М.* Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия // *Spomenica Valtazara Bogišića*. Beograd, 2011. Knj. 2. S. 383–394.

- Толстой 1984 — *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. Москва, 1984. С. 5–72.
- Толстой 1993 — *Толстой Н. И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. Москва, 1993. С. 82–110.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва, 1995.
- Топоров 1976 — *Топоров В. Н.* Πύθων. Άhi budhnyà. Бадньак и др. // Этимология 1974. Москва, 1976. С. 3–15.
- Badalanova 2008 — *Badalanova F.* The Bible in the Making: Slavonic Creation stories // *Imagining Creation* / Ed. M. Geller et al. Leiden and Boston, 2008. P. 161–365.
- EAJ — Etnološki atlas Jugoslavije. Karte s komentarima. Zagreb, 1989. Sv. 1.
- EAS — Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava, 1990.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Kultura duchowa, cz. 1.
- РАЕ — Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964–1974. Z. 1–5. Неопубликованные тома, посвященные духовной культуре, хранятся в Архиве филиала Института истории материальной культуры (ИHKM) во Вроцлаве.
- The Old Testament Apocrypha 2011 — *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity.* Tuebingen, 2011.
- Tompson 1955–1958 — *Tompson S.* Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Copenhagen, 1955–1958. V. 1–6.
- Zguta 1977 — *Zguta R.* The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // *Slavic Review.* 1977. V. 36. N 2. P. 220–230.

Svetlana Tolstaja (Moscow)

Aspects, Criteria and Features of Slavic Cultural Commonness

S u m m a r y

Decades-long work on the ethnolinguistic dictionary „Slavic antiquities“ (M. 1995–2012. Vol. 1–5) provides researchers with considerably rearranged material on ethnolinguistics of all Slavic traditions and encourages the author to reopen the subject of Slavic traditional culture community. This community is based on 1) the linguistic affinity of the Slavs, 2) their belonging to the Christian culture, 3) common pre-Christian (pagan) cultural tradition, that managed to keep its key positions (mythological worldview, ancestor worship, nature-worship, magic, anthropocentrism, anthropomorphism) after the introduction of Christianity. With all areal and cultural attractive interactions and influences (German contacts of the West Slavs, Balkan contacts of the South Slavs, Baltic and Finno-Ugric of the East Slavs). Slavic traditional culture maintains unified common „worldview“, even if the former commonness makes itself felt in different ways in the region of beliefs (mythology), rituals (rites and customs), folklore (genres, plots, motifs, poetics, texts).

Krzysztof Wrocławski (Warszawa)

SŁOWIAŃSKIE PODANIA WIERZENIOWE — PROBLEMY STUDIÓW KOMPARATYSTYCZNYCH

Istniejąca w różnych edycjach międzynarodowa systematyka bajek (A. Aarne-Thompson *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography*) nie odpowiada potrzebom systematyzacji podań, a skupiona na tym gatunku systematyka Christiansena (*The Migratory Legends*, 1958), oparta na materiale skandynawskim (norweskim) nie jest adekwatna dla podań słowiańskich. Problem systematyki podań pozostaje więc w folklorystyce słowiańskiej wciąż do rozwiązania. Artykuł przypomina propozycję Juliana Krzyżanowskiego usystematyzowania podań polskich, dołączoną do systematyki polskiej bajki ludowej (1962), i omawia wyróżnione tam kategorie podań (i typy) w ich wzajemnej relacji oraz bierze pod uwagę perspektywę badań porównawczych w skali ogólnosłowiańskiej. W dalszej części artykuł charakteryzuje podania serbskie na przykładzie edycji z regionu Šumadija (Levač), proponuje inną ich systematyzację, wreszcie wskazuje na odmienności i podobieństwa między podaniami serbskimi i polskimi.

Słowa-klucze: podanie, systematyka, kategorie tematyczne, bajka, legenda, wierzenie, kultura regionalna, Polska, Serbia.

Istniejące systematyki międzynarodowe bajek (główna — Aarne-Thompsona) i katalogi narodowe stanowią dobry punkt oparcia dla studiów komparatystycznych nad słowiańską bajką ludową (nadal jednak za mało wykorzystywany w porządkowaniu nowych edycji tekstów folkloru). Natomiast podania w skali całej Słowiańszczyzny dostarczają więcej problemów badawczych — nie mają tak solidnej podstawy w postaci odpowiedniej systematyki ze względu na ich zróżnicowanie kulturowe i wewnątrzgatunkowe. Rysuje się tu najważniejszy podział wsparty na innych kryteriach: *podania historyczne* — odwołujące się do przeszłości etnicznej i narodowej oraz — *podania wierzeniowe* (w serbskiej folklorystyce to *mitska predanja*, w rosyjskiej *демонологические предания* — stosowane są także inne terminy), oparte na wierzeniach.

W niniejszych rozważaniach zwracam się głównie (choć nie tylko) ku tej drugiej kategorii podań, a więc do sfery wierzeń wyrażonych w powtarzanych opowieściach. Przybierają one w polskiej narracji ustnej

dwie podstawowe formy — tworzą swoistą ludową definicję głównych motywów (zazwyczaj postaci) świata wierzeń, ich relacji z człowiekiem oraz — występują jako narracje fabularne, których tematem są takie relacje — zdarzenia. Często obie te formy łączą. Dla ilustracji tytułowego problemu słowiańskich studiów komparatystycznych, charakteryzujących takie narracje (czyli dotyczących podań wierzeniowych *sensu stricto*) korzystam z materiału zaczerpniętego z folkloru polskiego i serbskiego.

W folklorystyce słowiańskiej monograficzne opracowania koncentrują się najczęściej na definicjach głównych motywów / postaci występujących w wierzeniach, pozostawiając na dalszym planie fabuły (zwykle niezbyt rozbudowane), prezentujące kontakt ludzi z istotami świata wierzeń. Tu chciałbym się zwrócić ku wspomnianym wyżej konstrukcjom fabularnym — aby przedstawić wersje charakterystyczne dla makroregionu zachodniosłowiańskiego egzemplifikuję je materiałem polskim, a dla makroregionu południowosłowiańskiego — egzemplifikuję je wybranym materiałem serbskim.

Takie konfrontowanie słowiańskiego materiału podaniowego, przy obszerniej i dogłębniej zakrojonych syntetycznych studiów monograficznych, mogłoby być osiągnięte przez współpracę folklorystów polskich i serbskich.

Wspomniałem już na wstępie systematyki narodowe. Wiąże się z tym problem ich wykorzystywania w publikacjach i porządkowaniu zbiorów podań. Warto tu wskazać, że już w drugiej edycji *Polskiej bajki ludowej w układzie systematycznym* Julian Krzyżanowski, autor tej systematyki¹ wziął pod uwagę nowe wówczas opracowanie Christiansena *The Migratory Legends*² i poza bajkami klasycznymi wprowadził do systematyki bajki polskiej podania (tak historyczne jak i wierzeniowe), narażając się wówczas na krytykę, że nie dostrzega zasadniczej odmienności gatunkowej bajek i podań. Trzeba uznać dziś, że polski folklorysta miał jednak słuszość, zwracając uwagę na to, że w przekazie ustnym fabułom typowym dla bajek (na przykład legendom) nadawane bywają formy podań (często etiologicznych), a z kolei podania przybierają nierzadko

¹ Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. I (Wątki 1–999), T.II (Wątki 1000–8256), wydanie drugie rozszerzone, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962–1963; przywołując dalej tę systematykę używam przed numerem typu oznaczenia — T; natomiast dla systematyki międzynarodowej (Aarne A.: *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography*. Translated and enlarged by S. Thompson. Second Revision. Helsinki 1961, FFC nr 184) sygnowania — AT.

² Christiansen R.T., *The Migratory Legends, SA Proposed List of Types with a systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Helsinki 1958, FFC nr 17; dalej przywołanie typu sygnowane przy numerze — ML

postać bajek (gubiąc lokalizację czasowo-przestrzenną i elementy uwiarygodnienia opowieści). Krzyżanowski w tejże drugiej edycji polskiej systematyki wskazał na zasadnicze typy (czasem rodziny typów) fabuł podaniowych, zwrócił uwagę na ich frekwencję i zachęcił tym samym do szerzej zakrojonych studiów nad polskim podaniami, w dalszej perspektywie także porównawczych w szerszej skali słowiańskiej.

Christiansen wprowadził do systemu międzynarodowego typów narracyjnych podaniowy materiał norweski, wyróżniając w nim szereg grup tematycznych. Za nim zrobił to także Krzyżanowski, określając te grupy w polskim układzie systematycznym jako:

I.	Czarnoksiężnicy	3000–3025
II.	Czarownice i czary	3030–3080
III.	Podania o duchach i strachach	4000–4050
IV.	Duchy w rzekach, jeziorach i morzu	4051–4090
V.	Karły i olbrzymy	5000–5050
VI.	Boginki i kraśnięta	5051–6070
VII.	Duchy domowe	7000–7020
VIII.	Podania lokalne	7050–8025

Christiansen dostrzegł możliwość i potrzebę utworzenia systematyki międzynarodowej podań narodowych, ale taka ani dla materiału ogólnosłowiańskiego ani nawet dla jego części jeszcze nie powstała.

Wyróżnione przez Krzyżanowskiego (za Christiansenem) grupy mogą być przedmiotem dyskusji. I tak wiele podań *o duchach i strachach* (gr. III) można wyodrębnić jako podania eschatologiczne o zasadniczej dla nich postawie religijnej. Natomiast *Podania lokalne* (grupa VIII) prezentują w każdym materiale narodowym bardzo dużą różnorodność i odwołują się często nie tylko do wierzeń, ale także do dziejów danego regionu. W różnym stopniu poddają się one studiom komparatystycznym, co nie znaczy, że nie powinny skłaniać badaczy do tak ujętych obserwacji.

Kiedy skupimy uwagę jedynie na podaniach wierzeniowych, to także w podziale Christiansena wyodrębnić możemy podgatunki o odmiennej specyfice regionalnej dla różnych makroregionów Słowiańszczyzny. Dopiero jednak monografie wybranych grup typów — w skali narodowej lub szerszej — dla Słowiańszczyzny zachodniej, wschodniej i południowej (z ukazaniem zróżnicowania także makroregionów) mogą dopiero stanowić podstawę do gruntownych studiów porównawczych. Etapy opisu syntetycznego mogłyby wyglądać tak, by opracowanie zbiorcze narodowe porównać z narodowym regionem innego makroregionu Słowiańszczyzny (np. jak tu próbuję — polskiego — prezentującego zachodnią Sło-

wiańszczyznę, oraz serbskiego — Słowiańszczyznę południową), a następnie poszerzać podstawę porównawczą.

Powróćmy do grup typów podaniowych wyodrębnionych przez Christiansena (korzystam tu z systematyki Krzyżanowskiego):

Pierwsza z nich — *Czarnoksiężnicy* (T 3000–3025) mało liczebna, po bliższym rozpoznaniu posiada zauważalną frekwencję na Słowiańszczyźnie zachodniej, ogarniać może także Słowenię i Chorwację i praktycznie także całe Wybrzeże Adriatyckie, zajmuje tym samym historycznie obszar zasięgu kultury łacińskiej.

(W polskim materiale podaniowym Krzyżanowski wskazuje dla tej grupy tylko trzy typy fabularne — wymieniony czwarty T 3025 *Pietruszka i diabeł* ma tylko jeden wariant białoruski — wszystkie trzy o niskiej frekwencji, przy czym charakterystyczne, że warianty tych typów pochodzą z reguły z Pomorza: Słowiańszczyzny (polskie Pomorze Zachodnie), z Kaszub, a tylko wyjątkowo — z Poznania, co pozwala podejrzewać wpływy na folklor polski w tej grupie podań folkloru niemieckiego.

Druga — *Czarownice i czary* — (T 3030–4000), nieporównanie liczniejsza od poprzedniej, ale dość niejednolita, ma charakter powszechny i może być szczególnie godnym polem dla słowiańskich badań porównawczych należących tu typów fabularnych, ich powtarzalności i zróżnicowania.

W polskim materiale podaniowym do wyróżniających się pod względem frekwencji należy typ zbiorczy (w PBL) T 3040 (MI G200–299, *Czarownice*,³ znany z całego terenu Polski (udokumentowane 24 warianty), a traktujące o kobietach, które zabiegami magicznymi płatają sąsiadom różne figle na ich stratę a swoją korzyść, a szczególnie często — odbierają cudzym krowom mleko. Drugi typ, o większej jeszcze frekwencji to *Wyprawa na sabat* (MI G 243, T 3045 — 33 warianty) — o ciekawskim śludze — śledzącym wyprawę gospodyni–czarownicy na nocne spotkanie z diabłami — o podpatrzeniu przez sługę użycia czarodziejskiej maści i podsłuchaniu (niedokładnym) formuły umożliwiającej niezwykłą powietrzną podróż, o obserwacji sabatu i dalszych perypetiach bohatera przy powrocie do domu. (Warianty pochodzą z obszaru całej Polski, a dokumentowana jest znajomość wątku z procesów czarownic, w literaturze powszechnej zaś — już w literaturze antycznej (Apulejusz). Krzyżanowski nie odsyła tu do Christiansena, lecz do indeksu

³ Jak piszę o tym dalej, Krzyżanowski przywołuje także znaną kilkutomową edycję StithaThompsona *Motif-Index of Folk-Literature*. Helsinki 1932–1935 FFC nr 106–109 oraz nr 116, Copenhagen 1959 — z oznaczaniem indeksu — MI.

motywów Thompsona. Takie antyczne koneksje sugerują, że ten typ fabularny powinien być dobrze znany także na południu Europy, również słowiańskim.

Odesłania do *Indeksu* motywów Thompsona pojawiają się w tej grupie u Krzyżanowskiego częściej, co dowodzi, że Christiansen, opierający się na materiale norweskim, nie wystarczał tu dla systematyzowania podań wierzeniowych słowiańskich, a indeks motywów St. Thompsona bywał dla polskiego systematyka oparciem właściwszym. W omawianej grupie drugiej należy jeszcze wymienić jeden typ o dużej frekwencji na obszarze całej Polski, a mianowicie *Kwiat paproci* (T 3100 — 22 warianty; także Thompson (MI D 965) — o znalezieniu w noc świętojańską *kwiatu paproci*, pozwalającego widzieć jego posiadaczowi ukryte skarby. Motywem kluczowym nie jest tu człowiek (czarownica), dysponujący tajemną mocą, czy pozostający w konszachtach z diabłem, ale czarodziejski rekwizyt roślinny o niezwykłej mocy. Inne typy z tej grupy mają w Polsce już znacznie niższą frekwencję (T 3105 *Rozryw-ziele* — jego serbski odpowiednik to — *raskovnik*), Thompson pisze o podobnej jak w przypadku kwiatu paproci roślinie o magicznej mocy, zdobytej dzięki podpatrzeniu — zwykle ptaka); jeszcze inny typ traktuje o czarach miłosnych sprowadzających krnąbrnego kochanka (T 3115 *Kochanek sprowadzony czarami*). Podobnie ciekawym motywem głównym polskiego podania wierzeniowego jest *Inkluz* (T 3151 — AT 745) magiczny pieniądz, powracającym zawsze do jego właściciela. Mimo relatywnie niskiej frekwencji (poniżej dziesięciu wariantów) rozmieszczenie wariantów w różnych regionach Polski może wskazywać na większą dawniej popularność tego typu, a także na jego obecność na innych obszarach Słowiańszczyzny. Może jednak tylko w niektórych jej regionach ?

Trzecia grupa — *Podania o duchach i strachach* (T 4000–4050) — podobnie jak poprzednia ma charakter powszechny i łączy się często szeregiem typów z podaniami o mocno sygnalizowanej lokalizacji (zbliża się więc do podań lokalnych — grupy VIII — i z nimi łączy). Jest także godna poddania badaniom porównawczym w skali całej Słowiańszczyzny. W materiale polskim wyróżnia się bardzo wysoką frekwencją typ *Strzygoń* (T 4006, MI E251 — aż 45 wariantów) — trup / upiór pojawiający się i straszący ludzi (często swoją żonę). Typ wart opracowania monograficznego i skonfrontowania go z różnymi wersjami innosłowiańskimi. Do często występujących należą zamieszczone w tej grupie fabuł podaniowych (bliższe raczej podaniom o czarownicach) podania o *zmorach* (T 4010; ML 4010, MI F 471 *Zmora żoną* — 19 wariantów oraz blisko spokrewniony z poprzednim typem *Zmory podsluchane* — T 4011, też — MI F 471); równie popularny jest na obszarze całej Polski typ *Dusze na pokucie*

(T 4020, ML 4020 — 26 wariantów); objęte nim opowieści stawiają bohaterom — ludziom żywym — zadanie właściwego zachowania wobec dusz pokutujących i wyzwolenia ich od kary pośmiertnej. Bliski, choć znacznie rzadszy, jest typ *Ptaszki ochrzczone (latawce)* (T 4025, ML 4025 — 13 wariantów), w nim zadaniem człowieka wobec tych „ptaków” — dusz nieochrzczonych jest udzielenie im chrztu.

Ta właśnie trzecia grupa, przynajmniej w istotnej jej części, mogłaby być określona, jak już to zostało wcześniej wspomniane, jako *podania eschatologiczne*. Zgodnie z pojęciem eschatologii (wiedzy o sprawach ostatecznych, o losach pośmiertnych człowieka) obejmuje ona opowieści ludowe, traktujące o relacji między światem żywych i zmarłych, o powrocie zmarłych na ten świat i przyczynach tego powrotu. Próbę studium komparatystycznego tego rodzaju fabuł podjąłem przed laty wspólnie z macedońskim folklorystą, dr. Tanasem Vražinovskim w ramach realizacji wspólnego macedońsko-polskiego projektu monografii porównawczej wsi macedońskiej (Jablanica, region Drimkol) oraz polskiej wsi o nazwie Piętki-Gręzki (wschodni region Podlasie, okolice Ciechanowca).⁴ Mimo wielkiej odległości w przestrzeni i znacznych odmienności kulturowych polsko-macedońskich porównania okazały się godne zbadania a ich rezultaty cenne. Fabuły polskie, z racji słabnięcia tradycji ustnego opowiadania, były wprawdzie znacznie uboższe niż macedońskie, ale tym niemniej tak jedne jak i drugie odsłaniały podobną strukturę myślenia o tamtym świecie oraz podobny system wartości porządkujący to myślenie. Natomiast można było przy komparacji zwrócić uwagę na trudną do wytyczenia granicę między klasyczną opowieścią legendarną (sfera ludowej religii) i odbitymi w podaniach wierzeniach a praktyką codzienną kontaktów z otoczeniem — zmienną w porach dobowych (dzień — noc), porach roku (wiosna i lato — jesień i zima) wreszcie dostrzec wpływ morfologii przestrzeni otaczającej człowieka (zarośnięte wąwozy we wsi macedońskiej oddzielające poszczególne części wsi — *maale* — czy cmentarz lub las, w którym straszy — we wsi polskiej).

Kiedy wspominam tu klasyczne opowieści religijne, mam na myśli typy figurujące w różnych działach systematyki międzynarodowej (AT — i

⁴ Вражиновски Т., Вроцлавски К., *Овој и оној светј во некој современи македонски и полски народни прѣданија*. “Македонски фолклор” 1986/ХІХ/37, s. 29–37; także: Wrocławski K., *Ten i tamten świat w ludowych opowieściach wierzeniowych. (Na podstawie wybranych typów opowieści polskich oraz bułgarskich i macedońskich. (W:) Z polskich studiów slawistycznych. s.7, Literaturoznawstwo — Folklorystyka — Problematyka historyczna*. Warszawa 1988, s. 505–512; także w edycji książkowej: Вражиновски Т., Вроцлавски К. *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полското село Пјенјики Грѣзки*. Т. 3 Мийски прѣданија. Скопје 1992, s. 100.

w jej odpowiednikach narodowych słowiańskich). Chodzi o opowieści z podgrupy bajek magicznych *Nadprzyrodzeni przeciwnicy* (AT 300–399) takie jak: *Upiór narzeczony* (AT 363) czy *Upiór porywa narzeczoną (Lenora)* (AT 365) czy z podgrupy *Nadludzkie zadania* (AT 400–499), tam : różne wersje typu AT 470 *Zmarły zaproszony na ucztę* czy *Wędrówka w zaświaty* lub *Zachwycenie rajskie* (AT 471 A, w polskiej systematyce 470 B). Można by tu jeszcze wymienić szereg innych fabuł o pobycie na tamtym świecie ludzi żywych (zwykle w piekle, czasem w raju), kończą się one jednak w sposób charakterystyczny, inny niż to bywa w bajkach — śmiercią człowieka napiętnowanego pobylem w tamtym świecie. Wymienione typy fabularne wywodzą swoją popularność ze średniowiecza i formalnie nie należą w istocie do podań lokalnych, ale bliskie są raczej wizji tamtego świata zawartej w wędrównych podaniach / legendach eschatologicznych.

Pokrewne wątki znaleźć można wśród polskich podań lokalnych, zajmujących się szczególnie często kontaktem ludzi z diabłami czy motywem skarbu pilnowanego przez diabła.

Relacja grupy trzeciej — podań o duchach i strachach oraz podań lokalnych jest dość nieostra i trudno czasem uzasadnić, czemu wątki na temat strachów znalazły się wśród innych podań lokalnych, a nie w grupie trzeciej, dotykającej w istocie sfery eschatologii.

Czwarta grupa — *Duchy w rzekach, jeziorach i morzu* (T 4051–4090) — jej związek z podaniami lokalnymi jest jeszcze silniejszy niż poprzedniej.

Tu wskazać należy na dwa popularne w polskim folklorze typy podań wierzeniowych; bohaterem jednego jest *Topielec* (T 4060, MI F 420 — 26 wariantów) z dużym urozmaiceniem regionalnym takich opowieści o demonie wodnym (w Czechach i na pograniczu polsko-czeskim ich popularnym bohaterem jest *wodnik*); bohaterem drugiego typu jest *Planetnik* (T 4061 MI F 430 — w Polsce o wyjątkowo wysokiej frekwencji — aż 43 warianty), władający żywiołem wodnym: chmurami, gradobiciem itp. (Czyżby jego polska popularność była wywołana rocznymi zmiennymi warunkami klimatycznymi w Polsce?). Typ wart opisu porównawczego w skali ogólnosłowiańskiej.

Piąta grupa — *Karły i olbrzymy* (T 5000–5050) — jest prawdopodobnie na Słowiańszczyźnie skromnie reprezentowana (rzecz wymaga przyjrzenia się bliższego), a proponowana spora liczba dla typów fabularnych zapewne odpowiada folklorowi zachodnio/północno-europejskiemu a nie słowiańskiemu. Występują na obszarze polskim dwa typy o frekwencji bliskiej 20-u wariantom; warianty pierwszego z nich w zna-

czącej przewodze opowiadają o diable przenoszącym głazy i zrzucającym je w rozmaite miejsca (T 5010; ML 5010 — 16 wariantów); czy właściwszym miejscem nie powinny być dla tego typu *podania lokalne* czyli grupa VIII). Warianty drugiego typu traktują o wymarłym pokoleniu olbrzymów — T 5020, ML 5020 — 20 wariantów; na południu Słowiańszczyzny można byłoby się spodziewać ech motywów wędrownych rodem z mitologii antycznej.

Szósta grupa — *Boginki i kraśnięta* (T 5051 — 6070) wyznacza odpowiadającym jej typom fabularnym wyjątkowo dużą liczbę miejsc w porównaniu z innymi grupami. Polska systematyka podaje tu tylko jeden typ o bardzo wysokiej frekwencji i dużym urozmaiceniu — *Dziwożona / Kraśnię* (T 5085, ML 5085 — 48 wariantów), wymagający podziału na podtypy o odmiennych bohaterach i fabułach. O ile pod terminem *boginki* kryje się tu występująca i popularna na całej Słowiańszczyźnie postać demona żeńskiego (inna polska nazwa — *wodnice, południce* itp., wsch.-słow. *богинка*: pld. słow. *вила, самовила*), to z przełożonym na polski nazwą lokalną pomorską *kraśnięta* (inna także — *krasnoludki*) jest inaczej. Jej rozpowszechnienie może być efektem wpływu folkloru germańskiego, a także tekstów niemieckich przekładanych na polski i popularnych w wieku XIX. Wydaje się, że dokładniejsze studia porównawcze słowiańskie inaczej zdefiniowałyby (lub zaklasyfikowały) całą tę podgrupę podań wierzeniowych.

Siódma grupa to *Duchy domowe* (T 7000–7020); wprawdzie przewidziana jest w niej na typy fabularne niewielka liczba pozycji, wydaje się jednak, że badania szczegółowe mogłyby tu wskazać wysoką frekwencję opowieści o „duchu domowym”, szczególnie na Słowiańszczyźnie południowo-wschodniej (*talasom*) i także wschodniej (*домовоў*). Na zachodniej Słowiańszczyźnie dawne opowieści wierzeniowe tego rodzaju mogły być wyparte przez opowieści napływające z Zachodu.

W polskim materiale wyróżnia się frekwencją tylko regionalny typ *Skarbnik* (T 6500 — 21 wariantów), związany z kopalniami i duchem podziemi (Krzyżanowski odsyła tu do bajek górników angielskich, umieszczonych przez Thompsona pod pozycją MI F456). Polski skarbnik jako demon podziemi i motyw przewodni opowieści ma zapewne swoje odpowiedniki w folklorze górniczym Czech, mógł być przeniesiony z Zachodu przez górników niemieckich, a jest prawdopodobne, że dotarł też za ich pośrednictwem w inne regiony Słowiańszczyzny.

Ósma i ostatnia grupa — *Podania lokalne* (numeracja 7050–8025) to grupa bardzo obszerna, brak w niej jasnej systematyzacji przy dużym uroz-

maiceniu; kryją się w niej opowieści oparte na motywach historycznych wywołanych dziejami regionu / narodu, na różnego typu motywach wierzeniowych towarzyszących podaniom (widmach personifikowanej zarazy, zapowiedziach śmierci, zakopanych skarbach, strachach-demonach niejasnego charakteru). Nie bardzo wiadomo, dlaczego tu właśnie miałyby być zlokalizowane (tak jest w polskiej systematyce) opowieści o lokalnych bohaterach — polskim Fauście (Mistrzu Twardowskim — T 8251 — 22 warianty) czy o innych bohaterach jak polscy-słowaccy — czescy zbójnicy Janosik i inni (T 8252 — 17 wariantów), wreszcie tam znalazło się też podanie lokalne o wyjątkowej frekwencji na obszarze polskim — *Rycerze śpiący* T 8256, MI D1960 — udokumentowano 50 wariantów.⁵

Cały tak obszerny zasób podań lokalnych wymaga dokładnego przeglądu i bardziej logicznego, systematycznego uporządkowania, które mogłyby podsunąć studia komparatystyczne dla obszaru całej Słowiańszczyzny (lub jej makroregionów). O ile mi wiadomo takich opracowań do tej pory nie ma.

Postuluje się przy tym, by porównywać całe fabuły opowieści — ich dominujące wersje (jak w przypadku bajek klasycznych), a nie tylko zawarte w nich kluczowe tematy (te dopiero przy dalszym wnioskowaniu już na podstawie fabuły).

Jak wynika z moich nie dość szczegółowych w istocie obserwacji, część systematyczna odnosząca się do podań w katalogu J. Krzyżanowskiego wymagałaby uzupełnień, i to nie tylko w oparciu o nowsze zbiory (opublikowane po edycji drugiej polskiej systematyki pół wieku temu — w roku 1962), lecz także na podstawie starszych zbiorów, nie wyekscerpowanych wystarczająco dokładnie na potrzeby systematyki Krzyżanowskiego. Dają one łącznie dobrą orientację w wyróżniającej się popularności niektórych typów. Zwraca przy tym uwagę, że Julian Krzyżanowski dokonał szeregu zmian w przypisaniu poszczególnych typów, przenosząc je z bajek do podań, zmieniając więc ich (przeważającą zapewne w wariantach) kwalifikację gatunkową.

Próba charakterystyki materiału podaniowego serbskiego

Jako podstawa porównawcza posłużyła mi edycja Snežany Marković *Pripovetke i predanja iz Levča*,⁶ Levač to część Šumadiji (na południowy

⁵ Powstało monograficzne opracowanie tego podania — Janiny Hajduk-Nijakowskiej, *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*. Opole 1980, ss.243.

⁶ Snežana Marković, *Приповећке и предања из Левча. Нови зајиси*. Београд — Крагујевац 2004.

zachód od Arandjelovca), a Šumadija jest uważana za przysłowiowe „serce Serbii”. Można więc uznać podania z tego regionu za w miarę reprezentatywne dla ogółu narodowych podań serbskich (pamiętając oczywiście o ich regionalnej zmienności). W zbiorze liczącym łącznie 342 opowieści (wśród nich znalazły się różne wersje i warianty) wyodrębniła autorka: bajki (*pripovetke* — 70 pozycji) oraz łącznie w jednej grupie skupiła 272 legendy etiologiczne i różnego rodzaju podania (*Predanja i legende* od poz. 71 do 342.) bez ich wewnętrznego zróżnicowania i wyrazistego uporządkowania i bez przywoływania w komentarzach systematyki Christiansena, indeksu motywów Thompsona (czy słowiańskich modyfikacji systematyzacji podań takich jak systematyka Juliana Krzyżanowskiego). Zbiór ten, skądinąd materiałowo interesujący, jest dla studiów porównawczych trudnodostępny — z racji braku wyraźnego wewnętrznego podziału i przywoływania typów podaniowych, wskazanych w istniejących systematykach, wymaga dokładnej lektury większości tekstów (tytuły nadane przez autorkę zbioru nie zawsze orientują w treści tekstu).

Przy dalszym, nader skróconym, podsumowaniu zawartości zbioru Snežany Marković zatrzymuję się jedynie na tematach, sprowadzonych do motywów fabularnych, pozostawiając na stronie styl samych opowiadań. Czynię to głównie dla ukazania wymogów perspektywy komparatystycznej słowiańskiej — logicznego porządku opowieści, ułatwiającego szybkie rozeznanie wśród nich. Pierwszym z postulatów byłoby wyodrębnienie (i wskazanie w komentarzach) tekstów o słabym (lub wręcz nieobecny) zakorzenieniu lokalnym / regionalnym, reprezentujących typy wędrownie, szeroko znane (podania etiologiczne, czy legendy);

Na podstawie przeglądu tekstów nie-bajkowych ze zbioru serbskiego nasuwa mi się propozycja takiego ich uporządkowania:

I. Proza nie-bajkowa inspirowana bajkami; wśród nich:

I.1. Legendy czyli bajki religijne (AT 750–849):

(Kary i konsekwencje przekleństw wywołane przez sprawcę złego czynu (zbrodni, innych niemoralnych czynów; pracy w różne święta, odrzucenie świętowania *slavy* a także *kumstva*), ciężące na rodzinie (czasem do siódmego pokolenia); także legendy o świętych (szczególnie lokalnego kultu).

I.2. Nowele (bajki o niezwykłych przypadkach) (AT 850–999) szczególnie z grupy — *Dziwne losy ludzkie* (AT 930–949) — tu także, a nie wśród podań demonologicznych, umieściłbym opowieści o istotach nadprzyrodzonych, wyznaczających człowiekowi los, jak *usud*, *sudjenice*, i określone też ogólnie jako — *sudbina* (AT 432).

II. Proza nie-bajkowa

II.1. Podania / legendy etiologiczne

(Na przykład kilka wersji o trwałej przemianie syna / lub brata — zagrzebanego w ziemi, by krzywo świadczył przy podziale ziemi — w kreta) — nawiązują do legend, charakterystyczny jednak jest zwykle pomijany w wersjach serbskich jawny udział sił sakralnych).

II.2. Podania eschatologiczne

(O wampirach czyli polskich upiorach; lokalne wersje *Lenory*; wampiry i prządki; o nocnych wizytach śmiałków na cmentarzu i śmiertelnych dla tych śmiałków konsekwencjach).

II.3. Podania demonologiczne:

II.3.A — o ukazujących się diabłach

II.3.B — o strachach niejasnej natury

(Nocne orszaki weselne z muzyką; zjawy zatrzymujące ludzi podróżujących nocą, demony „ujeżdżające” ludzi, czyniące im psoty; powiązana z tym utrata przez człowieka orientacji w terenie; tajemniczy biały pies lub biały kot; złowieszcze ptaki; także drzewa przynoszące nieszcześnie). Są to opowieści pokrewne z podaniami eschatologicznymi).

II.3.C. — o innych demonach

(*Zmaj* i dziecko-*zmajče*; *vile* i *vilinsko kolo*; inne).

II.4. Podania lokalne

Toponomastyczne — objaśniające nazwy miejscowe lub *historyczne* — o dziejach danego punktu w terenie; zmianach nazw starych na nowsze; zwraca uwagę duże urozmaicenie lokalnych serbskich wersji, świadczące o braku stabilizacji fabuły w podobnym, bliskim kształcie.

(Najczęstsze w opisywanym regionie są przywołania niewoli tureckiej — *u vreme Turaka* — i czas ją poprzedzający: księżę (*knez*) Lazar, bitwa na Kosowym Polu, *Silna* / *Prokleta Jerina*. Tu także: seria opowieści o skarbach: odnalezionych, niedostępnych, przeklętych — odpowiada im typ zbiorowy polski T 8010 *Udaremnione wydobycie skarbu* i kolejne bliskie temu typowi T 8011-T 8021; orszaki weselne nie ustępujące sobie drogi i wybijające się na wzajem).

II.5. Typowe opowieści wspomnieniowe (*memoraty*) o charakterze indywidualnym.

Określam je jako — *typowe*, ponieważ materiał serbski charakteryzuje ogólna skłonność do przedstawiania fabuł wędrownych, szerzej znanych, w formie memoratów czy opowieści rodowych. Te ostatnie nawiązują często do motywu osiedlenia się w regionie Levčy przodków przybyłych z Kosowa (uciekinierów) lub z Czarnogóry. Dyskusyjne może być wskazanie miejsca opowieści z motywem zaniedbanego lub nieuszanowa-

nego kumostwa — czy to wśród opowieści rodzinnych czy jednak lepiej wśród legend — ze względu na złamanie nakazu szacunku dla rodowej więzi sakralnej.

Wnioski

Ogłaszane zbiory podań są zazwyczaj nieusystematyzowane i trudno w nich znaleźć interesujący z perspektywy badawczej porównawczej typ podania lub grupę typów (*oikotyp*). Jest to rezultat bardzo rzadkiego posługiwania się przez folklorystów słowiańskich systematyką zaproponowaną przez Christiansena, z drugiej zaś strony i niekonsekwencjami w tej systematyce i jej nieprzystawalnością do materiału podaniowego słowiańskiego. Tym niemniej folklorystyka słowiańska na własne potrzeby powinna taką systematykę tworzyć, sprawdzać i doskonalić (m.in. przez monograficzne opracowywanie podań narodowych) oraz weryfikować użyteczność skorygowanej systematyki podań w studiach porównawczych, obejmujących makroregion Słowiańszczyzny lub wybrane regiony narodowe.

Charakterystyczne dla opowieści serbskich opisywanego regionu Levač (i prawdopodobnie dla innych regionów serbskich) jest nadawanie typom fabularnym, traktowanym w systematykach jako bajki, formy podaniowej, oraz ich częste wprowadzanie w losy jakiegoś rodu/rodziny.

Próba porównawczego spojrzenia na podania polskie (z perspektywy systematyki Krzyżanowskiego) i na podania serbskie regionu Levčy dowodzi bardzo znaczących odmienności dominujących grup, motywów i opartych na nich typów fabularnych, a także ich formy podawczej. Tym niemniej ich konfrontowana systematyzacja pozwala na uchwycenie podgatunków i typów pozwalające na dostrzeżenie głębiej ukrytych podobieństw i na odsłonięcie zapisanych w podaniach postaw uniwersalnych, sięgających w bardziej archaiczne pokłady słowiańskiego obrazu świata.

LITERATURA

- Aarne A.: *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography. Translated and enlarged by S. Thompson. Second Revision.* Helsinki 1961, FFC № 184.
- Christiansen R. T., *The Migratory Legends, SA Proposed List of Types with a systematic Catalogue of the Norwegian Variants.* Helsinki 1958, FFC № 17.
- Hajduk-Nijakowska J., *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii.* Opole 1980, ss. 243.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym.* T. I (Wątki 1–999), T. II (Wątki 1000–8256), wydanie drugie rozszerzone, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962–1963.

- Thompson St. *Motif-Index of Folk-Literature*. Helsinki 1932–1935 FFC № 106–109 oraz № 116 Copenhagen 1959.
- Wrocławski K., *Ten i tamten świat w ludowych opowieściach wierzeniowych. (Na podstawie wybranych typów opowieści polskich oraz bułgarskich i macedońskich. (W:) Z polskich studiów slawistycznych. s.7, Literaturoznawstwo – Folklorystyka – Problematyka historyczna*. Warszawa 1988, s. 505–512.
- Вражиновски Т., Вроцлавски К., *Овој и оној свет во некои современи македонски и њолски народни прѣданија*. „Македонски фолклор“ 1986/XIX/ 37, с. 29–37.
- Вражиновски Т., Вроцлавски К. *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и њолското село Пјениќи Грензки*. Т. 3 *Мишски прѣданија*. Скопје 1992, с. 100.
- Марковић Снежана, *Приповеќе и прѣдања из Левча. Нови записи*. Београд – Крагујевац 2004.

Krzysztof Wrocławski (Warszawa)

Slavonic Legends – Problems of Comparative Studies

Summary

International systematization of folk-tales, available in many editions (A. Aarne-Thompson, *The Types of the Folk-Tale, a Classification and Bibliography*), is not appropriate for systematization of legends (Sagen), while the systematization by Christiansen (*The Migratory Legends*, 1958), focused on this genre, is based on Scandinavian material and not adequate for Slavonic legends. The issue of taxonomy of legends remains unsolved as far as Slavonic folklore is concerned. In this article the author recalls Julian Krzyżanowski's proposition of systematization of Polish legends, enclosed in the systematization of Polish folk-tales (1962), and discusses types of legends differentiated there in their relation to each other as well as in the perspective of comparative Slavonic studies. Subsequently, the author describes Serbian legends basing on the edition of legends from Šumadija (Levač) region. New systematization of these legends is proposed. Finally, the author points out differences and resemblances between Polish and Serbian legends.

Людмила Виноградова (Москва)

«ОТСЫЛКА К НЕЧИСТОЙ СИЛЕ» — ОБЩЕСЛАВЯНСКИЙ МОТИВ ПРОКЛЯТИЙ

В докладе представлены результаты сравнительных исследований, проведенных на материале восточнославянских (русских, украинских, белорусских), а также польских и южнославянских (сербских, болгарских) формул-проклятий, основанных на мотиве: «отправка проклинаемого человека в мир демонов». В центре внимания автора статьи находятся следующие вопросы: какие персонажи нечистой силы фигурируют в формулах проклятий у разных славянских народов; в чем совпадает и чем отличается список вредоносных функций этих персонажей; какая мифологическая лексика обслуживает этот круг клишированных текстов; каковы общие закономерности развития и бытования славянских вербальных формул-проклятий обозначенной тематической группы.

Ключевые слова: славянский фольклор, проклятия, народная демонология, анализ текста, мифологическая лексика

Начиная с самых ранних этапов становления славяноведения как самостоятельной научной дисциплины и до настоящего времени, с повестки дня не сходит кардинальный вопрос о том, что такое славянская культурная общность и что стоит за термином «общеславянское фольклорное единство». На седьмом Международном съезде славистов прозвучал призыв к ученым-славистам периодически возобновлять обсуждение элементарного вопроса — имеют ли теоретическое обоснование и свой собственный, строго очерченный предмет изучения славяноведение в целом и славистическая фольклористика в частности? (Чистов 1973: 366). Его решение, по мнению специалистов, зависит от того, как понимается «мера общности» в таких разных сферах традиционной культуры, как: язык, словесный фольклор, обряды, мифологические представления, материальная культура, народное искусство, социальная организация, этническое самосознание и т.д. Вполне очевидной и многократно доказанной является языковая генетическая общность славян, тогда как для явлений материальной культуры разных славянских регионов (типы жилищ, сель-

скохозяйственных орудий, одежды и т.п.) такого явного единства обнаружить не удастся. Именно язык признан главным выразителем и хранителем самых архаических слоев культурной информации, поэтому наиболее показательными для реконструкции славянского генетического единства являются схождения в области лексики, народной терминологии, фразеологии, вербальных стереотипов (Толстые 2010: 20–21).

Будучи тесно связанным с языком, фольклор, с одной стороны, демонстрирует высокую степень устойчивости и традиционности, а с другой — признаки достаточно легкой проницаемости со стороны инокультурных влияний и процессов модернизации. Даже в обрядовой сфере (причисляемой к наиболее архаическим культурным пластам) более устойчивым компонентом часто оказывается ритуальная основа, чем песенное сопровождение. Показательно, например, что при сохранении единства общеславянских содержательных и структурных элементов свадебной обрядности — песенные циклы, обслуживающие свадьбу, имеют весьма существенные отличия в разных славянских традициях. Поэтому для фольклористов-славистов актуальной остается задача выявления разных уровней, типов, форм общеславянских фольклорных схождений, а также «меры общности» и «меры различий» в фольклоре отдельных славянских народов (восточных, западных и южных). Вполне очевидно, что методологической основой таких научных исследований изначально был и остается сравнительный анализ фактов традиционной культуры разных (по возможности всех) славянских народов. Он подчинен задачам: 1. реконструкции праславянской фольклорной общности на архаической ее стадии; 2. выявления общих исторических закономерностей развития однотипных фольклорных форм; 3. установления типологических различий внутри славянской фольклорной системы; 4. обнаружения случаев заимствования из культуры соседних (неславянских) народов. В настоящее время слависты пришли к общему мнению, что при любом из этих методологических подходов первичным и самым продуктивным является все-таки этап предварительного, достоверного, научно выверенного описания в общеславянском масштабе каждого из явлений традиционной культуры (языковых, фольклорных, ментальных, ритуальных стереотипов). Именно этой непростой задаче посвящено пятитомное издание московского словаря «Славянские древности» (СД, т. 1–5), которое помогает установить многие факты общеславянских схождений и региональных отличий в народной культуре славян. Как показало это словарное исследование, более высокой степенью сохранности, по сравнению с песенными циклами, отличаются

краткие фольклорно-речевые жанры — клишированные вербальные формулы, особенностью которых является небольшой объем текста, включенность в обрядово-магическую ситуацию, четко выраженная коммуникативная направленность. Имеются в виду благопожелательные, просительные и благодарственные тексты, включенные в ритуалы календарных обходов по домам; заклинательные формулы и ритуальные диалоги; приговоры лечебной, промысловой и хозяйственной магии; формулы угроз и проклятий; словесные обереги и т.п. Ценность этих текстов определяется не только содержащейся в них мифологической информацией, но и высокой степенью устойчивости словесной структуры, позволяющей сохранять общеславянские мотивы и образные элементы архаических уровней традиционной культуры.

К числу таких фольклорно-речевых жанров (дающих большое число и содержательных, и формальных общеславянских сходжений) относятся, в частности, проклятия в адрес людей, нарушивших нормы поведения, причинивших некий ущерб членам семьи или социума. Основные жанровые признаки этих чрезвычайно устойчивых вербальных клише, а также их культурные функции рассмотрены нами в докладе, изложенном на XIV Международном съезде славистов (Виноградова 2008: 397–411). В настоящем сообщении хотелось бы обратить внимание на тот факт, что тематика славянских злопожеланий связана с важнейшими антропологическими, социальными и морально-этическими категориями человеческой жизни, оцениваемыми в культуре как негативные явления: смерть, болезни, увечья, бедность, несчастья, упадок в хозяйстве, безбрачие, бездетность, разрыв семейных и социальных связей, утрата Божественного покровительства и т.п. Среди них особым образом выделяется мотив «передача проклинаемого человека во власть нечистой силы» (ср. наиболее популярные формулы типа: «Черт бы тебя побрал!», «Леший бы тебя унес!», «Чтоб его холера взяла!» и под.). С одной стороны, этот мотив открывает возможности для изучения народной аксиологии (что именно оценивается в культуре как плохое и опасное), а с другой — позволяет рассмотреть в непривычном ракурсе проблемы народной демонологии, в частности, сравнить славянскую мифологическую лексику, установить перечень демонических существ и их функций, упоминаемых в текстах проклятий.

Надо сказать, что во всех славянских традициях отмечается тенденция причислять к жанру проклятий бранные выражения в виде формул-отсылок («Иди ты к черту!», «Пошел к чертовой матери!», «Идзи ты пад холеру!» и т.п.), которые функционируют наряду с опта-

тивными конструкциями типа: «Чтоб тебя черти побрали!», «Волосатик бы тя взял!», «Хай тебе понесе чорна резуха!». Те и другие формулы воспринимаются одновременно как пожелание зла (оказаться во власти нечистой силы) и как знак выражения негативной экспрессии говорящего. И в сборниках фольклорных текстов, и в самой народной традиции они причисляются то к проклятиям, то к ругательствам, однако повсеместно оцениваются как злоречения, способные навредить человеку, т.е. обладают магической функцией. Жители Владимирской губ. различали «настоящие проклятия» и «отсылки к черту», но по отношению к детям запрещалось использовать как те, так и другие: «Проклинать ребенка и даже посылать его к черту считается грехом» (БВКЗ, с.123). Белорусы верили, что отослать ребенка к черту, лешему либо в места их обитания — «Пошла ты ў болото!», «Иди на росстыни!», «Иды собі ў пушчы, иды собі ў нэтры!» (=заросли), «Иди ты ў лозу!», «Ідзі ты ў аржавень!», «Хадзі ты у вяр!» — значит передать его во власть нечистой силы. По свидетельству М. Федеровского, «катора кабета пракляница, незбожна, то яна сваё дзіця <...> праклинае и чортами абсылае», и от этих детей ангел отступает, «а заступае место яго чорт!» (Federowski 1897:101).

Подобные представления особенно широко были распространены на Русском Севере. Как отмечают собиратели фольклора, отсылки к черту воспринимаются здесь как акт отречения родственников от ребенка. О стариках, которые сгоряча *лешакнули* свою внучку (сказали в раздражении: «Иди ты к лешему!»), в Архангельской обл. говорили: «бабка с дедкой внучку лешему подкинули» (Черепанова 1996: 38). Считалось, что если мать проклянет непослушного сына, отправляющегося в путь, то он уже не может вернуться, так как попадает во власть «дорожной нежити», т.е. нечистой силы, вредящей путникам (Щепанская 2003: 103). Даже когда проклятых детей удавалось вернуть родителям, то они выглядели одичавшими, странными, переставали говорить, сторонились людей, т.е. утрачивали признаки человека. Таким образом, в результате отречения от них матери происходит полная дезинтеграция ребенка, утрата места в сообществе людей (там же: 103). В этом смысле использование формул-отсылок сближается с ритуалом проклятия, понимаемого как разрыв семейных и социальных связей и полное отречение от проклинаемого со стороны родственников или односельчан (проклясть, т.е. предать анафеме). В этом смысле выражения «Будь ты проклят!» и «Пошел ты к бесу!» могут привести к сходному результату: человек лишается защитного покрова, обеспечиваемого людским сообществом, а значит, к нему открыт доступ вредоносных сил «чужого» мира.

Близкие к этим поверья фиксируются и у поляков. Считалось, что проклятым человеком легко мог завладеть дьявол (Engelking 2000: 242). Не случайно, как нам кажется, сербский термин *анайтема* служит для обозначения как самого текста (и ритуала) проклятия, так и некоего персонифицированного образа — большеголового страшилища с острыми зубами, пугающего людей и пьющего их кровь (СМР: 5). Вместе с тем, этот же термин мог использоваться и по отношению ко всем вообще персонажам нечистой силы (дьяволу, вештице, караконджулу, море и т.п.). Сербское проклятие «Анатема га било!» [Будь он проклят] употребляется в смысле «Однео га ђаво!» [Черт бы его побрал] (там же: 5). Из этого следует, что акт проклятия славяне трактовали как способ лишить провинившегося человека Божественного покровительства и передать его во власть нечистой силы. Все же для целей нашего исследования избираются не все подряд типы проклятий, а именно та тематическая группа, в которой упоминаются конкретные демонологические персонажи, призванные навредить людям тем или иным способом.

Итак, задачей настоящего доклада является сравнительный анализ восточнославянских (русских, украинских, белорусских), а также польских и южнославянских (сербских и болгарских) текстов проклятий, основанных на мотиве «человек во власти нечистой силы». В центре нашего внимания находятся следующие вопросы: каковы общеславянские представления о мифических существах, которые завладевают проклятыми людьми; в чем совпадает и чем отличается у разных славян список вредоносных функций этих персонажей; какая мифологическая лексика обслуживает этот круг верований и используется в анализируемых текстах; каковы общие закономерности развития и бытования проклятий рассматриваемой тематической группы.

Источниковедческой базой для настоящего исследования послужил корпус текстов (всего около полутора тысяч) по обозначенной тематике, которые были отобраны нами из следующих печатных и рукописных трудов: **русские** данные (примерно 300 текстов) — Черепанова 1996, Власова 1998, Щепанская 2003, Чередник 2006; **белорусские** (примерно 320 текстов) — Federowski 1935, Pietkiewicz 1938, Выслоўі 1979, ПА; **украинские** (около 50 текстов) — Номис 1864, УНПП 1955, Прислів'я 1991, Хобзей 2002; **польские** (чуть более 60-ти текстов) — Engelking 2000; **болгарские** (70 текстов) — Дабева 1934; **сербские** (примерно 650 текстов) — Златковић 1989, Марковић 2000, Баришић-Јоковић 2005.

Состав мифологических персонажей-вредителей в формулах проклятий. Если судить по характеру однотипных

злокозненных действий, направленных на человека (взять, схватить, унести, ударить, убить, уничтожить, съесть/выпить, замучить и т.п.), то в круг вредоносных субъектов этих действий приходится включить как ряд демонологических персонажей, так и персонифицированные образы болезней. О том, что в формулах проклятий у всех славян отмечаются устойчивые семантические связи между названиями демонов и различных болезненных состояний, писали многие исследователи (Меркулова 1969: 160–162; Меркулова 1972: 197–199; Агапкина, Усачева 1995: 225; Журавлев 2005: 698–700; Budziszewska 1989: 152–153; Engelking 2000: 246–252 и др.). Одним из свидетельств такого сближения являются идентичные клишированные контексты типа: рус. *Черт поберу!* — *Лихоманка поберу!*; бел. *Каб на цябе палявік напая!* — *Каб на яго халера напала!*; пол. *Idź do biesa!* — *Idź do cholery!*; серб. *Ђавол да га изеде!* — *Црна чума да га изеде!* Весь круг вредоносных сил, во власть которых отсылаются проклинаемые люди может быть представлен тремя группами персонажей: а) известные в каждой локальной мифологической системе демонические существа (черт, леший, болотник, водяник, вила, ала, змора, вампир и т.п.); б) духи болезней (чума, холера, оспа, зараза, желтуха, лишай, тиф, короста и т.п.); в) трудно идентифицируемые персонажи, терминология которых свидетельствует о сближении понятий ‘злой дух’ и ‘персонифицированная болезнь’; для их обозначения используется особая мифологическая лексика, выступающая в роли эвфемистической замены.

Что касается образов, причисляемых к разряду нечистой силы, то в формулах проклятий у всех славян наиболее частотными и абсолютно преобладающими оказываются лишь тексты с упоминанием беса/черта/дьявола (либо его эвфемистических названий, ср. рус.: *враг, нечистик, недобрник, немьтик, черный, зеленый, вялый, рогатик, поганец, лукавый, лихой, дикий, дурной, окаянный, косо́й, грешок, игрец, шут, лембой, аред, анчутка, дедка, волосатик* и др.). Остальная нечистая сила представлена буквально единичными примерами: для русской традиции это — *леший, болотник, водяника, букан, доброхот, кресно́й* (‘дух перекрестков’); для белорусской — *мара, злыдні, лесавой бес, цмок, балотнік, хатнік*; для украинской — *нічниця, мара, злидні, лясун*; для польской — *zmora, kikitmora, boruta*; для болгарской — *ала, воден дявол, вампир, канзо, ламята, бабици, мајки*; для сербской — *ала, вила, авей, вјештице, мора, ветрушка, мавје*.

Принципиально иначе выглядит (это касается всех славянских традиций) ситуация с духами болезней: на основе славянских проклятий можно представить весьма длинные списки названий как

повальных болезней (чумы, холеры, лихорадки), так и разного рода недугов, болезненных состояний. Например, в русских текстах фигурирует более 60-ти названий болезней (это по-разному именуемые: эпилепсия, паралич, кожные болезни, опухоль, удушье, безумие, чахотка, столбняк, прострел и др.; либо некие абстрактные недуги: *бол-ячка, болесть, хвороба, зараза* и т.п.). Еще более подробно детализирован перечень болезней в сербских проклятиях; в них фигурируют (кроме чумы, холеры, лихорадки, тифа): сердечная немочь, бешенство, падучая, ревматизм, слобоумие, катаракта, слепота, бесплодие, пропажа молока у роженицы, короста, чирии, малярия, желтуха, чахотка, инфаркт и др. При этом необходимо учесть, что для целей нашего исследования избирались такие тексты, в которых болезнь выступает в роли персонифицированного образа, т.е. действует как мифическое существо — она способна: напасть на человека, пристать к нему, схватить, скрутить, задавить, задушить, забрать, упрятать, убить, замучить, изломать, потрясти, иссушить, съесть, прострелить, ударить, унести с собой, уморить, поселиться в доме людей и т.п. Во множестве других проклятий высказываются пожелания недругу, чтобы он опух, онемел, сгнил, истлел, изболел, иссох, получил увечья (лишился бы разных частей тела или внутренних органов) и т.п. Такие тексты нами не учитывались.

Целесообразность включения персонифицированных болезней в ряд духов-вредителей, упоминаемых в проклятиях, объясняется еще и тем, что во многих случаях в текстах фигурируют некие агенты, трудно поддающиеся идентификации, наделяемые в народной культуре и признаками нечистой силы, и признаками болезнетворных духов. Таковы, например, рус. формулы: «Чемурь бы тя взял!», «Чтоб тебя памхи унесли!», «Мерек бы тебя побрал!», «Пусть его причина возьмет!» и под. В аналогичных контекстах выступают белорусские термины: *чэмер, скулля, ванцах, немарач, кадук, валасень, каліба, патайнік, дзядзінец, памжа, пранцы* и др. Их однозначную семантику определить довольно затруднительно, в разных локальных традициях они могут относиться к разным заболеваниям или к разным вредоносным духам. На такие же проблемы указывают и сербские собиратели (Баришић-Јоковић 2005: 68), отмечавшие трудности в толковании ряда лексем с общей семантикой «духи болезней»: *бедреница, узма, злић, ћорило, ненада, њуљоглавици, сломница, њалмац, рисјела* и др.

С другой стороны в формулах проклятий широко задействована такая мифологическая лексика, которая вполне определенно понимается как замещение имени черта/дьявола (см. выше приведенный спи-

сок русских эфемизмов, обозначающих черта), но вместе с тем эти же названия фигурируют в разных традициях для обозначения духов болезней: ср. например, *нежить* — рус. 'собирательное название нечистой силы' и укр. 'насморк'; *перун* — восточнославянское 'персонафикация грома' и рус. 'сильный кашель'; *шут* — рус. 'черт' и 'конский паралич'. Специалисты отмечают, что в данном случае демонологическая лексика и «детеизированный» языческий теоним (перун) вовлекаются в номенклатуру заболеваний (Журавлев 2005: 699–700).

Для тех и других персонажей (нечистая сила — духи болезней) характерна «модель множественности», т.е. упоминание большого числа воздействующих на человека вредоносных агентов: ср. укр. «Нехай тобі сто чортів!», «Іди ти під три чорти!», «Іди до сто бісів!»; укр. карпат. «А сто дідьків у твої бебехи та печінки!»; пол. «Żeby się trzysta kaduków porwało!» [Чтобы тебя триста кадуков схватило]; болг. «Три чуми да га ударят, та от една да не куртулиса!» [Чтоб три чумы его ударили и ни от одной из них бы он не спасся]; серб. «Појело ти га триста седамдесет ђавола!» [Да проглотят его триста семьдесят дьяволов].

В тех этнических традициях, где большей популярностью пользуются проклятия-отсылки (рус., бел.), в качестве эфемистической замены нередко выступают демонические локусы. Таковы, например, отсылки проклинаемого в «чужое» пространство, которые бытуют в сопоставимых клише: рус. «Иди ты к черту в омут!» — «Иди ты в омут!» — «Омут тебя возьми!»; «Пошел ты к ляду!» (рус. тульск.) и «Ляд тебя возьми!» (рус. ярослав.), где *ляд* — 'непригодное для пахоты болотистое место' и одновременно 'злой дух'. В Полесье к числу равнозначных относятся проклятия: «Идзи до дьябла!» и «Идзи ты ў балота!», «Идзи на сухие лозы» (брест., гомел.).

Еще одной формой замены (когда говорящий избегает упоминать черта) служит отсылка проклинаемого «на ветер»: рус. «Вихрь тебя унеси!»; укр. «Іди на чотири вітри, а на п'ятий шум!», «Лети з усіма вихрами!»; бел. «Пошоў ты к вихрам!». Либо вихрь выступает в качестве агента-вредителя в злопожеланиях типа: укр. «Бодай ти з вихром пішов!», «Бодай тебе взяла завійниця», «Нехай тебе завійка візьме!»; бел. «Вятры яго вазьмі!»; болг. «Ветрушка да те завее!»; серб. «Ветар га разнело!», «Ветрушка те, да бог даде, однела!». При этом сходная терминология встречается и в славянских названиях болезней: например, рус. *ветер*, *ветрянка*, *ветреник*; укр. *вітреник*; болг. *вятър*, *ветер* и под. (см. подробнее Журавлев 2005: 703–704). Это свидетельствует о тенденции, известной у всех славян, приписывать ветру/вихрю демонические свойства.

Определенные признаки персонификации заметны по отношению к таким абстрактным понятиям, как горе, тоска, печаль, беда, нужда, несчастье, которые якобы воздействуют на проклинаемого человека теми же способами, что и традиционная нечистая сила: ср. бел. «Каб цябе нудá зьела!», «Каб цябе смуткі ўзялі!»; полес. гомел. «Шоб тэбэ стрило лыхо!»; полес. киев. «Шоб тебе чорнэ горэ кынуло да тэмнэ лыхо!»; укр. «Злыдні би тя побили!»; пол. «Bodaj ich nieszczęście porwał!» [Чтоб тебя несчастье схватило], «Idźże do nieszczęścia!» [Иди ты к несчастью]; серб. «Нужда га ватила!» [Нужда бы тебя схватила], «Јади те појели (вариант: *йокусали, били, ушли у срце, задесили*)!» [Горе бы тебя съело, покусало, вошло в сердце, задушило].

Действия персонажей-вредителей, направленные на проклинаемого человека. Как можно было заметить из выше приведенных текстов проклятий, для всех типов агентов-вредителей характерным является примерно один и тот же набор демонологических функций. Абсолютный приоритет у всех славян принадлежит группе глаголов со значением «взять, забрать, схватить» и «унести с собой (в потусторонний мир)». Кроме того, часто упоминаются такие агрессивные действия, как: ударить человека, избить его, искалечить, разорвать на части, погубить, уничтожить, убить и т.п. В качестве общеславянского может рассматриваться также мотив злопожеланий — «войти/вселиться в тело человека». Именно он нашел свое отражение в наиболее ранних славянских письменных фиксациях формул проклятий. Так, в польской проповеднической литературе XVI–XVII вв. осуждался греховный обычай простолоудинов проклинать друг друга, упоминая злого духа: «Diabeł w tobie!» [Дьявол был бы в тебе], «Zły diabeł w tobie!» [Злой дьявол был бы в тебе], «Piorun w tobie!» [Перун был бы в тебе], «Święty Walenty w tobie!» [Святой Валентин был бы в тебе], «Bodaj wszyscy w cię wstapili!» [Чтобы в тебя *все* вселились], «Bodaj jednego zjadł albo wypił!» [Чтоб ты *одного* съел или выпил] (Brückner 1985: 297). Наряду с дьяволом здесь фигурирует в качестве вредоносной силы «перун» и «святой Валентин», считавшийся воплощением нервных болезней (эпилепсии); как типичный эвфемизм используются обозначения черта — «все» и «один». По своей основной сути, все эти формулы означают пожелания заболеть, стать бесноватым, одержимым бесом, а это могло случиться, если человек проглатывал злого духа вместе с заговоренной едой или питьем. Подобные формулы сохраняли актуальность в польской традиции вплоть до недавнего времени, ср. пол. «Bodaj wypił diabła!» [Чтоб ты выпил дьявола], «Bodaj diabła zjadło!» [Чтоб

тебе съестъ дьявола], «Bogdajeś trzysta diabłów zjadł!» [Дай Бог, чтоб ты съел триста дьяволов] (Engelking 2000: 240). Аналогичная модель («чтобы ты съел черта/болезнь») встречается в белорусских проклятиях: «Три дні еш злыдні!», «Скуля з'еш!».

Значительно более популярными (в группе текстов с мотивом «съесть/выпить») являются такие формулы, в которых субъектом действия выступает демонологический персонаж (а не человек, проглатывающий демона): ср. рус. «Черти тебя бы с квасом съели!». «Штоб тебя анчутка стрескал!», бел. «Кадук цябе з'еш!», «Няхай яго злыдні з'ядуць!», «Каб цябе нуда з'ела!» и под. Особенно популярна эта функция агента-вредителя в южнославянских проклятиях. Она характерна как для нечистой силы (серб. «Ђаво да га изеде!», «Мора те испила!», «Але те појеле!»), так и для духов болезней (болг. «Болка те изяла!», серб. «Црна чума га изела!», «Жутица те појела!» и др.).

Хотя значительная часть злокозненных функций, как уже говорилось, является общей для всех типов агентов-вредителей, все же можно отметить некоторые специфические особенности в характере поведения персонифицированных болезней и демонов.

Для агентов первой группы (духи болезней) более приоритетными оказываются действия, символизирующие некие болезненные состояния человека: болезнь давит, душит, сбивает человека с ног, изматывает его, трясет, сушит, ломает, разбивает, подтачивает, сжигает, колет, режет и т.п. (в.-слав.). Часто можно заметить связь между названием болезни и характером ее действия: ср. рус. «Колотье тебя заколи!», «Трясея его растрясил!», «Сухотка тя иссуши!»; бел. «Каб це трасца затрасла!» («... гарачка спалила», «... рэзачка парэзала», «... калатуха калаціла»); болг. «Пораза да те порази!», серб. «Губа те разгубала!» и под.

В южнославянских проклятиях большое разнообразие действий, направленных на проклинаемого человека, приписывает болезнетворным духам. Они ведут себя как весьма агрессивные персонажи, которые способны: внезапно настичь человека, ударить его, проткнуть чем-то острым, прострелить, навалиться на него, задавить, задушить, уморить, изуродовать, истолочь, отхлестать, ужалить, изгрызть кости, пронзить сердце, съесть/выпить человека, надуть в его теле опухоль, отнести человека высоко в горы и не дать ему вернуться. Кроме того, проклинающий желал своему недругу, чтобы в его доме поселилась чума (другая болезнь); чтобы она «вымела метлой всех домочадцев», уничтожила всю семью; чтобы *болест* опустошила человеческое жилье; чтобы *јевѣика* (чахотка) постоянно шаталась бы по его дому и т.п.

Стереотипы поведения агентов-вредителей второй группы (мифологические персонажи) представляют особый интерес для исследователей народной демонологии, так как позволяют не только сравнить данные проклятий с кругом признаков, известных по мифологическим верованиям, но и обнаружить ряд дополнительных характеристик. При этом надо понимать, что сам жанр злопожеланий по своей прагматике ориентирован на отображение наиболее вредоносных, опасных для человека (а не каких-либо других) функций. С одной стороны, по основному набору наиболее популярных действий (схватить, забрать, унести, убить и т.п.) все упоминаемые в проклятиях мифологические персонажи мало различимы, с другой же — они в ряде случаев наделяются вполне узнаваемыми индивидуальными признаками. Например, пожелания человеку погибнуть в воде, болоте обычно связывается с образами болотных и водяных духов, ср.: рус. «Утащи тебя болотница в болото!», бел. гомел. «Коб цябе русалка зацягнула ў воду!», болг. «Воден гявол да го нагази!»; мотив «быть унесенным в глухой лес, заблудиться» — соотносится с образами рус. «лешего», укр. «лясуна», серб. «алой» («Але те однеле у шуму, дабогда!»). Функция душить спящего человека приписывается персонажам по имени: бел. «мара», пол. «кикимора» («*Woda! cię kicimora bez sa!ka nos dusi!a!*»); серб. «мора», болг. «вампир» («Вампир да те дави!»). По-разному именуемые ветряные духи уносят проклинаемого человека «в пустые места» (в.-слав.), «навевают» на него болезни (о.-слав.), поднимают в воздух и затем сажают человека на кол (серб.).

По южнославянским данным: вредят новорожденным детям болг. *бабице* и серб. *мавје, нави* (ср. серб. злопожелание женщине: «Ка родиш, да бог даде, да деца мавје испију!»); обдувает человека своим вредоносным дыханием *ала* (болг.); способна пожрать людей *ламя* (болг.); стреляет в человека *ала* или *вила* (серб.); преследует путника привидение «*авей*» и т.п. У болгар известно злопожелание человеку стать вампиром (болг. «Да се вампирясаш!», «Да даде Господь да се вампироса!»). Аналогичная формула зафиксирована в Гродненской губ. Белоруссии: «*Kab ty wuparam chadziŭ na tom świesci!*» [Чтоб ты упырем ходил на том свете].

Ряд необычных действий (не характерных для тех же персонажей в мифологических поверьях) приписывается в карпато-украинской традиции «ночнице», которая якобы простреливает человека («*Нічниця би тьи простріляла!*») и «маре», которая проглатывает людей («*Бодай сі тобов мара вдавила!*»). Не вполне ясны функции «белой коровы», явившейся во двор человека в рус. вологод. формулах:

«Чтоб тебе белая корова на двор пришла!». Поскольку этот образ используется в проклятиях, он явно оценивается как негативный (символ смерти?) (ЖС 2006/4: 28).

Все перечисленные демонологические характеристики, соотносимые с общеизвестными мифологическими образами, встречаются лишь в небольшой по объему группе проклятий. Основной же, весьма обширный круг вредоносных функций связан у всех славян, вне всякого сомнения, с образом черта/дьявола, который совмещает в себе и индивидуальные персонажные признаки, и универсальные свойства всей нечистой силы.

Рассмотрим демонологические характеристики черта в славянских проклятиях. Известно, что в народной мифологии этот образ сформировался в результате взаимодействия церковно-книжных представлений о противнике христианского божества, падшем ангеле и — архаических верований о пребывающем в мире людей вредоносном духе, который связан с загробным миром. Особенностью этого персонажа «низшей» демонологии является то, что он выступает в роли обобщенного образа всей нечистой силы в целом. Со всей определенностью можно сказать, что функции этого персонажа, отмеченные в формулах проклятий, в еще большей степени (чем в мифологических поверьях) расплываются в наборе однотипных злокозненных действий, характерных для всех упомянутых выше агентов-вредителей. Тем не менее, в ряде формул-проклятий все же выступают вполне узнаваемые признаки черта/дьявола, характеризующие его как богопротивника, охотника за человеческими душами и владыки пекла. Например, проклинаяемому желают, чтобы: черти унесли его душу в ад (ср. пол. «A bodaj go diabli porwali do piekła!»); отнесли бы человека туда, насаженным на вилы (укр.); на том свете поили бы и кормили его горячей смолой или «пхали его душу па пеклі» (бел.); чтобы черт вынул душу из человека и на своих рогах унес бы его на тот свет (серб.); закинул бы проклиняемого в кипящую смолу (болг.); чтобы человек отдал свою душу не Богу, а дьяволу (ср. болг. «Богу душа да не предаде, а на гяволо!»). Популярны также для славянских проклятий такие функции черта, как: вселение в тело человека, его способность проглотить (съесть/выпить) или наслать на людей болезни и т.п. В связи с последней из этих функций обращает на себя внимание легкая взаимозаменяемость образов черта и болезни: ср., например, пол. «Niech wam diabeł cholere przyniesie!» [Пусть вам черт холеру принесет] и обратный вариант вредительства: серб. «Тифус вас ђаволу предао, дабода!» [Чтобы тиф передал вас дьяволу].

Исключительное многообразие вредоносных функций приписывается дьяволу в южнославянских проклятиях. В них зафиксированы, например, следующие действия (из числа наиболее агрессивных): он способен отнять у человека счастье, удачу, имущество, урожай; лишить человека разума; выпить его кровь; выдрать глаза; перегрызть горло; растащить по земле его кишки; ездить верхом на человеке; поселиться в его доме; разрушить жилье; задушить его детей; съесть приготовленный человеком обед; размножиться внутри тела человека; играть им, как кошка с мышью; разбросать на его могиле истлевшие кости и т.п. Но, помимо очевидных злокозненных действий, он вредит людям еще и тем, что как бы оказывает им некие услуги. В адрес проклинаемого высказываются, например, пожелания: чтобы дьявол руководил его свадьбой; сопровождал сватов; носил свадебное знамя; варил бы ему обед; служил бы в роли портного; строил бы ему дом; помогал стоговать сено и собирать сливки. Смысл этих проклятий сводится к обобщенному злопожеланию: «чтобы одни лишь черти тебе помогали, и больше никто» (ср. серб «Ђаволи ти помогали и нико више, дабогда!»), либо «чтобы всю жизнь тебя сопровождали черти». Еще одна разновидность подобных проклятий касается действий человека по отношению к черту: женщине могли пожелать, чтобы она родила дьявола, выкормила бы его своей грудью, стала бы ему невестой; мужчине — чтобы он с дьяволом «оженился»; делил бы с ним ночлег; укрывался ночью одной с ним накидкой; хлебал бы с ним из одной миски; разводил с ним вместе ночной костер; межевал землю; чтобы он ни шагу не смог без дьявола ступить, ни одного бы дела не мог без него ни начать, ни кончить; чтобы черти ему каждую ночь снились; чтобы в его потомстве рождались бы лишь дьявольские дети.

Более однообразными и лаконичными выглядят функции черта (наиболее популярные из них: «взять/схватить/унести») в восточнославянских и польских проклятиях. В ряде случаев о местах обитания этого персонажа и о его привычных занятиях можно судить по устойчивым формулам-эвфемизмам, например, таким, как карпато-укр. : «Хай його поб'є те, **що в хмарі гуде!**», «Бодай тебе той знав був, **що трясє очеретом!**». Сходный способ номинации отмечается для духов болезней или образа смерти: «Переснила би т'я тота, **що по гробах ходит!**» (Хобзей 2002: 64–69).

Предпринятый нами сравнительный анализ проклятий с мотивом «передача проклинаемого во власть нечистой силы» позволяет говорить о чрезвычайно высокой «мере общности» этих вербальных стереотипов, которые демонстрируют большое число общеславянских содержательных и формальных сходжений. Общей мифологической

основой для этой группы текстов является представление о том, что одной из высших ценностей признается в традиционной культуре божественное покровительство и защищенность человека от злых духов (ср. одно из серб. проклятий: «Враг ти бога однијо!»). Судя по тому, что среди всего многообразия вредоносных действий нечистой силы, упомянутых в проклятиях, абсолютный приоритет у всех славян отдается глаголам «взять/забрать/унести», — глубинный смысл злопожеланий с этим мотивом заключается в стремлении говорящего отправить своего противника в опасный потусторонний мир. Именно такая символическая отсылка проклиняемого в «чужое» пространство осмысливается как самое суровое наказание, которое сулит провинившемуся всевозможные беды: болезни, увечья, нищету, позорную смерть и плохую посмертную участь.

Несомненно, что общеславянскими и весьма архаическими являются также пожелания «проглотить беса» или «быть проглоченным демоном». Этот мотив, как оказалось, в гораздо большей степени популярен в жанре проклятий, чем в мифологических верованиях. Общими для всех славян оказывается: состав агентов-вредителей, действующих в проклятиях (нечистая сила, духи болезней, персонификация ветра), и особая роль фигуры черта, символизирующая абстрактную вредоносную силу. Что касается этнической специфики, то она проявляется в конкретизации образов нечистой силы, характерных для разных мифологических систем, а также в большей или меньшей степени разработки мотивов, связанных с вредоносными функциями агента-вредителя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Усачева 1995 — *Агапкина Т. А., Усачева В. В.* Болезнь человека // СД 1995:225–27.
- Баришић-Јоковић 2005 — *Баришић-Јоковић В.* Клетва у општини Врбас. Збирка и теренско истраживање. Нови Сад, 2005 (рукопись магистерского диплома).
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- Виноградова 2008 — *Виноградова Л. Н.* К проблеме типологии и функций магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре // Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации (Охрид, 2008). М., 2008. С.397–411.
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
- Выслоўі 1979 — *Выслоўі.* Мінск, 1979 (Беларуская народная творчасць).

- Дабева 1934 — *Дабева М. Е.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
- ЖС — Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. М., 1994–.
- Журавлев 2005 — Журавлев А. Ф. Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» М., 2005.
- Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989 (СДЗБ. 1989. Књ. 35).
- Марковић 2000 — *Марковић Р.* Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000.
- Меркулова 1969 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней–1 (на материале русского языка) // *Этимология*–1967. М., 1969.
- Меркулова 1972 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней–2 (на материале русского языка) // *Этимология*–1970. М., 1972.
- Номис 1864 — Номис М. Українські приказки, прислів'я та інше. СПб., 1864.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Прислів'я 1991 — Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми. Київ, 1991.
- СД, т. 1–5 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. (А – Г). М., 1995; Т. 2. (Д – К). М., 1999; Т. 3. (К – П). М., 2004; Т. 4. (П – С). М., 2009; Т. 5. (С – Я) (в печати).
- СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Панїелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Толстые 2010 — Н. И. и С. М. Толстые. О словаре «Славянские древности» // С. М. Толстая. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 20–33.
- УНПП 1955 — Українські народні прислів'я та приказки / Упоряд. В. В. Бобкова, Ф. Лавров, М. Ліждвой, Г. Сухобрус, Ф. Ткаченко. Київ, 1995.
- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Чередник 2006 — *Чередник В. А.* Вербальные формулы проклятий в русском языке. (Рукопись дипломной работы, выполненной на Кафедре русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета). Екатеринбург, 2006.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Чистов 1973 — *Чистов К. В.* Этнические аспекты славянской фольклористики // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов (Варшава, 1973). Доклады советской делегации. М., 1973. С. 365–385.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
- Brückner 1980 — *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska, Warszawa, 1980.
- Budziszewska 1989 — *Budziszewska W.* O niektórych nazwach chorób i związanych z nimi demonów w językach słowiańskich // Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich. Wrocław, 1989.
- Engelking 2000 — *Engelking A.* Kłątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.

- Federowski 1935 — Federowski *M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 4. Przysłowia. Kraków, 1935.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

Ljudmila N. Vinogradova (Moscow)

“Sending to Demons” — a Pan-Slavic Curse Motif

Summary

The paper presents the results of comparative analyses of studies carried out on material of Eastern Slavic (Russian, Ukrainian, Belarusian) as well as Polish and Southern Slavic (Serbian, Bulgarian) curse formulas, based on the motif “damning the cursed person to the world of demons”. The focus of the author’s attention are the following issues: which demon characters are present in curses of different Slavic peoples; commonalities and differences in the lists of harmful functions of these characters; what mythological lexicon is used for this circle of cliché texts; what are the general rules of existence and development of Slavic verbal curse formulas in this thematic group.

Галина Кабакова (Париж)

**«ВЕК ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ»
ИЛИ СЛАВЯНСКИЕ СКАЗОЧНЫЕ
ПАРАЛЛЕЛИ ОДНОЙ ЭЗОПОВОЙ БАСНИ**

В статье рассматриваются славянские варианты сказочного сюжета, ранее фигурировавшего под номерами АТ–173 и АТ–828, а отныне под номером АТУ–173 «Пересмотр продолжительности человеческой жизни и жизни животных». Показана гораздо более широкая его география, чем считалось прежде. Особенно активно сюжет функционирует у восточных славян, где он проникает и во фразеологию.

Ключевые слова : век, доля, возраст, сказка, басня.

Хорошо известный и глубоко изученный (Bolte, Polivka 1918: 290–293; Wesselski 1938; Schwarzbaum 1989; Schöne 1996) сказочный сюжет «Век человеческий» отсутствовал в первом варианте «Указателя сказочных сюжетов» А. Аарне, зато в «Указателе сказочных сюжетов» Аарне-Томпсона фигурировал сразу в двух разделах под номерами АТ–173 и АТ–828, под номером 828 он фигурирует и в СУСе («Срок жизни людей и животных»), и в ряде других указателей. Отныне, по классификации Ханса-Йорга Утера, он окончательно занял свое место среди сказок о животных под номером 173 под заголовком «Пересмотр продолжительности человеческой жизни и жизни животных» (Uther 2004 : 120).

Несколько слов о географии сюжета. По Указателю Утера, сказка известна почти во всей Европе, от Фландрии до Украины, от Прибалтики до Средиземноморья, а за ее пределами — в Израиле, Ираке, Индии, Японии и среди испаноязычного населения США (Uther 2004: 120).

Публикации последних лет позволяют существенно расширить эту географию. Так, в классической работе Е. А. Костюхина «Типы и формы животного эпоса» приводятся не только интересные соображения о жанровой эволюции сюжета от Эзопа к Бабрию, но и варианты сказки, записанные у народов СССР в Осетии, Узбекистане,

Казахстане и у сартов (оседлые таджики и узбеки) (Костюхин 1987: 146–148). В серии «У истоков мира», которой я руковожу в издательстве Flies France, были опубликованы две арабские версии из Марокко и Алжира (Aceval 2005: 19–20 ; Thay Thay 2001: 31–33), причем упоминание о сюжете отсутствует в авторитетном указателе арабских сказок Эль-Шами.

Обратимся к Восточной Европе. Во-первых, стоит добавить к установленной Утером географии три румынских варианта (Gaster 1915: 336–338; Schullerus 1928: 93), а во-вторых, к уже отмеченным в СУС украинским вариантам добавить два полесских текста (Белова 2004: 152; Легенди Полісся) и карпатский (Запись 3), десять сказок из Белоруссии, причем девять неопубликованных и любезно предоставленных мне Татьяной Володиной (Белова 2004: 153; Записи 4–12), а также шесть русских сказок (Фридрих 1980: 215–216; Гончарова 1999: 71–72; Запорожец 2003: 40; Запорожец 2010: 15), две из которых, неопубликованные, переданы мне О. Беловой и Е. Березович (Записи 1–2). Кроме того данный сюжет, не столь часто попадающий в сборники сказок, по-видимому, в силу своей жанровой специфики, активно функционировал и продолжает функционировать в качестве притчи. Так, он мог использоваться в проповеднической литературе. Мы обнаружили один такой вариант в болгарской традиции, где наша сказка представлена как «арабский анекдот» (Дуно 1924).

Вкратце сюжет таков. Бог, создав свои творения, определил каждому, сколько ему предстоит жить. Все животные (обычно их трое) пожаловались, что Бог определил им слишком тяжелую и слишком долгую жизнь. И только человек счел, что его жизнь слишком коротка. Творец в конце концов согласился передать лишние годы жизни животных человеку. У сказки есть и мораль: в результате состоявшегося передела человек живет как человек лишь в начале жизни, а затем его жизнь немногим лучше жизни осла, собаки, обезьяны и т.п. В целом все записи сказки повторяют эту схему, вариативность касается лишь набора животных, а также количества розданных и возвращенных лет.

Вот как выглядит распределение животных:

страна	лошадь	осел	Вол/бык/корова	собака	обезьяна	верблюд	свинья	ворон	кот	сова	курица	коза
Россия	х			х	х							
	х			х	х							
	х			х	х							
	х			х	х							
	х			х	х							
Белоруссия			х	х					х			
	х		х	х					х			
	х			х	х			х				
	х			х	х							
	х			х	х							
	х			х	х				х			
	х		х	х				х			х	
	х		х	х					х			
	х			х								
	х			х	х							
Украина	х		х	х	х							
		х		х		х						
			х	х								
			х	х	х			х				
	х			х				х				
Болгария		х		х	х							
		х		х	х							
		х		х	х							
Цыгане Болгарии		х		х	х							
Македония	х		х	х								
			х	х	х							
Сербия		х		х	х							
Польша							х					
	х			х	х							
			х	х	х							
Чехия		х		х	х							

страна	лошадь	осел	Вол/бык/корова	собака	обезьяна	верблюд	свинья	ворон	кот	сова	курица	коза
Румыния		х		х	х							
Венгрия		х	х	х	х							
Италия		х		х	х							
Германия		х		х	х							
Литва	х			х	х							
Латвия	х			х	х							
Эстония												
Каталония		х		х					х			
Португалия		х		х	х							
Израиль		х		х	х							
	х	х										
	х			х								
Арабы> караимы	х		х								х	
Марокко		х		х	х							
Алжир		х		х	х							
Узбекистан		х		х	х							
Осетия		х		х	х							
Индия		х		х						х		
Эзоп	х		х	х								
Бабрий	х		х	х								
Алеман		х		х	х							

Итак, практически повсеместно перераспределение происходит между человеком и тремя животными. Появление четвертого, а тем более пятого — явление исключительное (венгер., карпат., белорус., Lammel, Nagy 2006: 95–96; Лінтур 1966: 158–161; Запись 3–5 и 11–12); как и сведенное к двум число зверей-«доноров», встречающееся в Полесье и в еврейской сатирической обработке сюжета. В еврейской традиции лишние годы получает не просто первочеловек, а кантор, и мотив полученных от собаки и лошади или лошади и осла десятилетий призван объяснить его немолодичный к концу жизни голос (Schwarzbaum 1989: 228–229).

В традициях нового времени триада выглядит достаточно устойчиво, особенно во второй и третьей позициях, которые почти всюду закреплены за собакой и обезьяной. Первая позиция отведена тягловой силе. Ею оказывается лошадь или осел; но в славянской традиции в этой роли может выступить бык или вол. Исключение составляют венгерская традиция, где обнаруживаются и бык, и осел (Lammel, Nagy 2006: 95–96), и белорусская, где рядом с конем часто возникает и корова (Записи 4, 10, 11).

Бык появляется в самых древних басенных вариантах сюжета у Эзопа и Бабрия (Эзоп 1968: № 105; Бабрий 1962: № 94), где он также ассоциируется с трудовым усилием, но во второй позиции после коня, который предстает не как труженник, а как олицетворение спеси и чванства. Таким образом, и в этой триаде настоящий работник все равно один.

Несмотря на общую сюжетную идею (перераспределение лет между человеком и животными) античные басни существенно отличаются от современных сказок¹. Главное отличие касается мотивировки перераспределения. Во всех известных нам вариантах человек разными способами, в основном жалобами и уговорами, добивается того, чтобы Творец передал ему дополнительные годы от животных. Инициаторами передела могут столь же часто выступать сами животные, недовольные своей судьбой. А у Эзопа и Бабрия человек вымогает у животных часть их жизни. Животные, погибающие от холода, вынуждены поделиться с человеком своими годами в уплату за приют.

Второе отличие касается вмешательства Творца. У античных авторов никакого божественного посредничества в этой сделке нет и в помине. У Бабрия в отличие от Эзопа вообще отсутствует упоминание акта творения. В современной традиции единственный из известных нам вариантов, где не упоминается творец, — сказка «Почему человек живет 80 лет», записанная у болгарских цыган. Но и в ней животные дают человеку по 20 лет сугубо добровольно (Three gypsy tales from Balkans 1967: 60).

Третье отличие касается «математической» стороны передела. В обеих баснях не приводится ни одной цифры, тогда как в новых сказках они предстают как один из главных мотивов. Наконец, если и у Эзопа, и у Бабрия смысл притчи заключается в уподоблении человека на разных этапах его жизни разным животным, что и будет подхва-

¹ В привычной для нас форме сюжет возникает в испанском пикареском романе Матео Алемана «Гусман де Альфараче» (1599–1604).

чено и подробно разработано и средневековой книжной традицией, и современной фольклорной, у Бабрия не упоминается собственно человеческий этап жизни, а только «звериные».

<i>Страна</i>	<i>человек</i>	<i>1-ое животное</i>	<i>2-ое</i>	<i>3-ье</i>	<i>4-ое</i>	<i>Человек*</i>
Россия	20	30-20	30-20	30-20		80
	20	30-20	40-20	30-20		80
	40	40-20	40-20	40-20		80
	25	50-25	50-25	50-25		100
	40	40-20	40-20	40-20		80
Белоруссия	40	50-	50-			101
	20	30-15	30-15	20-10	20-10	80 (70)
	20	20-20	20-20	20-20	?	?
	30	30-20	50-20	50-20		90
	25	25-10	25-10	25-15		65
		-20	-20			
	20	20	20			?
	10	40	30-10	10	10-5	80
		20	20			100
20		20			80	
Украина	20	-10	-10	-10	-10	60
	30	30-10	30-10	30-10		60
	30	-10	30-10			50
	30	30-20	30-20	30-20		90
	30	30-20	30-20			70
Болгария	30	30-15	30-15	30-15		75
	30	40-20	40-20	60-30		
Цыгане Болгарии	20	-20	-20	-20		80
Македония	30	30-20	30-20	30-20		90
	30	-10				?
Сербия	30	30-20	30-20	30-10		80
Польша	20	20-10	-10	-10		50
	20	20-10	60-20	20-10		90

<i>Страна</i>	<i>человек</i>	<i>1-ое животное</i>	<i>2-ое</i>	<i>3-ье</i>	<i>4-ое</i>	<i>Человек*</i>
Чехия		-25	-25	-25		
Румыния	30	50-20	40-20	60-30		100
Венгрия	30	20-10	30-15	12-8	20-10	73
Италия	20	20-10	20-10	20-10		50
Германия	30	30-12	30-18	30-20		70
Литва	40	40-20	40-20	40-20		100
Латвия	30	30	30	30		
Каталония	30	=15	=15	=15		65
Португалия	30					
Израиль	30	40-20	40-20	60-30		100
	40	40-20	40-20			80
Арабы > каранмы	30	40-10	35-10	35-10		70
Марокко	30	30-20	30-20	30-20		90
Алжир	30	20-10	?	?		
Узбекистан	30	30-12	30-18	30-20		70
Осетия	30	30-?	30-?	30-?		?
Индия	40	40-20	40-20	40-20		100

Как видим, в отличие от набора персонажей количество выделенных лет сильно колеблется не только от одной традиции к другой, но и внутри одной традиции. Во многих вариантах присутствует тема изначально уравнительного распределения продолжительности жизни по 30-40, реже 20 лет. В процессе перераспределения у каждого животного по его просьбе тоже отнимается одинаковое количество лет (10-20-25), что часто сокращает их век наполовину, но это лишь одна из тенденций. Человек может получить и более краткий по сравнению с другими срок жизни, что характерно для русских и белорусских версий сюжета (20 и 30, 25 и 50, 40 и 50 лет). Соответственно и окончательный век жизни человека длится от 50 лет до 101 года. Таким образом, идея изначальной справедливости Творца, которая бы выражалась в одинаковом подходе ко всем созданиям, в сказке отсутствует.

Обратимся теперь к оригинальным славянским трактовкам сюжета. В целом для этого сюжета нетипично улаживание сделки на прямую, без божественного вмешательства. Подобное отступление

мы находим в Полесье и у венгров, но и тут и там обмен остается вполне бескорыстным. Только в украинской традиции в двух текстах (Лінтур 1966: 158–161; Белова 2004: 152) возникает мотив покупки чужих лет человеком, причем в закарпатской версии возникает четвертый персонаж — алчный ворон, сделка с которым у человека срывается из-за вмешательства Бога. Этот «лишний» персонаж, плохо связанный с основным сюжетом, появляется и в вариантах из Львовщины (Запись 3) и Брестчины (Запись 5).

Другие сказки, напротив, содержат неполный набор персонажей: собака и бык или лошадь и собака (Белова 2004: 153; Легенди Полісся; Запись 12). В один из полесских вариантов в повествовательную ткань рассказа вплетается посторонний мотив «собачьей доли» из популярной легенды об уменьшении колоса, спасенного благодаря вмешательству собаки и кошки. Возможно, под ее влиянием в белорусских текстах вместе с собакой возникает и кошка (Белова 2004: 152; Записи 4, 9–11).

В польской версии от всего многообразия животных остается лишь одно, да и то не встречающееся ни в одной другой версии — свинья. В результате перераспределения крестьянин доживает *świńskie życie* (Dębowski 1892).

Наряду с этим попадают и «испорченные» версии, которые также представляют для нас интерес, поскольку показывают, какие элементы кажутся необходимыми, а какие второстепенными. Так, при забывании текста исчезают упоминания о происхождении разных этапов в жизни человека, а остается в памяти лишь результат передела. Как, например, в неопубликованном варианте из Костромской области: «Человек живет четыре века. Первый век — обезьяний. Сам не может ничего, как обезьяна. На четырех лапах. Потом век человеческий, человек на двух ногах. Потом век лошадиный, пашет, как лошадь. Потом собачий — опять на четырех. Лежит на печи и лает» (Запись 2).² На Русском Севере было записано и другое резюме сюжета с появлением нового животного, зайца, в качестве «референта»: «Ребятишки бегают, так это заячий век; когда работают, так лошадиный век, мой век — собачий, я, как собака, за сторожа сажу, не работаю» (Ленинград., СРГК 2: 244). То же можно сказать и о болгарской версии из Самоково. Здесь нет собственно сюжетного повествования, а только толкование разных этапов жизни. Самое лучшее время — от 20 до 30 лет, особенно у холостяка. Затем с 30 до 50 лет человек женится, заводит дом и живет *магарешки живот*. С 50 до 60 лет натупает первая старость, человек

² Возможно и влияние Эдиповой загадки.

живет *кучешки живой*: словно пес сторожит свой дом. После 60 начинается *маймунскіяй живой*, он забавляет внуков. А те играют с ним, как с обезьяной (Ангелова 1948: 181–182).

Как представляется, все народы, рассказывающие эту историю, воспринимают ее более или менее одинаково. Во-первых, как притчу о неравноценности разных возрастов, суть которых и выражается через аналогию с животным миром (тянуть, пахать как лошадь или вол; быть дойной коровой; гавкать на всех, как собака; каркать, как ворона; быть всеобщим посмешищем, как обезьяна). А во-вторых, как притчу о тщетности человеческих претензий на долголетие: количественные приобретения качественно уступают изначальному его достоянию, ср. в закарпатском варианте предупреждение Бога человеку ненасытному «Як собі постелив, так будеш спати!»), а также финал «Ось як бог посміявся з чоловіка» (Лінтур 1966: 158–161). И только в одном белорусском варианте человек открыто раскаивается в своей жадности: «Божа, забяры міне на той сьвет! Так надаела жыць! — А дзе ж ты, — кажа, — быў раней? Ты прагнуў, хацеў, набраў, ну і грабіся, як можаш», отвечает ему Господь (Запись 4).

Такое прочтение, хотя оно и просматривается во многих текстах, наиболее характерно для восточнославянской и особенно русской традиции. Протицируем любезно сообщенную О. Беловой запись из Костромской обл.

«Вот видите как: человек 25 лет живём, ничего не болит, цветём³. Стало ещё 25, значит, начали прибалывать кости, как у лошади-то. Кобылу бьют, когда она едет — не едет, так? Это уж стало кобыльи — не свое. Не свое живём. Потом стало собачьи жить еще 25. В дело и не в дело — старый человек, например, старуха: тьяв-тяв-тяв! лает! В семье и не её бы дело, а — тьяв-тяв! всё её дело! как собака. Вот, это она собачий век живёт, а не свой. Дальше идёт, вот уж 80–90 — это уж я обезьяний век живу [смеется]! Во! Это уже ничего старуха не понимает, только вон с печи выглядывают — кто пришёл, да кто ушёл. Как обезьяна, это она живёт обезьяний век! Вот и шутят, что век — 100 лет. А это-то не свое — наше-то только 25...» (Запись 1). То же у белорусов: «Не, як восемсят гадоў прымерна. Свой век пражыў, а цяпер сабаччы. Бог чалавеку век прадліў. Нескалькі вякоў даў. Сваіх дваццаць, а тады прадліў» (Запись 12).

³ Образ цветения находим и в записи из Харьковской губернии. Человек хвалится: «Я на земле не живу, а цвѣту, як квиточка» (Иванов 1892: 92). В варианте из Краснодара только первые 20 лет человек проживает «в сладость и в радость» (Запорожец 2010: 15).

Античная басня про человека, коня, быка и собаку пришлась по душе восточным славянам, поскольку наложилась на концепцию отдельной человеческой жизни как доли общей судьбы, отсюда и контаминация с легендой о «собачьей доле». Представление о том, что у человека есть свой век, не равный календарному столетию, особенно отчетливо проявляется в лексике и фразеологии, относящейся к старости. В русских говорах старик — человек, проживший долгую жизнь, отживший свое; его подозревают в том, что он живет дольше, чем ему было отпущено, так сказать «за чужой счет»: пск. *проживать чужой век, жить не свой век, второй век жить* (Мокиенко, Никитина 2001: 20), урал. *чужой век завецать* (КЭИС), перм. *у всех век отобразь*, архангел. *другой век жить*, например: «Со всех век собрала и живу — они рано умерли, а я все живу» (арханг., АОС 3: 81).

Если эти выражения могут толковаться как заимствования у себе подобных, то следующая группа выражений не оставляет сомнений относительно происхождения этих присвоенных лет: «Я уж на пенсии, *собачий век* остался, може завтра помру, а може и годов пятнадцать прокобандаю» (волог., СРНГ 39: 142); «Я уже *собачий век* живу (93 года)» (пск., Мокиенко, Никитина 2001: 20); «Я уж че, *обезьянской век* живу, сама себя боюся»; или «Мы *облезьянски годы* живем, стары уж совсем стали, дак и ругамся иной раз, все не так кажется» (перм., СПГ 1: 81, 168); «За семьдесят, восемьдесят лет, *обезьянский век*, не помнят много, забывчивые, слова не помнят» (ленинград., СРГК 2: 89). Наряду с постоянной ассоциацией собачьих и обезьяньих лет со старостью в одном и том же регионе собачий возраст может приходиться и на начало жизни: «Как прожил три десятка, так считай, что прожил собачий век» (Среднее Прииртышье, СРНГ 39: 142). Любопытно, что с помощью выражения «собачий век» может описываться не только человеческая старость, но и древность вещей: «Ларь чужой, *собачий век* живёт, ларь малошная, сделана с дубу, доски не гниют» (пск., Мокиенко, Никитина 2001: 20).

Сюжет о перераспределении века между животными и человеком оказывается достаточно нетипичным для этиологических сюжетов, поскольку, как правило, Творец никогда не соглашается на переделку своих творений или на новое перераспределение благ, даже когда признает свою ошибку. Даже «сбои» в творении становятся законными и незыблемыми правилами для всего мироздания (как, например, наспех сделанные люди в македонской традиции). В данном же случае хотя он и удовлетворяет просьбу человека и других созданий, в конечном счете торжествует его первоначальная правота.

«Улучшение» жизни человека, то есть удлинение века его жизни оборачивается пирровой победой, чужая жизнь не приносит счастья. Именно этот идеологически важный момент различения своего и чужого и воспринимается как лишний довод в пользу концепции своего / несвоего века — одной из доминант восточнославянской картины мира. Отсюда и значительная популярность сюжета в наши дни.

БИБЛИОГРАФИЯ

Неопубликованные источники

- Запись 1 — Запись О. В. Беловой от Прасковьи Андреевны Клязник, 1916 г.р., в с. Завражье, Кадыйского р-на, Костромской обл. РФ (июль 2004 г.).
- Запись 2 — Запись в с. Завражье, Кадыйского р-на, Костромской обл. РФ (июль 2004 г.) (Материалы Топонимической экспедиции УрГУ).
- Запись 3 — Запись Ирины Коваль-Фучило в с. Шкло Яворовского р-на Львовской обл. Украины (июль 1993).
- Запись 4 — «Чыё жыццё чалавек пражывае». Зап. А. Боганевой от Лазовіч Я. Б., 1934 г. р., д. Ольховка Островецкого р-на Беларуси (2002),
- Запись 5 — «Як Бог дзяліў гады людзям». Зап. А. Боганевой от З. А. Сорочкин, 1927 г. р., в. Речице Столинского р-на Брестской обл. Беларуси (2003).
- Запись 6 — «Як чалавек гады набіраў». Зап. А. Боганевой от В. И. Постоялка, 1924 г. р. в Мижлесье Березовского р-на Брестской обл. Беларуси (2001).
- Запись 7 — «Як чалавек гады набіраў». Зап. А. Боганевой А. от М. М. Богданович, 1936 г. р., д. Оранчицы Пружанского р-на Брестской обл. Беларуси (2001).
- Запись 8 — «Хто колькі жыве». Зап. А. Боганевой от Е. Е. Демиденко, 1931 г. р., с. Дивин Кобринского р-на Брестской обл. Беларуси (2001).
- Запись 9 — Зап. Т. Володиной от В. И. Дорвоеда, 1925 г. р., и Н. В. Дорвоеда, 1932, г. р., в Ганцовской Слободе Логойского р-на Минской обл. Беларуси (2008).
- Запись 10 — «Як Бог гады дзяліў». Зап. А. Боганевой и Т. Володиной от В. И. Крицкой, 1949 г. р., в д. Оношки Лепельского р-на Витебской обл. Беларуси (2006).
- Запись 11 — Зап. А. Боганевой и Т. Володиной от С. П. Кузьмич, 1934 г. р., в д. Столюги Лепельского р-на Витебской обл. Беларуси (2006).
- Запись 12 — Зап. Т. Володиной от Т. С. Сушкевіч, 1932 г. р., и Г. В. Селицкой, 1931 г. р., в Забарье Докшицкого р-на Витебской обл. Беларуси (2008).
- КЭИС — Картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург.

Опубликованные источники

- Ангелова 1948 — *Ангелова Р.* Село Радуил, Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. VIII и IX за 1941–1943 г. София, 1948.
- АОС 3 — Архангельский областной словарь. Т.3. Москва, издательство МГУ, 1983.

- Бабрий 1962 — *Федр. Бабрий*. Басни. Москва, Издательство Академии Наук СССР, 1962.
- Белова 2004 — *Белова О. В.* «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. Москва, Индрик, 2004.
- Гончарова 1999 — *Гончарова А. В.* «Золотые зерна»: Сказки, легенды, предания, мемуары, рассказы Тверского края. Тверь, Русская провинция, 1999.
- Дуно 1924 — *Дуно Б.* Раздай всичко! // Неделя, София, 26.10.1924.
- Запорожец 2003 — *Зайорожец В. В.* Легенды из станицы Динской // Живая старина. 2003. № 2. С. 39–40.
- Запорожец 2010 — *Зайорожец В. В.* Этиологические легенды // Живая старина. 2010. № 4. С. 15.
- Иванов 1892 — *Иванов П. А.* Из области малорусских народных легенд (материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купьянского у.) // Этнографическое обозрение. 1892. Т. 4. № 2–3. С. 65–97.
- Костюхин 1987 — *Костюхин Е. А.* Типы и формы животного эпоса. Москва, Главная редакция Восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- Легенди Полісся (<http://moonstation.tripod.com/1.html>)
- Лінтур 1966 — *Лінтур П.* «Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати»: Закарпатські народні казки. Гумор та сатира. Ужгород, Карпати, 1966.
- Милићевић 1887 — *Милићевић М. Ђ.* Откуда човјеку 80 година // Босанска вила. 1887. № 11. С. 170–171.
- Мокиенко, Никитина 2001 — *Мокиенко В. М., Никићина Т. Г.* Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб, Норинт, 2001.
- СПГ 1 — Словарь пермских говоров. Вып. 1. Пермь, Книжный мир, 2000.
- СРГК 2 — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Т.2. СПб, издательство С.-Петербургского университета, 1995.
- СРНГ 39 — Словарь русских народных говоров. Вып. 39. СПб, Наука, 2005.
- Фридрих 1980 — *Фридрих И.Д.* Русский фольклор в Латвии. Сказки. Рига, Лиесма, 1980.
- Эзоп 1968 — Басни Эзопа. Москва, Наука, 1968.
- Aceval 2005 — *Aceval N.* Contes et traditions d'Algérie, Paris, Flies France, 2005.
- Bolte, Polivka 1918 — *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. B. III. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1918.
- Gaster 1915 — *Gaster M.* Rumanian Bird and Beast Stories. London, Sidgwick & Jackson, 1915.
- Lammel, Nagy 2006 — *Lammel A., Nagy I.* La Bible paysanne. Paris, Bayard, 2006.
- Schullerus 1928 — *Schullerus A.* Verzeichnis der Rumänischen Märchen und Märchenvarianten : nach dem system der Märchentypen Antti Aarnes. Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 1928 (FF Communications, n° 78–80).
- Schöne 1996 — *Schöne A.* Lebenszeiten des Menschen // Enzyklopädie des Märchens. Berlin, New York, De Gruyter, 1996. Bd 8. Col. 842–846.
- Schwarzbaum 1989 — *Schwarzbaum H.* The zoologically tinged stages of man's existence // Jewish folklore between East and West. Beer-Sheva, Ben Gurion University of the Negav Press, 1989. P. 215–258.
- Dębowski 1892 — *Dębowski B.* O świni i chłopie // Wisła. T. VI. 1892.

- Thay Thay 2001 — *Thay Thay N. Contes et légendes du Maroc*. Paris, Flies France, 2001.
- Three gypsy tales from Balkans // *Folklore*. 1967. Vol. 78. P. 59–60.
- Uther 2004 — *Uther H. J. The Types of International Folktales : A Classification and Bibliography*. Part. 1 : Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales and Realistic Tales. Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia, 2004. (FF Communications, vol. CXXXIII, n° 284).
- Wesselski 1938 — Wesselski A. Das Geschenk der Lebensjahre // *Archiv orientalni*. 1938. B.10. S. 79–114.

Galina Kabakova (Paris)

“The Span of Man’s Life” or Slavic Versions of Aesop’s Fable

Summary

In this article we analyze Slavic versions of the folktale, previously classified under the numbers AT-173 and AT-828, and now number ATU-173, “Human and animal life spans are readjusted”. It is shown that it has a broader geography than previously thought. It appears particularly active in the region of Eastern Slavs, where some motifs (dog’s age or ape’s age) were introduced in phraseology.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (77–92)

УДК 398.41(161)

Татьяна Агапкина, Андрей Топорков (Москва)

СИСИНИЕВЫ МОЛИТВЫ У ВОСТОЧНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН¹

Сисиниева легенда бытовала в греческой (византийской), славянской, еврейской, коптской, эфиопской, арабской, сирийской, армянской, грузинской и румынской традициях. Ричард Гринфилд (1989) выделил два типа греческих (византийских) Сисиниевых молитв: «Сисиний/Мелитина-тип» и «Михаил-тип». У южных славян известны те же два типа молитв, что и в греческих (византийских) текстах. При этом и у греков, и у южных славян Сисиниевы молитвы призваны защитить новорожденного или роженицу от женского демона. Специфической восточнославянской версией Сисиниевой легенды является неканоническая молитва от лихорадки, в которой последняя персонифицируется в образе 7 или 12 трясовиц, а те в свою очередь отождествляются с дочерьми царя Ирода. Сисиниевы молитвы от трясовицы составляют у восточных славян обширный корпус текстов, известных в нескольких редакциях. Время, когда сложилась восточнославянская Сисиниева молитва от лихорадки, и место, где это произошло, все еще остаются под вопросом. Основываясь на данных индекса отреченных книг, можно думать, что ее составил поп Иеремия в Болгарии во второй половине X в. В то же время значительно более вероятно, что она возникла где-то на Руси (возможно, в Новгороде) не позднее XIV в.

Ключевые слова: Сисиниева легенда, неканоническая молитва, Византия, южные славяне, восточные славяне, заговоры, лихорадка.

Из истории вопроса

Условное название «Сисиниева легенда» обозначает широкий круг текстов, один из персонажей которых носит имя «Сисиний» (это может быть и некий мифический Сисиний и один из известных церкви святых Сисиниев). Сисиниева легенда бытовала в греческой (византийской), славянской, еврейской, коптской, эфиопской, арабской, сирийской, армянской, грузинской и румынской традициях (Познан-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-01-12031в Информационная система „Краеведение, этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний: имена, источники, карты“.

ский 1912:98; Чернецов 1975:201–202; Гиппиус 2005:136; Бенчев 2005:107; Pantelić 1973:163; Minczew 2003:114–115).

В жанровом отношении тексты о Сисинии могут представлять собой мифологические нарративы, заговоры, заклинания, а также религиозные легенды, агиографические повествования и молитвы. У разных народов они включались в состав экзорцизмов и записывались на амулетах. Известны также изображения Сисиния. «Документально доказано, что в III веке в Египте и в VI веке в Византии существовали амулеты с изображением св. Сисиния, оберегающие от болезней. На древнем коптском расписном амулете III века св. Сисиний изображен скачущим на коне и убивающим женщину-демона. На фреске IV века в Бавите (Гермополис) Сисиний изображен скачущим на коне и убивающим жену-демона по имени Алабастрия» (Бенчев 2005:111).

Русские и украинские молитвы от трясовицы занимают особое место в традиции Сисиниевой легенды, поскольку они не просто усвоили древний сюжет, но существенно переработали его. Специфической восточнославянской версией Сисиниевой легенды является неканоническая молитва от лихорадки, в которой последняя персонафицируется в образе 7 или 12 трясовиц, а те в свою очередь отождествляются с дочерьми царя Ирода.

Такие молитвы близки апокрифическим статьям и широко представлены в рукописной традиции, в которой могут иметь надписания со словами «молитва», «сказание», «видение» и даже «повесть» и «откровение»: «Молит[ва] с(вя)т(а)го отца Сесения от трасавицы» (Панайотов 2003: 247; XVII в.); «От трясавицы молитвы» (Лахтин 1912:44, № 501; 1660–1670-е гг.); «Молитва от святого Силиния (так!) и Сихайла и четырех Евангелистов: Иоанна Богослова, Марка, Луки, Матфея» (Пермский сборник 1860:XXXVI; XVII в.); «Молитва сия святому отцу нашему Сихеню, от лихорадки» (Якушкин 1868:165; недатир. ркп.); «Молитва иже во святых отца нашего Сисиния от лихорадки» (Балов 1893:425; нач. XIX в.); «Видение святому Созонту на горе» (Соколов 1895:164; 2-я пол. XVIII в.); «Сказание преподобного отца нашего Сисиния о двенадцати тресовицах» (Вохин 1878:490; нач. XVIII в.); «О трясовицах. Молитва и видение» (Несколько заклинаний 1896:22; нач. XIX в.); «Повесть св. мученика Синеа и св. архангела Михаила о 12 трясавицах, которые мучат род человеческий разными муками, и како христиана от скорби тоя избавляются молитвами св. мученика Синеа и св. арх. Михаила; их молитвами от скорби тоя трясавичны(я бы)вает исцеление» (Соколов 1895:167; XVIII в.); «Откровение святого архистратига Божия Ми-

хаила и св. мученика Сисения о двенадцати трясовицах, которые мучат род человеческий» (Попов 1863:79).

Из истории изучения Сисиниевых молитв

Восточнославянские тексты о Сисинии привлекли внимание исследователей уже более 150 лет назад. В России XIX в. к этой теме обратились первыми Ф.И. Буслаев и А.Н. Афанасьев (Буслаев 1859:27, 38–39 (1-й паг.); Афанасьев 1869/3:81–95). А.Н. Веселовский посвятил Сисиниевым молитвам 4 специальные статьи: «Молитва св. Сисиния и Евангелистая песнь» (1883а), «Заметки к истории апокрифов» (1886), «Легенды от Ироде и Иродиаде и их народные отражения» (1889), «Молитва св. Сисиния и Верзилово коло» (1895). Кроме этого, он изучал Сисиниевы молитвы в своих «Разысканиях в области русского духовного стиха» (Веселовский 1883:40–53, 222–223, 427–429) и в заметке «Новые журналы по народной словесности и мифологии» (Веселовский 1882:219–220). Ученых занимали вопросы об архаических истоках Сисиниевых молитв от трясовицы и их возможные связи с изображениями на амулетах-змеевиках (Мансветов 1881; Соколов 1888; Соколов 1889; Соколов 1895; Миллер 1893; Познанский 1912), иконографический сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» (Николаева 1968; Рындина 1973), иконография 12-ти трясовиц (Голышев 1872; Успенский 1905; Бенчев 2005: 107–116; Майзульс 2010), имена персонифицированных лихорадок (Ляцкий 1893; Черепанова 1983: 92–94; Черепанова 2005; Топоров 1993:91–92; Юдин 1997: 233–261; Юдин 1998), народные представления о лихорадке и способах лечения от нее (Грушевский 1864; Демич 1894; Высоцкий 1907; Торэн 1935), эфиопские версии «Сисиниевой легенды» (Тураев 1916:185–186; Чернецов 1975). Болгарские исследователи обращались к Сисиниевым молитвам в связи с изучением литературного наследия пресвитера Иеремии (Георгиев 1966: 202–229, 234–244; Петканова 1978:134–139). Сисиниевой легенде посвящена обширная литература на разных европейских языках (Райан 2006:352–360; Gaster 1900; Barb 1966; Pantelić 1973; Greenfield 1989; Spier 1993; Fauth 1999; Detelić 2001; Minczew 2003: 114–137; Ryan 2006).

В последние десятилетия в области изучения «Сисиниевой легенды» были сделаны некоторые открытия. Перечислим те, которые наиболее важны для нашего исследования.

1. В 1973 г. Мария Пантелич опубликовала хорватский глаголический амулет из библиотеки Ватикана (конец XIV — начало XV),

включающий молитвы на сюжет Сисиниевой легенды (Pantelić 1973: 163).

2. В 1989 г. Ричард Гринфилд описал и систематизировал византийско-греческие Сисиниевы молитвы (Greenfield 1989).

3. В 2002 г. в Новгороде в слое конца XIV — начала XV в. была найдена берестяная грамота № 930, содержащая неоконченную Сисиниеву молитву, которая является древнейшей славянской записью молитвы от трясовицы (Гиппиус 2005:136).

4. В 2005 г. Казимир Попконстантинов опубликовал амулет сер. X — начала XI в., на котором была зафиксирована древнейшая славянская заклинательная молитва от вештицы (Попконстантинов 2005).

Новые материалы дают новые хронологические и географические ориентиры, позволяют воссоздать историю южно- и восточнославянских Сисиниевых молитв с такой полнотой, которая не была возможна ранее, перейти от суммарного рассмотрения разнородных текстов к более строгому выделению отдельных типов и их взаимного соотношения.

Гипотеза о южнославянском происхождении восточнославянской Сисиниевой молитвы от трясовицы

В научной традиции неоднократно высказывалось мнение о том, что Сисиниева молитва от трясовицы известна не только в восточнославянской, но и в болгарской традиции (Буслаев 1859:27 (1-й паг.); Афанасьев 1869/3:92, Ягич 1871:103–104; Pantelić 1973:164; Гиппиус 2005:136). Это предположение основывалось на сообщении древнерусского индекса ложных книг о том, что Сисиниеву молитву от трясовиц составил «болгарский поп Иеремия». Так, например, Ф.И. Буслаев писал: «Молитвы о *трясовицах*, или лихорадках, со внесением в них притчи о Св. Сисинии, в наших Лечебниках ведут свое начало из Болгарии, потому что в статье о книгах истинных или ложных приписываются Болгарскому попу Иеремии» (Буслаев 1858:27,1-й паг.).²

Вопрос об упоминании Сисиниевой молитвы в древнерусском индексе отреченных книг рассмотрен нами в специальной работе, и в настоящей статье мы не будем его касаться. Отметим только, что исследование индекса не позволяет сколько-нибудь достоверно решить вопрос о происхождении упоминаемой в нем Сисиниевой молитвы от трясовицы: в принципе она могла появиться и в Болгарии X

² Курсив Ф.И. Буслаева.

в., и на Руси где-то в промежутке между XI и XIV вв. При этом «индекс, по крайней мере в той части, которая относится к «лживым молитвам», вполне мог сложиться в Древней Руси и отражать именно восточнославянскую, а не южнославянскую ситуацию» (Агапкина, Топорков, в печати).

Между тем каких-то других свидетельств о том, что Сисиниевы молитвы от трясовицы бытовали у южных славян, так и не было найдено. Их не оказалось ни в известном сборнике попа Драголя 2-й половины XIII в., ни в других южнославянских рукописях, включающих разные версии Сисиниевой легенды. Когда в конце XX в. на Балканах начались массовые находки и публикации оловянных пластинок с магическими надписями, данного текста среди них также не оказалось.

Молитва от трясовицы, напечатанная в 1982 г. в собрании болгарских апокрифов, на деле представляет собой русский текст из лечебника 1660–1670-х гг., переведенный на болгарский язык.³ Встречающиеся в литературе сообщения о том, что Сисиниева молитва от трясовицы имеется в Синайском евхологии, как выясняется, являются результатом недоразумения.⁴

³ В издании «Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи» (Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982) на с. 304–305 напечатана на болгарском языке обширная «Молитва против треска», то есть молитва от лихорадки, которая извлечена из книги В. Ягича «История сербохорватской литературы» (Ягич 1871:104–105). В. Ягич на указанных страницах без ссылки на источник приводит текст заговора от трясовиц на русском языке, сопровождая его следующим пояснением: «Буслаев нашел в синодальной библиотеке, в «лечебнике» XVII века, большой рассказ о трясовицах и в конце его молитву для изгнания их из человека, в котором они поселились. <...> Для облегчения сличения с древними памятниками мы приводим здесь притчи Иереми по Русской рукописи» (Ягич 1871:103–104). Сверка текстов не оставляет сомнения в том, что В.Ягич процитировал заговор от лихорадки, извлеченный Ф.И. Буслаевым из рукописи лечебника XVII в. (ГИМ, Синод. 481). Таким образом, текст, представляет собой не болгарский заговор, а русский, переведенный на болгарский язык.

⁴ Например, В. Райан пишет: «Славянская версия «Сисиниевой легенды» появляется в глаголическом евхологии XI века...» (Райан 2006:355). Автор приводит эти сведения со ссылкой на книгу О. А. Черепановой, в которой говорится следующее: «В славянской письменности заговоры от трясовиц в древнейший период могли помещаться в канонические церковные книги. Например, одна такая молитва находится в Синайском глаголическом евхологии XI в.» (Черепанова 1983:93). О. А. Черепанова не совсем точна, поскольку в Синайском евхологии имеется не одна молитва от трясовицы, а целых семь, однако она не утверждает, что среди них была молитва типа Сисиниевой легенды. Знакомство с этими молитвами показывает, что имя Сисиния в них не упоминается и сюжет Сисиниевой легенды отсутствует (Nachtigal 1942/2:104–124).

Из истории Сисиниевых молитв в византийской (греческой), южнославянской и восточнославянской традициях

Еще в XIX в. было установлено, что южнославянские Сисиниевы молитвы связаны по происхождению с греческими (византийскими) молитвами от женского демона, который был известен в Византии и у современных греков под различными вариантами имен *Gylo* или *Yello*, вызывал детские болезни, а также вредил роженицам и новорожденным. Так, например, А. Н. Веселовский писал: «Источником заговора была византийская полу-легенда, полу-заклинательная формула, рано распространившаяся среди южных славян, известная и у румын. В ней говорится о св. Сисинии, гонящемся в одиночку, либо с братом Синодором, за демонической *Γιλλώ*, у которой двенадцать имен. В последующих пересказах эти имена обратились в столько же отдельных существ, и под влиянием представления о дочерях Ирода, гонимых и скитающихся, получилось синкретическое русское заклинание, говорящее о трясавицах, Иродовых дочках, преследуемых каким-нибудь святым. В этой новой постановке древние имена *Γιλλώ* заменены были новыми, иные исказились» (Веселовский 1889:325–326).

Ричард Гринфилд в работе 1989 г. впервые систематизировал и обобщил данные греческой традиции, выделив два типа греческих молитв в зависимости от того, какой персонаж противостоит Гилло:

1. «Сисиний/Мелитина-тип». Сюжет о Мелитине и ее брате Сисинии, противостоящих дьяволу или женскому демону. Гилло противостоят Сисиний и его родственники, особенно сестра Мелитина. Наиболее ранняя запись этого сюжета включена в Житие св. Сисиния из рукописи Бодлеанской библиотеки в Оксфорде (XV в.).

2. «Михаил-тип». Сюжет об архангеле Михаиле (или Сисинии) и женском демоне, причиняющем детские и женские болезни. Архангел Михаил/Сисиний встречается Гилло, спустившись с неба или с горы Синай; описывается ее внешность; архангел спрашивает, куда она идет; та отвечает, что идет причинять вред детям или женщинам; архангел выбивает у Гилло перечень ее имен; она обещает, что тот, кто использует эти имена как амулет или молитву, сможет от нее защититься. Молитвы этого типа известны с середины XV в. до нач. XX в.

В корпусе южнославянских Сисиниевых молитв довольно четко выделяются те же два типа, что и в греческих текстах.

Наиболее ранняя фиксация текста «Михаил-типа» в южнославянской традиции — на оловянном амулете из собрания Варненского

музея; датируется периодом с середины X по начало XI в. (Попконстантинов 2005).

В болгарском палимпсесте XII в. в кодексе библиотеки Иерусалимской патриархии (Слав. 19, л. 43–43 об.) имеются оба текста («Сисиний/Мелитина тип» и «Михаил-тип»), хотя они сильно повреждены и читаются только в отрывках (Иванова 1994:26–27).

В сербском сборнике попа Драголя 2-й пол. XIII в. помещены подряд 10 молитв и заклинаний: три варианта легенд о Сисинии и Мелитине (№ 1–3), молитва «Михаил-типа» (№ 4), две молитвы от злого духа (№ 5–6) и четыре заклинания св. Сисиния от дьявола (№ 7–10) (Соколов 1888:25, 26–47).

Хорватская глаголическая рукопись-амулет из Ватиканской библиотеки (Cod. Illir. 11; конец XIV — нач. XV в.) также включает несколько молитв и заклинаний с именем Сисиния, в том числе молитвы «Сисиний/Мелитина типа» (№ 4) и «Михаил-типа» (№ 6) (Pantelić 1973:199–201).

Сербский рукописный свиток с апокрифическими молитвами и заклинаниями 2-й пол. XVII — нач. XVIII в., опубликованный И. Дуйчевым, содержит два варианта «Сна Богородицы», «Молитву святого Сисона и сестры его Мелентии от дьявола», «Молитву святого архангела Михаила и проч. сил», Похвалу Кресту и ряд других текстов (Дуйчев 1971:159–164).

Одна из наиболее поздних молитв св. Михаила от вештицы имеется в лечебнике 1843 г. из Боснии (Братић 1908:361–362).

У восточных славян широко распространена Сисиниева молитва от трясовиц. В самом общем виде ее сюжет можно представить следующим образом: Св. Сисиний сидит в каменном столбе (на горе Синайской); из моря выходят 7 или 12 простоволосых жен; они говорят, что они трясовицы, дочери царя Ирода, идут мучить людей; св. Сисиний молится и Господь посылает с небес ангела Сихаила и др., которые начинают бить трясовиц; каждая трясовица по очереди называет свое имя и объясняет, как она вредит человеку и какие болезненные симптомы вызывает; трясовицы обещают, что не будут ходить туда, где они слышат имена ангела Сихаила и др. (Лахтин 1912:44–46, № 501 и др.). Наиболее ранняя запись этого сюжета встречается в новгородской берестяной грамоте № 930, найденной в 2002 г. в слоях конца XIV — нач. XV в. (сохранилось только начало текста) (Гиппиус 2005:136; Зализняк 2004:694). Сисиниевы молитвы от трясовицы получили широкое распространение в рукописной традиции XVII–XIX вв. и в устной традиции XVIII–XX вв. Если самая ранняя запись молитвы относится к Новгороду, то последующие руко-

писные и устные фиксации покрывают широкую территорию расселения русских и украинцев.

Сюжет о Мелитине у восточных славян неизвестен, а сюжет о Сисинии, архангеле Михаиле и женском демоне, причиняющем вред роженицам и новорожденным, фиксировался, насколько нам известно, всего два раза: в следственном деле 1672 г. из Верхнего Поволжья и в недатированной старинной рукописи из Холмогор (Новомбергский 1907/4:223–224,237; Ефименко 1878:205–206, № 43). Эти тексты явно восходят к южнославянским молитвам от вештицы «Михаил-типа», однако включают и ряд деталей, характерных для восточнославянских Сисиниевых молитв от трясовицы (Агапкина 2010:743–746). Можно рассматривать их как результат проникновения южнославянских молитв на русскую территорию и частичной контаминации с русскими текстами.

Обобщим данные о распространении трех основных типов Сисиниевых молитв в греческой, восточно- и южнославянской традициях в следующей таблице:⁵

	Сисиний/ Мелитина-тип	Михаил-тип	Сисиниева молитва от трясовицы
греческие	10 текстов с XV в. до XX в.	25 текстов с сер. XV в. до нач. XX в.	—
южнославянские	6 текстов с XII в. до XVIII в.	10 текстов с X в. до XIX в.	—
восточнославянские	—	2 текста (один — 1672 г., второй — недатир.)	58 текстов с рубежа XIV–XV вв. до XX в.

Несколько неожиданным оказывается то, что южнославянские тексты известны с X и XII вв., в то время как греческие — только с XV в., то есть южнославянские молитвы зафиксированы намного раньше, хотя именно греческие тексты считаются источниками славянских, а не наоборот. Странным может также показаться то, что Сисиниевы молитвы от трясовицы, составление которых индексы ложных

⁵ Данные по греческой (византийской) традиции основаны на работе Р. Гринфилда (Greenfield 1989:90–91), по славянским традициям — на работе Т. А. Агапкиной (2010) с некоторыми дополнениями. Несомненно, что конкретные числа, представленные в таблице, будут уточняться; в данном случае для нас важно прежде всего само наличие или отсутствие определенных сюжетов в той или иной традиции.

книг приписывают болгарскому попу Иеремии, не известны у южных славян, однако мы уже неоднократно этот факт отмечали. Значительное количественное превосходство восточнославянских текстов над греческими и южнославянскими объясняется тем, что у русских и украинцев Сисиниева молитва от трясовицы сохранилась до XX века и отчасти перешла в устную традицию, в то время как у греков и южных славян тексты о Сисинии фиксировались, насколько нам известно, только в рукописной традиции, главным образом в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Сравнение Сисиниевых молитв в разных традициях

Греческие (византийские) и южнославянские тексты Михаил-типа имеют определенные черты сходства с восточнославянскими Сисиниевыми молитвами от трясовицы. Они имеют сходную сюжетную схему и типологию персонажей: сакральный мужской персонаж встречается демона женского пола, допрашивает ее, узнает ее имена, избивает ее; после этого демонница подчиняется и обещает не вредить людям. Совпадают и конкретные мужские персонажи: архангел Михаил и св. Сисиний.

В то же время между этими группами текстов есть и определенные различия.

1. Они касаются, во-первых, функции текстов: византийские (греческие) и южнославянские молитвы призваны защитить ребенка и роженицу от зловредного демонического женского существа, а восточнославянские — исцелить больного лихорадкой (трясовицей). Такое «переключение» функций молитвы могло быть обусловлено тем, что представления о женском демоне, вызывающем детские болезни и вредящем роженицам, значительно менее распространены у восточных славян, чем у южных. Сам термин «вештица», который обычно фигурирует в южнославянских текстах, известен и в России, однако гораздо менее распространен, чем у сербов и болгар. Персонафикация лихорадки и поверья о ней как о бесице, проникающей в тело человека, были рано известны и у южных, и у восточных славян, однако южнославянские Сисиниевы молитвы от вештицы не соотносились с этими поверьями.

2. В греческих (византийских) и южнославянских заговорах выступает один демонический персонаж, который имеет множество имен либо перечисляет имена своих родственников; в текстах же восточнославянских — несколько персонажей (чаще всего 7 или 12), которые олицетворяют собой разные виды лихорадок.

3. В восточнославянских текстах присутствует сюжет о трясовицах — дочерях Ирода, который неизвестен в византийских (греческих) и южнославянских текстах.

Сравнение восточнославянских Сисиниевых молитв от трясовицы с греческими (византийскими) и южнославянскими текстами «Михаил-типа» позволяет предположить, что восточнославянская молитва от трясовицы, вероятно, сложилась на основе южнославянской версии Сисиниевой молитвы «Михаил-типа», которая в свою очередь восходит к греческим (византийским) текстам. В процессе трансформации южнославянский текст изменил свою функциональную направленность и тип антагониста: вместо заговоров от вештицы мы видим у восточных славян молитвы от лихорадки, вместо многоименного демона или перечисления демонов, не появляющихся в тексте, — множество Иродовых дочерей (как правило, 7 или 12) с разными именами.

В то же время вопрос о том, какой именно вариант Сисиниевой молитвы послужил основой для формирования восточнославянской версии, пока остается открытым. Не исключено также, что последняя могла возникнуть на основе текстов на греческом, а не на славянском языке. Все эти вопросы нуждаются в дополнительном изучении.

В любом случае можно предполагать, что восточнославянская Сисиниева молитва от трясовицы появилась в результате сознательного и целенаправленного творческого акта, а не просто вследствие механического соединения разных версий Сисиниевых молитв. Новая функциональная направленность этих текстов обеспечила им долгую жизнь в народной медицине русских и украинцев, а особенности функционирования на грани рукописной и устной традиций, церковной и народной ритуалистики привели к фольклоризации, переходу в устное бытование и как следствие к массовому распространению.

Насыщенность восточнославянской версии Сисиниевой молитвы апокрифическим материалом наводит на мысль, что она появилась в церковной или околоцерковной среде. Об этом же говорят и данные индексов о том, что «лживые молитвы» от трясовиц встречались в «худых номоканонцах», «у попов по молитвенникам». Впрочем, Сисиниевы молитвы (в отличие от заговоров от нежита и от дны), как правило, вносили не в требники, а в лечебники и сборники апокрифических статей, а также записывали на листах бумаги, которые хранили на теле как амулеты.

Время, когда сложилась Сисиниева молитва от лихорадки, и место, где это произошло, все еще остаются под вопросом. По-прежнему нельзя исключить того, что ее составил поп Иеремия в Болгарии во

второй половине X в. В то же время значительно более вероятно, что она возникла где-то на Руси не позднее XIV в. Не исключено, что это произошло в Новгороде. Во всяком случае стоит отметить, что сведения о Иеремии, Сисиниевой молитве от лихорадки и архангеле Сихаиле имеются в ряде источников новгородского происхождения. Как уже не раз отмечалось, в Новгороде обнаружена берестяная грамота № 930 рубежа XIV-XV вв. с первой фиксацией Сисиниевой молитвы от трясовицы. Отсюда же происходит рукопись Чудовского собр., 269, конца 50–60-х гг. XV в., сохранившая один из ранних индексов с упоминанием Сисиниевой молитвы: «Недуг естественни, еже тряса-вицами именует, о Сисинии и о Сихаиле, что сии солга Еремиа поп Богумилов ученик, пач же богу не мил...» (ГИМ, Чудов. собр., 269; конец 50-х — 60-е гг. XV в.).⁶ Имя Иеремии фигурирует в послании Афанасия, «мниха Иерусалимского», Панку, которое включено в Новгородскую Кормчую около 1283 г. (Срезневский 1882:143), и в надписании «Сказания о крестном древе» в Хлудовском сборнике № 30Д сер. XIV в., также происходящем из Новгорода (Попов 1875:25). В новгородской мелкой пластике XIV-XV вв. представлена сцена явления архангела Сихаила святому Сисинию (Гнутова 1996:372–374). «...Известны кресты новгородского происхождения (из раскопок), стратиграфически датированные рубежом XIV–XV вв., на которых в средокрестии помещено изображение архангела Сихаила (в рост), а в боковых ветвях образы св. Сисиния и Пантелеймона, держащих ковчежцы и ложечки» (там же:374). Все это в совокупности свидетельствует об особой значимости культов архангела Сихаила и св. Сисиния для Новгорода XIV–XV вв.

Выводы

Взятые по отдельности, южнославянская и восточнославянская традиции Сисиниевых молитв обладают определенной внутренней целостностью. В рамках каждой из этих традиций наблюдается историческая преемственность текстов от более ранних записей к более поздним. История южнославянских Сисиниевых молитв от вештицы «Михаил-типа» прослеживается на протяжении примерно девятиста лет (с конца X-го по середину XIX в.), а восточнославянских Сисиниевых молитв от трясовицы — примерно четырехсот лет (с рубежа XIV–XV вв. до начала XX в.). В обоих случаях обнаруженные в последние десятилетия тексты на оловянных амулетах и берестяных

⁶ Текст приводится по публикации в статье: (Кобяк 1988:712).

грамотах не привносят чего-то непредсказуемого, но находят близкие параллели в материалах более позднего времени. У южных славян в источниках XIV–XIX вв. сохранилась именно та версия Сисиниевой молитвы, которая была известна на Балканах с X–XI вв., и соответственно не обнаружена восточнославянская версия. Все это побуждает нас скептически относиться к сообщению индекса ложных книг о том, что Сисиниеву молитву от трясовиц составил поп Иеремия в Болгарии. Еще раз подчеркнем, что у южных славян Сисиниева молитва от вештицы не имела прямого отношения к трясовичным молитвам и заговорам. В то же время Сисиниевы молитвы от трясовицы составляют у восточных славян обширный корпус текстов, известных в нескольких редакциях. Маловероятными представляются возможности того, что в будущем на одной из оловянных пластин, найденных на Балканах, окажется Сисиниева молитва от трясовицы или, наоборот, на одной из новгородских берестяных грамот, окажется записанной южнославянская молитва от вештицы. Впрочем, если такое все-таки произойдет, то это потребует пересмотра имеющегося на сегодняшний день материала.

Тексты из следственного дела 1672 г. и из холмогорской рукописи подтверждают, что южнославянские заговоры спорадически переносились к восточным славянам и контаминировались здесь с Сисиниевыми молитвами от трясовицы. Тот факт, что в этих текстах сочетаются признаки южнославянских молитв от вештицы и восточнославянских молитв от трясовицы, свидетельствует о том, что перед нами скорее всего результат позднего взаимодействия двух разных традиций, которые уже оформились к XVII в. и существовали параллельно и независимо друг от друга. Случаев обратного переноса восточнославянских Сисиниевых молитв на Балканы нам неизвестно.

Таким образом, мы не можем согласиться с распространенным мнением о южнославянском происхождении всех Сисиниевых молитв без их дифференциации на южнославянские и восточнославянские версии. Как мы установили, у восточных славян представлена такая версия неканонической молитвы с упоминанием Сисиния, которая не зафиксирована до сих пор у южных славян.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2010 — Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Агапкина, Топорков, в печати — Агапкина Т.А., Топорков А. Л. Сисиниева молитва от трясовиц и древнерусские индексы ложных книг (в печати).

- Апокрифи 1982 — Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.
- Афанасьев 1865–1869/1–3 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3 (репринт: М., 1994).
- Балов 1893 — Балов А. Молитвы, заговоры и заклинания, зап. в Пошехонском у. Ярославской губ. // Живая старина. 1893. № 3. С. 425–428.
- Бенчев 2005 — Бенчев И. Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.
- Братић 1908 — Братић Т. А. Народно лијечење. Из времена једне љекаруше из 1843. године // Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево. 1908. Т. 20. С. 343–362.
- Буслаев 1859 — Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе. М., 1859. С. 1–51. Приложения. С. 1–32.
- Веселовский 1882 — Веселовский А. Н. Новые журналы по народной словесности и мифологии // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. № 9. Отд. II. С. 209–221.
- Веселовский 1883 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VI–X // Сб. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. СПб., 1883. Т. 32. № 4. С. 1–461.
- Веселовский 1883a — Веселовский А. Н. Заметки по литературе и народной словесности. VII. Молитва св. Сисиния и евангелистая песнь // Приложение к XLV-му тому Зап. имп. Академии наук. № 3. СПб., 1883. С. 87–95.
- Веселовский 1886 — Веселовский А. Н. Заметки к истории апокрифов // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 5. С. 288–302.
- Веселовский 1889 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVI. Легенды об Ироде и Иродиаде и их народные отражения // Сб. Отд-ния рус. яз. и словесности имп. Академии наук. СПб., 1889. Т. 46. № 6. С. 306–329.
- Веселовский 1895 — Веселовский А. Н. Молитва св. Сисиния и Верзилово коло // Журнал Министерства народного просвещения. 1895. № 5. С. 226–234.
- Вохин 1878 — Вохин Н. Н. Народные заговоры против болезней начала XVIII века // Русская старина, 1878. № 7. С. 490–492.
- Высоцкий 1907 — Высоцкий Н. Ф. Лихорадка, ее происхождение и способы лечения, по народным воззрениям // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. Казань, 1907. Т. 23, вып. 4. С. 249–273.
- Георгиев 1966 — Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966.
- Гиппиус 2005 — Гиппиус А. А. «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 136–142.
- Гнутова 1996 — Гнутова С. В. Каталог // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода / Ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 1996. С. 351–411.
- Гольшев 1872 — Гольшев И. А. Мифические изображения двенадцати лихорадок // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1872. Вып. 9. С. 36–41.

- Грушевский 1864 — Грушевский С. Простонародные верования относительно лихорадки // Руководство для сельских пастырей. 1864. № 31. 2 авг. С. 529–540; № 32. 9 авг. С. 557–570.
- Демич 1894 — Демич В. Ф. Очерки русской народной медицины: Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. СПб., 1894.
- Дуйчев 1971 — Дуйчев И. Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания // Старобългарска литература. Изследвания и материали. София, 1971. Кн. 1. С. 157–163.
- Ефименко 1878 — Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2. (Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Тр. этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2).
- Зализняк 2004 — Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004.
- Иванова 1994 — Иванова К. За един ръкопис с палимпсест от библиотека на Йерусалимската патриаршия // *Palaeobulgarica*. 1994. № 2.
- Кобяк 1988 — Кобяк Н. А. Индекс ложных книг, приписываемый митрополитам Киприану и Зосиме // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI в. М., 1988. Ч. 4. С. 697–716.
- Лахтин 1912 — Лахтин М. Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17).
- Ляцкий 1893 — Ляцкий Е. А. К вопросу о заговорах от трясовиц // Этнограф. обзор. 1893. № 4. С. 121–136.
- Майзульс 2009 — Майзульс М. Р. «Демоном сокрушнице»: Архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI. № 5. М., 2009. С. 122–157.
- Мансветов 1881 — Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности: Тр. имп. Моск. археол. о-ва. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36.
- Миллер 1893 — Миллер В. Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. № 7. С. 66–89.
- Несколько заклинаний 1896 — Несколько заклинаний // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1. С. 22–24.
- Николаева 1968 — Николаева Т. В. Икона-складень 1412 г. мастера Лукиана // Сов. археология. 1968. № 1. С. 89–102.
- Новомбергский 1907/4 — Новомбергский Н. Я. Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4 (Изв. имп. Томского ун-та. Кн. 31).
- Панайотов 2003 — Панайотов В. Сисиниева молитва от XVI–XVII век // Глъбини књижные / Ред. Х. Трендафилов. Шумен, 2003. С. 247–251.
- Пермский сборник 1860/2 — Пермский сборник. Пермь, 1860. Кн. 2. Приложение V.
- Петканова 1978 — Петканова Д. Апокрифна литература и фолклор. София, 1978.
- Познанский 1912 — Познанский Н. Ф. Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95–116.
- Попконстантинов 2005 — Попконстантинов К. За два оловни амулета от X век от Варненския музей // *Acta musei Varnensis*, VII–2. Нумизматични, сфрагистични и епиграфски приноси в историята на Черноморското крайбрежие.

- Международна конференция в памет на ст.н.с. Милко Мирчев, Варна, 15–17 септември 2005. С. 301–313.
- Попов 1863 — Попов В. Некоторые раскольнические заблуждения, нечуждые и православного русского простонародия // *Духовный вестник*. Харьков, 1863. Т. 4. № 1. С. 74–85.
- Попов 1875 — Попов А. Первое прибавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1875.
- Райан 2006 — Райан В. Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер. с англ. М., 2006.
- Рындина 1973 — Рындина А. В. Складень мастера Лукиана // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа*. М., 1973. С. 311–316.
- Соколов 1888 — Соколов М. И. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1.
- Соколов 1889 — Соколов М. И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.
- Соколов 1895 — Соколов М. И. Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // *Древности: Тр. Слав. комиссии имп. Моск. археол. о-ва*. 1895. Т. 1. С. 134–202.
- Срезневский 1882 — Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1882. Изд. 2-е.
- Топоров 1993 — Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Торэн 1935 — Торэн М. Д. Об образе лихорадки // *Советская этнография*. 1935. № 1. С. 107–113.
- Тураев 1916 — Тураев Б. А. Абиссинские магические свитки // *Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой*. М., 1916. С. 176–201.
- Успенский 1905 — У[спенский] Д. И. Небесные целители от трясовичного недуга // *Тр. Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины г. Москвы и Московской епархии*. М., 1905. Т. 3. С. 1–6 (2-й паг.).
- Черепанова 1983 — Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 2005 — Черепанова О. А. Девы-трясовицы, Иродовы дочери (типология и генезис названий лихорадок в заговорах и народной речи) // Черепанова О.А. *Культурная память в древнем и новом слове*. СПб., 2005. С. 17–29.
- Чернецов 1975 — Чернецов С. Б. Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594 — 14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье // *Из культурного наследия народов Америки и Африки*. Л., 1975. С. 200–207 (Сб. МАЭ; Т. 31).
- Юдин 1997 — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юдин 1998 — Юдин А. В. Имена персонифицированных лихорадок в восточнославянских заговорах: проблема вариативности // *Славяноведение*. 1998. № 3. С. 53–64.
- Ягич 1871 — Ягич В. История сербохорватской литературы. Казань, 1871.

- Якушкин 1868 — Якушкин Е. Молитвы и заговоры в Пошехонском у. Ярослав. губ. // Труды Ярослав. губ. стат. комитета. 1868. Вып 5. С. 157–182.
- Barb 1966 — Barb A. A. Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1966. Vol. 29. P. 1–23.
- Gaster 1900 — Gaster M. Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch // *Folklore*. 1900. T. 11. P. 129–162.
- Detelić 2001 — Detelić M. Saint Sisinnius in the Twilight Zone of Oral Literature // *Studia Mythologica Slavica*. 2001. V. 4. P. 225–239.
- Fauth 1999 — Fauth W. Der Christliche Reiterheilige des Sisinnios-Typs im Kampf gegen eine vielnamige Dämonin // *Vigiliae Christianae*. 1999. V. 53. P. 401–425.
- Greenfield 1989 — Greenfield R. St Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories // *Byzantina*. 1989. V. 15. P. 82–141.
- Minczew 2003 — Minczew G. Święta księga — ikona — obrzęd: Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
- Nachtigal 1941–1942/1–2 — Nachtigal R. Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. 1 del. Fotografski posnetek. Ljubljana, 1941; 2 del. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1942.
- Pantelić 1973 — Pantelić M. Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael // *Slovo*. Zagreb, 1973. T. 23. S. 161–205.
- Ryan 2006 — Ryan W. F. Ancient Demons and Russian Fevers // *Magic and the Classical Tradition* / Ed. by Ch. Burnett and W. F. Ryan. London; Turin, 2006. P. 37–58 (Warburg Institute Colloquia; V. 7).
- Spier 1993 — Spier J. Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1993. V. 56. P. 25–62.
- ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва)
- РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

Tatjana Agapkina, Andrej Toporkov (Moscow)

Sisinnius Prayers of the East and South Slavs

Summary

The Sisinnius legend exists in Greek (Byzantine), Slavic, Jewish, Coptic, Ethiopian, Arabic, Syrian, Armenian, Georgian and Romanian traditions. R. Greenfield defined two types of Greek (Byzantine) Sisinnius prayers: the Sisinnian/Meletina type and the Michael-type. Both types have been identified among the South Slavs as well as in Greek (Byzantine) tradition. In the case of the Greeks and the South Slavs the Sisinnius prayers were intended to protect infants and women in labour from female demons. The non-canonical prayer against fever appeared as an East Slavic version of the Sisinnius legend, personified in the form of 7 or 12 fevers, identified with the daughters of King Herod. Sisinnius prayers against fevers among East Slavs represent a wide-ranging body of texts known in several versions.

Татьяна Володина (Минск)

ЗАГОВОРЫ ОТ ЧЕРВЕЙ В РАНЕ — БЕЛОРУССКАЯ ТРАДИЦИЯ НА ЕВРОПЕЙСКОМ ФОНЕ¹

Статья посвящена исследованию одной функционально-тематической группы белорусских заговоров (от червей в ране у человека и животных) в сопоставлении с текстами из других славянских, балтских, германских заговорно-заклинательных традиций. Чрезвычайное сходство ритуальных условий заклинания, структура отдельных заговорных формул, образность, семантические доминанты текстов свидетельствуют о глубокой архаике их происхождения. Вероятно, такие тексты — общее наследие индоевропейских народов. Существование их на латыни, безусловно, содействовало географическому распространению. Нюансы вербального выражения и мифопоэтики в каждой из культур находятся в русле особенностей заговорно-заклинательного фонда конкретных ареальных традиций.

Ключевые слова: заговоры, ритуал, Атхарваведа, компаративный анализ, мифопоэтика.

Обращение к заговорам от червей обусловлено несколькими причинами. Это одни из самых архаических текстов, интересные и с точки зрения своей вертикали (имеют соответствия в Атхарваведе), и горизонтали (обнаруживают широкие географические параллели). К тому же такой недуг мало зависим от географии и даже от климата, хотя, конечно же, логично предположить более широкое распространение в теплых странах. К такой «очевидной» болезни добавляются глубочайшие мифологические смыслы собственно образа червя у индоевропейцев, когда именно как червь предстает не только собственно болезнь, но и внутреннее иномирное, присущее каждому человеку.

Заговоры от червей у животных, реже в ране человека, у белорусов фиксировались преимущественно в позапрошлом столетии, в архивных записях последних лет почти не встречаются.

¹ Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ „Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей“ (№ Г 11Р-022).

1. Белорусские заговоры от червей можно распределить в следующих блоках:

1.1. в ком/чем-нибудь (в теле, в черном вороне, в куске мяса) находится 9 червей, далее через нисходящий отсчет их не остается. Прием этот характерен прежде всего для заговоров от определенного множества, и от червей в том числе. “*На моры, на лукамор’і ляжыць белы камень, а на том камяні чоран воран.*

— *Чоран воран, ці многа ў цябе чарвей?*

— *Дзевяць, а з дзевяці восем, а з васьмі сем, а з сямі шэсць, а з шасці пяць, а з пяці чатыры, а з чатырох тры, а з трох два, а з двух адзін, а з аднаго нігоднага*” (Замовы 1992, № 255).

Прежде всего внимание обращает такая числовая категоричность — в абсолютном большинстве текстов, как в белорусских, так и иных славянских и неславянских заговорах, червей именно девять. См. в немецком тексте, запись которого датируется 1584 годом: “*Der wurme sind 9, den blaen u. grawen, den ecken, den stecken, den kellen, den schwellen, den riden, den spliten, den lopen u. rondenden ...*” (“Червей девять, они шемят, втыкают, клеят, набухают и т.д.»). Как свидетельствуют научные изыскания, такая числовая и цветовая определенность идет от староиндийской традиции и фиксируется в Атхарваведе (Wurmsegen 1941: 864). Видимо, с семантической точки зрения пересчет всех девяти (а это своего рода конечное множество) сортов червей позволял быть уверенным, что ни одна из разновидностей не будет упущена.

В не так давно записанном полесском заговоре червей уже не 9, а 12, но в любом случае выдерживается прием нисходящего отсчета. “*Шоў Ілья на базару, нёс кусок мяса, а ў том мясе дванаццаць чарвякоў. З дванаццаці — адзінаццаць ... з аднаго — нічаго*” (Таямніцы 1997, № 633).

Похожие тексты известны украинцам: «*Ішли три брати, усі три Кондрати и несли (называют ту часть тела, где черви) с червями. Було червей восем — стало сем ... був один — стало не одного*» (Короленко 1892: 288) и русским Орловщины (Попов 1903: 242). См. также фрагмент венгерского заговора от червей у животных: “*...девять не есть девять, только восемь, восемь не есть восемь, только семь и т.д., один не есть один, только ничего*” (Biegeleisen 1929: 53).

1.2. Сам червь имеет 9 жен, с девяти восемь... с одной — ни одной.

Т. А. Агапкина обращает внимание на то, что отсчет, который находится в основе этого магического приема, связан с идеей множе-

ственности и провоцирует появление в соответствующих заговорных текстах большого количества “родственников” (жен, сыновей или дочерей), которые и символизируют эту самую множественность (Агапкина 2009: 151). “*Ажсаніўся чарвяк з дзевяццю жонкамі. Із дзвяцці стала восім ... із аднаго -- ниводнага. Адсыпцесья, чэрві, да воднага!*” (Замовы 1992, № 257). Сюжет “свадьбы червей” повторяется в смоленском заговоре: «... там у чарвей свадьба, іўца яльвица — пишчи́на; о здзесья чирвям агонь, сера гарючая, смала кипучая — бягитя, черви, атселя за` мыря!» (Добровольский 1891: 211).²

Мотив постепенного уничтожения жен или сыновей червя известен на юге России и на Украине. “*Було у царя Поганына 12 жинов, а з 12 — 11...а з одніи до послиднеи перевельсь и пропалы, а червы на землю упалы*» (Новицкий 1913: 94); “*Первого числа был я у Логвин Логвиновича, было у него 9 сынов, первого числа был я у Логвин Логвиновича, у него осталось 8 сынов... у него не осталось ни одного сына. Как сынья порасточились, так бы и черви порасточились*” (Проценко 1998, № 273); «*У Шохмоно-Лохмон было 8 сыновей. Ой 8 осталося 7...*» (Проценко 1998, 193); “*У нашего (имя рек) девять жен; после девяти жен восемь жен ... после одной жены ни одной. У нашего (имя рек) тридевять червяка, три червяка и три червоточины, один впадет, все пропадут; черви, верви, подите вон ...*” (Майков 1869: 205). Примеры из Забайкалья см. (Кляус 1997: 189).

Согласно сбору В. Кляуса, сюжетная ситуация “У болезни (царя и др.) девять жен (мужей), ни одного; сыновей/дочерей, ни одного” касается прежде всего изгнания червей или, шире, болезней животных. Зафиксированы в Бурятии, Забайкалье, на Русском Севере, среди южных славян — у сербов, к примеру, от *даљека*, у которого 9 глаз (Раденковић 1982: 149–150), или, что важно, от мифологических синонимов червей — волос: от *буба, власи* в голове (Раденковић 1982: 197–198). Из иных болезней такая ситуация характерна для заговоров от испуга (Забайкалье); опухоли груди (Енисейская губ.); падвеза (Гом.); золотухи (Украина); урза (Арх.); от болезней суставов, язвы, детской болезни и др. (серб.) (Кляус 1997: 188–189). У поляков аналогичным образом выговариваются болезненные нарывы *żółwia*: «*Był tu żółw, miał dziewięć żon, z dziewięciu do ośmiu, z 8–7, 7–6, 6–5, 5–4, 4–3, 3–2 z dwu do jednej, z jednej nic i sam żebyś znikł*» (Biegeleisen 1929: 52). См. также в бретонских заговорах от фурункула: «*Ar werbl a deus nao verc'h: euz a nao ateu da eiz ...euz a unan a teu da netra*» -- У

² Фактически этот же заговор приводится в сборниках Ефименки и Майкова (Майков 1869, 202).

фурункула девять дочерей, из девяти их стало восемь ... от одной не осталось ничего (Мурадова 2009: 41).

1.3. В следующем блоке на переднем плане уже не червь, а определенный персонаж (царь, Самсон, дед), у которого имеется или он собирается приобрести 7, 9, 12 жен; через нисходящий отсчет их не остается, так не остается и болезни.

“Было ў цара лева дванаццаць жон: было ў етага каня варанога дванаццаць пералог, трынаццатая патніца: а з дванаццаці на ’дзінаццаць ... з аднаго на нягодную. Як жа еты жоны раз’язджаюцца, так чэмер, патніцы рассыхаюцца ў вараном кані і ў касцях, і ў машах, і ў чорнай шарсці” (Замовы 1992, № 253), «Быў сабе Самсон, меў сабе сем жон; вот ён з імі не качаўся, не валяўся, харашо абхадзіўся...» ((Замовы 1992, № 254). Любопытно, сербы при заговаривании червей у животных также обращаются к образу царя — царя Семендера (Раденковић 1982: 305).

Именно от червей (глистов) на украинско-польском пограничье встречается образ Цецилии с пятью дочерьми: “*Święta Cecylia pięć córek miała, pierwsza glisty przędła, a druga motała, trzecia na kłębek zwiwała, czwarta łebki urywała, a piąta do morza wrzucała*” (Spittal 1938: 131).

1.4. Ближайшие соседи белорусов литовцы при заговаривании червей у животных активно используют сюжетную ситуацию “Персонаж, а там эта подчеркнута Jobas, имеет 9 червей, через нисходящий отсчет он от них избавляется”. “*Turėjo šventas Jobas devynias kirmėles, iš devynių aštuonias, iš aštuonių septynias, iš septynių šešias, iš šešių penkias, iš penkių keturias, iš keturių tris, iš trijų dvi, iš dviejų vieną, iš vienos nevienos* (Mansikka 1929, № 87) — “Было у святого Jobasa девять червей, с девяти восемь, с восьми семь ... с одного ни одного”.

В презентативном сборе литовских заговоров имеется еще пять вариантов этого текста, однако отличаются они совсем незначительно, в самом способе отсчета: было девять, с девяти восемь; не девять, но восемь... (Lietuvių 2008: 381–383). В английской заговорной традиции такой мотив также известен: “*Seunt Iop had ix wormes, had viii, he had vii wormes, he had vi wormes, he had v wormes, he had iiij wormes, he had iii wormes, he had ii wormes, he had pat hadde non hede*” (Roper 2005: 112). Как видно, у балтов использована ветхозаветная история о многострадальном Иове, величайшем праведнике и примере веры и терпения, который доказал свою веру, вытерпев страшные муки и болезни.

В иных традициях на месте Иова появляются иные святые, даже сам Иисус Христос. У чехов это святой Петр:

*Svatý Petr leží v hrobě
Devět červů má při sobě: atd
Svatý Petr leží v hrobě,
Žádného červa nemá při sobě* (Зелинский 1897: 46–47).

Для восточнославянских заговоров образ многострадального Иова совсем не характерен. Литовский же текст очень близок немецким заговорам от червей у скота.

Немецкие заговоры от червей с образом Иова, так называемые Niob-Wurmsegen, в первую очередь касаются коней, первые фиксации этих заговоров датируются XII ст. и в сравнении с иными заговорами от червей — St. Lambrecht Wurmsegen и Münchner Wurmsegen -- выявляют более архаическую форму (Holzmann 2001: 98). Сюжет заговора следующий: Иов лежал на навозе и подвергался мучениям со стороны червей, а затем был излечен. Обязательным элементом заговоров является указание на количество и цвет червей (Holzmann 2001: 100). С XVI и до XX столетия почти в неизменной форме просуществовал следующий текст:

Job lag vff dem myst, da rufft er dem hl. Crist: Crist hatt mein vergessen, mich wollen die wurme essen. Die wurme lagen alle dot, da der hl. Crist gebot (Hiob 1931: 68–69). См. перевод: «Иов лежит в гною и зовет святога Христа. Христос, ты забыл обо мне, меня хотят съесть черви. Черви лежат все мертвые, т.к. святой Христос родился / воскрес.»³ О подобных заговорах у нидерландов, датчан, норвежцев и шведов упоминает Дж.Ропер (Roper 2005: 111).

Образ Иова организует ряд словенских заговоров от червей, глистов, а также заговоры от зубной боли и панариция, которые приписывались болезнетворной деятельности червя. См. текст из рукописи 1550 года:

*Job je ležal v gnoju
tedaj je poklical sv. Krista
Krist je mene pozabil
črvi hočejo mene pojesti
črvi ležijo vsi poginjeni
kot je to zapovedal Krist...* (Zadravec 1985, 71).

Показательно в то же время, что у словенцев червей из тела человека (глистов) изгоняли таким же заговором с образом св. Офера, который имел девять сестер: «*Sveti Ofer je imel devet sester, od devete je prišlo osem ... od dva je prišlo na en. I te črviči da bi se razpartili kakor svetega Ofera sestre ...*» (Zadravec 1985:190).

³ Заговорная формула «Хрыстос уваскрос» как закрепка известна и белорусам.

В итоге, мотив наличия девяти червей и их ниспадающий отсчет константен на очень широкой территории: Славия (восточная и западная), Балтия, Германия, Скандинавия, Англия. Восточно- и южнославянские заговоры практически обошли образ многострадального Иова, возможно, потому черви приписываются животным, птице, мясу, человеческий персонаж появляется только в сопровождении жен или родственников.

2. Часть заговоров от червей с образом Иова (Hiob-Wurmsegen) включает имена-уточнения для червей, однако большинство ограничивается указанием на три основных разновидности — белый, красный и черный. К примеру, у венгров Трансильвании записан следующий заговор: «Святой Иов лежал на гною, приходит к нему Иисус Христос. Иов говорит: Бог забыл меня, злые черви съедают меня. Иисус говорит: Все они будут мертвыми, и красные, и белые, и черные. Во имя Бога. Аминь» (Volksglaube 1893: 106). «Сравнение заговорных формул против червей из разных европейских традиций с староиндийскими заговорами показывает, что здесь в наличии общие фрагменты. Все индогерманцы усматривали в червях, которые уже тогда отличались определенным цветовым набором, причину различных болезней» (Kuhn 1859: 147).

А. Кун в своем исследовании, посвященном сопоставлению индийских и старонемецких заговоров, приводит примеры с Нидерландов конца XV столетия:

*Die wormen waren IX,
weeten here sente Loy,
roet wit, roet, zwoert (zwert?) roet,
roet, teoant (?) groet,
here sente Loj,
die wormen die sijn doot* (Kuhn 1864: 143).

Цвета причиняющих боль червей одинаковы и в индийских, и в европейских заговорах Средневековья. Второе индийское заклинание называет пятнистых и белых червей:

*Многообразного, четырехглазого червя,
Пятнистого, белого —
Я ломаю ему ребра,
Я отрубая (то), что голова (у него)!*
(перевод Т. Я. Елизаренковой, Атхарваведа 1995: 96).

Как показывают исследования, к числу самых древних относится гамма из красного, белого и черного цветов (Kuhn 1864: 148). Цветовая характеристика червей и в белорусских заговорах занимает ва-

жное место. Иное дело, здесь это заговоры от зубной боли: “*Чорны валасень, красны валасень, белы валасень, русы валасень, прашу я цябе, выходзь з касьці, з жывата, з раба Божага Івана, із яго нутра*” (Замовы 1992: 224).

Немцам также хорошо известно сочетание белого, красного и черного червей в зубе. В рукописе из Вены XIV ст. встречается рекомендация: положить мезенец правой руки на зуб и говорить: “...белый червяк, черный и красный, все вы должны лежать мертвыми” (Hubmann 2008: 67).⁴ Представления о зависимости боли зуба от червей распространены не только в Европе, но и в Азии, фиксировались в древнем Египте, Китае (Hubmann 2008), см. верования о черве в зубе у южных славян (Раденковић 2007: 705).

В украинских заговорах черви находятся непосредственно в ране, их опять же девять, но они не просто пересчитываются, но утверждается, что черви поедят друг друга: «...*Конь рыжий. А в коня рана, а в ране девять червяков: один другого ест, другой третёго ... девятый усех поест*» (Ефименко 1874, № 57; Чубінський 1995: 75). Лужичане при магическом изгнании червей у животного фактически повторяют этот сюжет, но в качестве зачина используют традиционный для немецкой заговорной традиции образ пахаря: “Наш Бог был пахарь, вспахал он три борозды. Из трех борозд вышли три червя. Первый был черный, второй — белый, а третий красный. Один укусил второго и стали все черви мертвыми. Помог им в этом сам Бог”⁵ (Schulenburg 1882: 98). Мотив пахаря, в роли которого может выступать и Бог (или кто-то из святых, что выпахал трех червей, известен у немцев с XV столетия и имеет широкое распространение “*G. der Vater (G. d. Herr) fart gen Akher, er akhert gar wakher, er akhert drey würm auß, einer war weiß, der andere schwarz, der dritte roth, hir ligen alle würm todt*” (Wurmsegen 1941: 861–862). См. практически то же у латышей: «*Петр и Исус ехали по полю и провели четыре борозды, вспахивая на четырех червях: один бел, другой черен, третий красен. Все эти черви умерли. Во имя Отца и Сына и святого Духа*» (Трейланд 1881: 143). Образ пахаря встречается и в чешских заговорах, примечательно, здесь снова проходит мотив девяти червей): “*S Pánem Bohem a s Panenkou Marií to bude říkání na červa. Jel sedlák orati na zelenou louku, měl zlaté kro-*

⁴ „Ir würm in disem gebain, nun merkent was daz hailig ewangeli main: ir sient weisz, swarcz oder rot, ir müzzent ligen all töd“.

⁵ “Unser Herr Gott war ein Ackersmann, der ackerte drei Furchen. Aus den drei Furchen kamen drei Würmer. Der erste war schwarz, der zweite war weiss und der dritte roth; der biss die andern Würmer alle todt. Das helfe Gott Vater u.s.w. Amen”.

jidlo a stříbrnou radlici. Vyzval tam devět buků, devět suků, devět červů. Jsi-li ty, červ neb červice v tomto těle, zmiz a ztrat' se, tak jako zmizí a zničí se kovářský oheň a uhlíček” (Вельмезова 2004: 185).

3. Заговory от червей у домашних животных, так называемые **Wurmsegen** в немецкой традиции, относятся к числу самых архаических. Немецкие исследователи неоднократно обращались к этим текстам, предпринимались и попытки сопоставить их со староиндийскими заклинаниями, причем ряд ученых утверждает их очевидный параллелизм (Kuhn 1859: 135–151; Wipf 1975: 66–67; Wurm 1941: 851–852). Первые известные немецкие заговory от червей найдены в Ватиканской библиотеке на латине и датируются IX столетием (Riecke 2004: 95). Эти заговory на немецкоязычной территории известны в многочисленных записях (Steinmeyer 1971: 374, Nr. 67B), в северной Германии зафиксирован такой вариант: «*Geh hinaus, Wurm, mit neun Würmchen, hinaus aus dem Marke in die Adern, aus den Adern in das Fleisich, aus dem Fleische in die Haut, aus der Haut in diese Pfeilspitze. Drei Vater unser*» (Wipf 1975: 66–67).

В переводе на русский язык:

Выйди, червь, с девятью маленкими червями
Вон из костного мозга в жилы,
Из жил в плоть,
Из плоти в кожу,
Из кожи на отросток копыта.

4. Конструкция, которая описывает последовательное изгнание червя или болезни сначала из частей тела, а потом вовне, относится к числу довольно популярных и на славянской территории. Фиксируется она как в народной ветеринарии, так и при заговаривании болезней человека. В данном случае обращает на себя внимание почти дословное совпадение старонемецкого текста (и, как об этом свидетельствуют исследования — староиндийского) и белорусского.

4.1. Мотив последовательного выведения болезни из частей тела в белорусских заговорах характерен прежде всего для животноводческой магии. Это заговory от перелогов, жабы; в целом от болезней живота. “*Господу Богу помолюса, Прачыстай Божай Мацеры поклонюса. Прачыстая Божса Маці, намажы корові ўстаці. Скакала жабка з купкі на купку. Скочыла короўцы на спінку, са спінкі на муску, з мускі на лобік, з лобіка на рожкі, з рожок на шыйку, з шыйкі зноў на спінку, со спінкі на хвосток, з хвоста ўпала, і жабка пропала*” (Замовы 2009, № 3035). Заговory этого цикла демонстрируют харак-

терное для белорусской традиции стремление к детализации, уточнениям, неспешному и последовательному перечислению. Это очевидно в тексте, который описывает даже появление болезни, а уже затем — по той же схеме — ее изгнание: “Угаварую вончак скаціні, белай шарціні, сем семярэй. Ішлі пералогі па шырокай дарогі да каню ў ногі, а з ног у морду, а з морды ў ноздры, а з наздзёр у вочы, а з вачэй да ў вушы, а з вушэй у галаву, у мазкі, і ў жылы, і ў суставы, і ў кроў, а з крыві да ў косьці, а з касьцей да ў скуру, а з скуры да ў грыву, а з грывы да ў хвост, а з хваста далоў” (Замовы 1992, № 252).

4.2. В иных славянских традициях такая конструкция относится к числу хорошо известных и, что существенно, особенно распространенных в животноводческой сфере. В собраниях русских заговоров мотив последовательного выведения болезни из тела зафиксирован в севернорусской традиции: “...Присвятая Богородиця по сырой землі ходила, святого духу напустила, ис красюлюшки [по шерсти] хрубу-стуху лихом выгоняла, из рота в нос, из носа в рот, из рота в глаза, из глаз в уши, из ушей в шею, ис шеи в утробу, из утробы в фост” (Салмозеро; Мансикка 1926, № 211). См. также (Майков 1869: 106; Русские 2010: 653). В чешской традиции подобным образом изгоняются черви-глисты, но из человека: «...od srdíčka k žaloudku, od žaloudku k srdíčku, od srdíčka k žití, jak máte jítí. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý» (Вельмезова 2004: 31). Польские заговоры демонстрируют уже значительно более широкий ряд болезней, которые последовательно удаляются из тела, — рожа, колтун, боль живота и т.д.

Также при болезнях человека, совсем не связанных с идеей множественности, мотив последовательного изгнания встречается в южнославянских заговорах. Слова сербского заговора изгоняют болезнь из мозга в кости, из костей в мясо, ..., в траву, «в пустое место» (Кляус 1997: 164). У немцев этот мотив также достаточно популярен в заговорной практике от разных болезней (Kuhn 1864: 154). Подобные цепочки встречаются в шведских и датских средневековых заговорах: «Vår herre Jesus rider öfver hede, dar möter han den lede. „Hvart skal du hän?“ säde vår herre Jesus. „Jag skal ät kött at suga blöd“, „nej, jag förmenar dig; du skal ur ben och i kött, ur kött och i skinn, ur skinn och ända at helfvetes pinal genom tre namn (Kuhn 1864: 154).

Согласно исследованиям А. Куна, излечение через последовательное изгнание болезни присутствует и в индийских заговорах, например, от *уахта* (сухот) — Rig. X, 163:

Из глаз, с носа, с ушей, с подбородка,
 Этому выходить, что в голове, гоню я тебя из головного мозга. 1.
 С затылка, с шеи, с грудины, а также с позвоночника,
 выгоняю я это, чтоб уменьшалось, с плечей и с рук. 2.
 С внутренних нервов, з gedasmen, с сердца и с большого желудка,
 С ребер, с печени, 3.
 С бедер, с коленок, с пяты и с пальцев на ногах,
 с копыт, с губ, с заднего прохода гоню я. 4.
 с суставов, оттуда, что приносит жильё?, с волос и ноктей,
 я выгоняю с всего тела, чтобы пропадала. 5.
 из сустава в сустав, с волоса в волос, из кости в кость. 6
 (перевод с нем. по Kuhn 1864: 68).

В ином варианте этого заговора цепочка органов немного иная: “с костей, с мощей, из жил и сухожилий, со звязок, пальцев и ноктей”. Дословное совпадение с белорусскими текстами очевидно, см. «із касцей, із машчэй, із жыл, пажыл, суставаў і малінькіх суставаўчыкаў, ад буйной галавы, ад рабочых рук, ад быстрых ног» (Замовы 1992, № 86).

Кроме рассмотренных заговорных мотивов от червей существует еще один блок, выявляющий практически дословное совпадение не только у восточных и западных славян, литовцев, но и близость со старонемецкими текстами (в рукописях в Ватикане найдены заговоры от червей «Ad uermen, qui in caballo est» (Wipf 1975: 62)). Целиком повторяются и ритуальные условия заговаривания в названных традициях: пригибание к земле избранного чаще колючего растения и отгибание его после положительного исхода ритуала, хронотоп и т.д. Этот блок текстов требует отдельного рассмотрения.

Имеющийся на данный момент материал позволяет выделить в качестве доминирующего в этой функциональной группе принцип последовательности, который проявляет себя в конкретных сюжетных линиях: это или же последовательное выведение болезни из частей тела и потом в землю, или последовательное прохождение счета (червей, жен, детей и т.д.). Заговоры от червей метафорически можно представить как завершенные цепочки из разных (но однотипных) соединенных звеньев-образов. Чрезвычайное сходство ритуальных условий заклинания, структура отдельных заговорных формул, образность, семантические доминанты текстов в славянской, балтской, германской и скандинавской традициях свидетельствуют о глубокой архаике их происхождения. Вероятно, такие тексты — общее наследие индоевропейских народов. Существование их на латыни, безусловно, содействовало географическому распространению. Нюансы вербального выражения и мифопоэтики в каждой из культур

находятся в русле особенностей заговорно-заклинательного фонда конкретных ареальных традиций.

Мотивы червя и его свадьбы наряду с нисходящим отсчетом широко представлены в Беларуси, фиксировались в западных и южных областях России и на Украине, популярны у западных славян, балтов и немцев, однако, слабо или совсем не представлены на севере России. К сожалению, имевшийся в распоряжении материал не содержит указаний на заговоры от червей с подобным мотивом на большей территории проживания балканских славян. Возможно, что как и в случае с заговорами типа 2-го Мерзебургского заклинания или заговорами от рожи, западнославянские традиции сыграли роль посредников между немецкой и восточнославянской традициями. В то же время литовские заговоры замыкают собою восточный рубеж встречаемости образа Иова, хотя он известен чехам, словенцам и лужичанам, а в немецкоязычном ареале является доминирующим в этой функциональной группе. Также балтский, немецкий и западнославянский ареалы объединяет образ сакрального пахаря.

Белорусские заговоры от червей хотя и немногочисленны (относительно других функциональных групп), но разнообразны по своей структуре и содержанию. Почти каждый текст представляет собой новый вариант. «Такая вариативность и неустойчивость текстовой фактуры характерна, конечно, только для устной традиции. Рукописные заговоры в Белоруссии почти неизвестны; здесь не сохранилось ни записей XVII–XVIII вв., ни тем более средневековых, зато заговорная традиция существует до нашего времени» (Агапкина, Топорков).

Сопоставление заговоров из разных регионов позволяет утверждать, что там, где заговоры начали фиксироваться максимально рано и, соответственно, существует значительная письменная традиция, сохраняется архаическая структура, вариативность незначительна, к примеру, заговоры с образом Иова у немцев на протяжении более 500 лет почти не претерпели изменений, причем в разных частях немецкоязычного пространства. В регионах с устным бытованием заговоров, к которым несомненно принадлежит белорусская, наблюдается значительное развитие основополагающего мотива, наблюдаются наплаивания, распространение за счет нанизывания перечислений, уточнений, эпитетов, заговор все более стремится к сюжетности. Очень древние и известные в староиндийской традиции мотивы изгнания червей путем их нисходящего отсчета или последовательного выведения из тела в землю органически вжились в этнических заговорных традициях и, как и в случае с 2 Мерзебургским заклинанием, «пустили в них корни», начали сближаться с другими типами заговоров и дру-

гими жанрами фольклора, модифицироваться и породить новые многочисленные тексты» (Агапкина, Топорков).

Согласно наблюдениям М. Завьяловой, «сюжеты, попавшие в балто-славянский ареал из Западной Европы, меньше всего трансформируются в польской традиции, в русской и белорусской традициях приобретают более яркие признаки эпической направленности (четкую пространственную локализацию, стремление к центру и поиск главного персонажа), а в литовской и латышской традициях упрощаются и приобретают черты заклинательного типа» (Завьялова 2006: 236–237). Заговоры от червей во многом этот тезис подтверждают, хотя и расставляют акценты несколько по-иному. Впрочем, окончательные выводы делать еще рано ввиду недостаточной собранности заговорных текстов из разных ареалов.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2009 — Т. А. Агапкина: *Тема родства в восточнославянских лечебных заговорах*, Категория родства в языке и культуре, Москва: Индрик.
- Агапкина, Топорков — Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков: *Белорусские версии Второго Мерзебургского заговора* // <http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov7.htm>
- Атхарваведа 1995 — *Атхарваведа. Избранное* / Пер. Т. Я. Елизаренковой, Москва.
- Вельмезова 2004 — Е. В. Вельмезова: *Чешские заговоры. Исследования и тексты*, Москва: Индрик.
- Добровольский 1891 — В. Н. Добровольский: *Смоленский этнографический сборник* : в 4 ч, ч.1, Москва.
- Ефименко 1874 — П. С. Ефименко: *Сборник малороссийских заклинаний*, Чтения Московского общества истории и древности, Москва, т. 1, 1–69.
- Завьялова 2006 — М. В. Завьялова: *Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира*, Москва: Наука.
- Замовы 1992 — *Замовы* / уклад., систэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч, Мінск: Навука і тэхніка.
- Замовы 2009 — *Замовы* / уклад.: У. А. Васілевіч, Л. М. Салавей; уступ.арт. Л. М. Салавей. Мінск: Беларусь.
- Зелинский 1897 — Ф. Ф. Зелинский: *О заговорах: История развития заговора и главные его формальные черты*, Сборник Харьковского историко-филологического общества, Харьков, вып. X, 1–58.
- Кляус 1997 — В. Л. Кляус: *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян*, Москва : ИМЛ РАН.
- Короленко 1892 — П. Короленко: *Черноморские заговоры* // Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 4, 274–282, Харьков.
- Майков 1869 — Л. Н. Майков: *Великорусские заклинания*, Санкт-Петербург, типография Майкова.

- Мансикка 1926 — В. Мансикка: *Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии*, Sborník filologický (III. Trída České akademie věd a umění), Praha, Sv. 8, č. 1, 185–233.
- Мурадова 2009 — А. Р. Мурадова: *Бретонские заговоры из коллекции Ф. М. Люзеля*, Магия формулы. Материалы круглого стола, Москва.
- Новицкий 1913 — Я. Новицкий: *Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине*, ЕУАК, вып. 9, 59 — 98, Екатеринослав.
- Попов 1903 — Г. Попов: *Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*, Санкт-Петербург.
- Проценко 1998 — Б. Н. Проценко: *Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы*, Ростов-на-Дону: Феникс.
- Раденковић 2007 — Љ. Раденковић: *Зао дух нежит у словенским њисаним сјоменицима и народној култури*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику L, Нови Сад, 698–714.
- Раденковић 1982 — Љ. Раденковић: *Народне басме и бајања*, Ниш-Приштина-Крагујевац.
- Русские 2010 — *Русские заговоры из рукописных источников XVII -- первой половины XIX в.* / Состав., подготовка текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова, Москва: «Индрик».
- Таямніцы 1997 — *Таямніцы замоўнага слова* / Уклад. І. Ф. Штэйнер і В. С. Новак, Гомель : БНТІ.
- Трейланд 1881 — О. Я. Трейланд: *Материалы по этнографии латышского племени*, Известия имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 40. Труды этнографического отдела, кн. 6, Москва.
- Чубинський 1995 — П. Чубинський: *Мудрість віків*, кн. 1, Київ.
- Biegeleisen 1929 — Н. Biegeleisen: *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków: Pol. Akad. Umiejętności.
- Hiob 1931 — *Hiob in den Segen*, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens : in 10 B. / E. Hoffmann-Krayer, Н. Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig, bd. 4, 68–69.
- Holzmann 2001 — V. Holzmann: „*Ich beswer dich wurm und wyrmin...*“ *Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen*, Bern.
- Hubmann 2008 — A. Hubmann: *Der Zahnwurm*. Die Geschichte eines volksheilkundlichen Glaubens / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Zahnmedizin der Medizinischen Fakultät der Universität Regensburg.
- Kuhn 1859 — A. Kuhn: *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen und einigen andern, besonders den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands*, 1–2. Band 1, Leipzig.
- Kuhn 1864 — A. Kuhn: *Indische und germanische Segenssprüche*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, Berlin, band XIII, 49–73, 118–156.
- Lietuvių 2008 — *Lietuvių užkalbėjimai: gydyto formules* / Sudarė, parengė ir įvardą parašė D. Vaitkevičienė, Leidėjas: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas Išleidimo metai.
- Mansikka 1929 — Mansikka V. J.: *Litauische Zaubersprüche*, Helsinki.

- Riecke 2004 — J. Riecke: Die Frühgeschichte der mittelalterlichen medizinischen Fachsprache im Deutschen, bd. 1–2, Hardcover.
- Roper 2005 — J. Roper: *English Verbal Charms*, FF Communications, № 288, Helsinki.
- Schulenburg — Schulenburg W. von.: *Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte*. Berlin:Nicolai, 1882// www.zeno.org/Marchen/M/Sorben/Willibald+von+Schulenburg%3A+Wendisches+Volksthum+in+Sage+und+Sitte/Siebzehnter+Abschnitt/Besprechen
- Spittal 1938 -- S. Spittal: *Lecznictwo ludowe w Założcach i okolicy*, Rocznik podolski. T.1. Tarnopol, 62–225.
- Steinmeyer 1971 — E.V. Steinmeyer: *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler // Texte des Mittelalters*, Bonn.
- Volks Glaube 1893 — *Volks Glaube und Volksbrauch der Siebenbürgen Sachsen*, von Dr. Heinrich von Wlislöck, Berlin, Verlag von Emil Felber.
- Wipf 1975 — K. A. Wipf: *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, Numen, vol. 22, fasc. 1. (Apr., 1975), 42–69.
- Wurm 1941 — *Wurm*, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens : in 10 B. / E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig, 1941, bd. 9, 851–852.
- Wurmsegen 1941 — *Wurmsegen*, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens : in 10 B. / E. Hoffmann-Krayer, H. Bächtold-Stäubli, Berlin und Leipzig, 1941, bd. 9, 861–862.
- Zdravec 1985 — J. Zdravec: *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, Ljubljana: Pomursko založba.

Tatjana Volodina (Minsk)

Charms against Worms in the Wounds Belarusian Folkloric Tradition against the European Background

Summary

The paper addresses the study of a functional thematic group of Belarusian charms (against worms in the wounds of people and animals) and compares them to examples from other Slavic, Baltic, and Germanic charm traditions. The exceptional similarity in the chanting ritual procedures, the structure of certain chant formulas, the imagery, semantic dominants of the texts testify to their great archaism. It is likely that these texts are common to Indo-European peoples. Their existence in Latin language helped their dissemination. The nuances of verbal expression and mythical poetics of each culture create a frame for independent expression of the individuality of each chanting tradition.

Ичиро Ито (Токио)

„САТОР“-ФОРМУЛА КАК ЗАГОВОР В БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

«Сатор»-формула как заговор, хотя явно заимствована с запада, известна почти всем славянским народам. Эта «непонятная» формула первоначально представляла палиндром и магический квадрат.

В докладе мы рассмотрим конкретные примеры и варианты этой формулы в славянско-балтийском ареале. С одной стороны, функция этой формулы как заговора связана с непонятностью текста (заумь), с другой стороны — с формальным признаком текста (палиндром или магический квадрат). Хотя формула явно книжного происхождения (формула оказывается текстом на латинском языке), она в устной традиции часто бытовала в измененном виде.

Ключевые слова: магия, сатор-формула, заговор, славяне, балты.

1. «Сатор»-формула как явление славянской культуры

Среди заумных текстов в славянской письменной и фольклорной традиции особое место занимает так называемая «Сатор»-формула (в древнерусских рукописях она называется часто «Соломонова печать» или «Печать премудрого царя Соломона»¹). Эта формула в каноническом виде представляет собой магический квадрат — акростих-палиндром — состоящий из пяти латинских слов: «Сатор Арепо Тенет Опера Ротас». Характерно, что все строчки формулы читаются как по вертикали, так и по горизонтали следующим образом:

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

¹ «Соломонова печать» первоначально означает пентаграмму. Сперанский объясняет: «печать царя Соломона» — средневековое латинское заклинание Сатаны. Сол-

Если же они читаются подряд, получается следующий палиндром: SATOR-AREPO-TENET-OPERA-ROTAS.

Перечисленные слова означают: «Сеятель Арепо Держит Работа Колесо» («Агеро» считается обычно собственным именем), их можно перевести приблизительно так: «Сеятель Арепо со старанием держит колесо». Магическая сила формулы заключается именно в этой загадочности и формальной упорядоченности текста как магического квадрата.

До сих пор многие исследователи пытались истолковать скрытый смысл текста (см. библиографию в книге [Moeller 1973]). Некоторые из них считают «Агеро» кельтским словом, означающим «плуг», а «сеятеля» – символом Иисуса Христа. Но почти все согласны с тем, что эти 25 букв можно переставить в следующее крестообразное «Отче наш» на латинском языке, а два А и О означают α (альфу) и ω (омегу) и являются символом Иисуса Христа (см. [Лекомцева 1993:214–216; 1995:108–110])

	A	P	A	
		A		
		T		
		E		
		R		
	P	A	T	E
		N		O
		S		
		T		
		E		
	O	R		O

Из этого следует, что данная формула была написана и в качестве анаграммы тайной христианской исповеди. На это указывает то, что в исходном тексте уже скрыта форма креста пересечением слова «tenet»:

	T	
	E	
T	E	N
E	T	
	E	
	T	

омон, по легендам, как известно, обладал чудесным перстнем, дававшим ему власть над злыми духами. [Сперанский 1917: 443]

Еще одним доказательством может служить то, что другая перестановка букв оказывается молитвой Иисусу Христу: *Ogo Te, Pater, ogo Te, Pater, sanas* («Отче, молю тебя, Отче, молю тебя, Ты исцелишь»).

Этот же текст, только в обратном порядке, был обнаружен в Дура Европос – древнем городе восточной Сирии, где в 1920–30 гг. вместе с еврейским храмом был раскопан и старейший христианский храм. Также он был найден на стене города Помпеи, погибшего в 79 г. нашей эры. С различными искажениями эта молитва была записана латинским, греческим, коптским, кириллическим и глаголическим письмом и широко распространена во всей Европе, Африке и Малой Азии.

Формула известна и в балто-славянском ареале — как в письменной, так и в фольклорной (не только устной) традиции.

В последние годы заметно продвинулось изучение славянских заговоров, благодаря исследованиям Т. А. Агапкиной, Л. Раденковича, В. А. Кляуса и др. Однако, хотя в восточно- и южнославянской традиции «Сатор»-формула известна в рукописном виде с XV в., а в фольклорной записи — с XIX в., исследователи славянских заговоров как-то упустили ее из рассмотрения, вероятно, по причине ее иноязычного происхождения и неславянской языковой формы, а также ее бессюжетности. Так «Сатор»-формула оказалась периферийным и изолированным явлением в славянской культуре.

До сих пор существует только две статьи, посвященные проблеме «Сатор»-формулы в славянском ареале. В одной из них — «*Sator-formula u Južnih Slavena*» М. Гавацци — она рассматривается только на южнославянском материале, тогда как в другой — статье В. Ф. Райана «*Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise in Russia*» — только в средневековых русских рукописях.

Хотя текст написан не на славянском языке, тем не менее «Сатор»-формулу следует считать текстом славянской культуры, предметом славистики; сама непонятность и формальная упорядоченность формулы делает ее источником магической силы в балто-славянской языковой среде.

Особенность функционирования и передачи этой формулы состоит в том, что ее жесткая формальная структура магического квадрата осознается только в письменном виде, поэтому она должна была передаваться не устным, а письменным путем. К тому же в балто-славянской языковой среде формула лишена семантического содержания.

Поскольку в балто-славянском ареале текст «Сатор»-формулы более непонятен и более загадочен, чем на Западе, то кроме канонической, точной формы, здесь записаны разные искаженные тексты,

которые часто лишены структуры магического квадрата, пишутся в строчку и произносятся как заумные заговоры, построенные на перечислении непонятных слов.

Ниже мы рассмотрим конкретные образцы и варианты «Сатор»-формулы в балто-славянском ареале, обращая внимание также на их функции и распространение.

2. «Сатор»-формула как заговор в восточнославянской письменной и фольклорной традиции

2.1. «Сатор»-формула в русской письменной традиции

В восточнославянской письменной традиции эта формула известна с XV века. Уже А. И. Соболевский кратко упоминает о «Сатор»-формуле, встреченной им в псалтыри XVI в. В рукописи есть помета, что она списана с перевода новгородского архиепископа Геннадия в конце XV века [Соболевский 1903:226]. Это пока древнейший пример «Сатор»-формулы в русской письменной традиции. Интересно, что архиепископ Геннадий, занимавшийся составлением пасхалий в конце XV века, т.е. в конце «седьмого тысячелетия», интересовался акростихами [Райан 2006:432].

Далее Д. А. Ровинский приводит несколько образцов «Сатор»-формулы в объяснительных текстах, сопровождающих изображения на лубочных картинках. [Ровинский 1981b:187–188]

Недавно В. Ф. Райан перечислил больше двадцати рукописей, содержащих эту формулу. Он отмечает, что «Сатор»-формула чаще встречается в тех рукописных сборниках, которые содержат календари или гадательные тексты, связанные с еврейской книжностью и распространявшиеся в XV–XVI веках через территории Великого княжества Литовского и Польши [Райан 2006: 36–40,432]. Это может указывать на то, что «Сатор»-формула проникала на Русь через новгородских жидовствующих в XV веке.

В. Ф. Райан также отметил, что «Сатор»-формула в русской письменной традиции часто развертывается в акростих и не имеет функции лечебного заговора [Руан 1984].

О «Сатор»-формуле в фольклоре впервые упоминает, по-видимому, И. П. Сахаров в начале 19-го века: “В одном сборнике Румянцевского музеума, писанном в XVII веке, на стр. 65, находится изображение этих слов, названное:

«Сия печать премудрого царя Соломона, протолковася от мудрого некоего ритора. Толк же ее сице расположися, яже zde, ниже сего предложися. Зри опасно, увеждь известно».

В середине страницы изображен круг, в кругу четверугольник, разделенный на шесть квадратов, в каждом квадрате помещено по одной букве, написанной красными чернилами. На обороте страницы в 25-ти стихах приложено объяснение” [Сахаров 1836:35].

Ту же рукопись упоминает Д. А. Ровинский [Ровинский 1881a: 581]. По-видимому, это тот же самый акростих, что и в записях, указанных Ровинским, Райаном, Т. Фан де Бааром.

Ровинский в своей публикации лубка приводит следующий акростих:

“Кругом, в 24-х квадратах, помещены изображения из ветхого и нового завета, с подписями, под каждым из них; а именно:

Сочини искони Богъ сотвори небо и землю.

Азь есмь отьць и всему миру творецъ.

Тма бысть, не было света по всей земли.

Основа Богъ землю и наречея сушу.

Рай сотвори Богъ на востоце.

Адама сотвори Богъ по своему образу

Ребро взять Богъ оть Адама, сотвори ему жену.

Евву помощнику ему.

Положи Богъ заповедь оть разумнаго древа не ясти.

Осуди Богъ Адама за преступление, изгна из рая.

Тогда Адамъ нача плакати и рыдати.

Евве повеле Богъ в печалех родити чада.

На замли умножишася людеі и всякаго в них беззаконія.

Единъ обретесе на земли Ной праведный.

Тогда наполняшесе земля душами праведными и грешными.

Ожесточи Богъ сьрде свое на людское беззаконіе.

Потопъ великъ выведе Богъ на землю.

Единъ в ковчеге спасесе Нои првднѣй и жена его и чада.

Росплодишася людие мнози по потопе.

Адь наполнишесе душами праведными и грешными.

Родися Христось оть пречистыя девы.

Остави ада пуста своимъ воскресеніемъ.

Тогда адъ нача стонати и рыдати ѿ душахъ.

Апостломъ повеле Богъ проповедати второе пришествие.

Судити прїидеть Господь живымъ и мертвымъ”

[Ровинский 1881b:187–188].

Таким образом, в русской письменной традиции, как и в украинской, «Сатор»-формула ассоциируется со стихотворной культурой XVII века, а именно с акростихом.

2.2. «Сатор-формула как заговор в русской фольклорной традиции»

И.Сахаров эту формулу называет «заклинательной песней над духами» и замечает: «Наши ведьмы испытывают ее силу в обряде посвятельном».

В работе по русской народной медицине Н. Ф. Высоцкого, изданной в 1911 г., упомянут следующий обряд: нужно трижды написать САТОР на бумажке, произнося при этом Иисусову молитву, бумажку потом съесть или зашить в ладанку и носить как амулет [Высоцкий 1911:97].

В «Письмах к воинам» А. Малова говорится, что многие пришивают печать Соломона к подушкам или привязывают к нательным крестам [Малов 1831: 89–92].

Вообще же, хотя в русских народных картинках эта формула известна с XVIII века [Ровинский 1881; Иткина 1992], в России мало сведений об этой формуле как о лечебном заговоре в сравнении с белорусской или сербской традицией (см. ниже).

2.3. «Сатор»-формула в украинской письменной традиции»

В украинской рукописной традиции также известна эта формула. На одном листке «книжицы» стихотворений «Млеко» И. Величковского, написанной приблизительно в 1691 г., была обнаружена пометка читателя, представляющая собой именно эту формулу, записанную латинским письмом [Величковский 1972:175]. Эта пометка означает, что читатель воспринимает «Сатор»-формулу как элемент стихотворной техники украинского барокко, как «лабиринт» — магический квадрат, который сам Величковский называет «чворогранистым». [Величковский 1972: 74]. Он определяет эту форму как «верш, в котором так вздлуж, яко и вшир еден же текст выражається» (стих, в котором как вертикальная, так и горизонтальная строки заключают одинаковую фразу) [Сазонова 2010:375] и дает образец этой формы собственного сочинения:

Маріє Ты Єдина Мати Богу Сыну
 Ты паче всех вышнему возлюбленна выну
 Єдина всех надеждо творцу ты предстани
 Мати вышнему творцу станы присно за ны
 Богу [Возлюбленна] ты присно дево зело
 Сыну [в]ыну предстани за ны зело смело

[Величковський 1972: 74].

В традиции Киево-могилянской Академии такая форма стихосложения считается высшим образцом стихотворения-палиндрома.

Еще ранее эта же форма стихосложения была известна в ранних польскоязычных опытах Симеона Полоцкого. Один из таких «лабиринтов», который был написан около 1650 г.², составлен из слов, восходящих к литургическим текстам, посвященным деве Марии: «Matko Święta», «Panno Łaski pełna», «Forto Nieba», «Rożo Śliczna», «Pani Święta», «Zdobo Raiu», «Księżno Nieba», «Księżno Ziemie»:

Tobie Panno Matko Księżno Nieba Ziemie
 Panno Łaski Pełna Raiu Zdobo Plemie
 Matko Pełna Uczty Rożo Forto Święta
 Xiężno Raiu Rożo Śliczna Pani Wzięta
 Nieba Zdobo Forto Pani Tobie Spiewam
 Ziemie Plemie Święta Wzięta Spiewam Miewam

[Сазонова 1991: 86–87].

Такой опыт стихосложения в XVII в. явно ассоциируется с магическим квадратом вроде «Сатор»-формулы. Та же самая ассоциация поэтического лабиринта с магическим квадратом типа «Сатор»-формулы существует и в немецкой литературе 17–18 веков (см. [Hocke 1959:23–24]).

2.4. «Сатор»-формула как заговор в украинской фольклорной традиции

«Сатор»-формула в украинской фольклорной традиции известна с XIX века. Первым эту формулу как украинский заговор опубликовал во второй половине XIX века П. П. Чубинский, записав ее как палиндром, а не как магический квадрат. (К сожалению, мне не удалось познакомиться с первоисточником)

² Польскоязычные стихотворения Полоцкого создавались главным образом в период его учебы в Киево-Могилянской и в Виленской академии, то есть приблизительно с 1640 по 1653 гг. [Полоцкий 1990:400].

2.5. «Сатор»-формула как заговор в белорусской фольклорной традиции

Эта формула широко известна в белорусской фольклорной практике. Уже в рукописной книге 1849 г. «Простонародные обычаи, поверья и т.д.» М. Сыронова, учителя села Вербилова Себежского уезда Витебской Губернии, формула была записана следующим образом: Sator, Apero, Tenet, Opera, Rotas — от последствий укушенья бешеною собакою (Марыни). [Зеленин 1914:141]

В конце XIX в. П. В. Шейн опубликовал эту формулу в форме магического квадрата, записанную в местечке Дукшты Ковенской губернии, Ново-Александровского уезда, где она используется также как заговор и от бешенства: “Один из нижеследующих заговоров пишется на хлебе или на бумаге и дается проглотить укушенному бешеным животным по три раза в день в течении трех дней. Последний заговор считается более действительным, потому что читается с четырех сторон, от четырех ветров.

1. Алирон, Лирон, Калая, Филон, Студилон
2. Шалаю, Ларею, Жалок, Перо, Орепература
3. САТОР
АРЕПО
ТЕНЕТ
ОПЕРА
РОТАС

Сообщено учителем народного училища г. Гайдуком” [Шейн 1893: 551].

Характерно, что все эти три заговора — заумные тексты, и информант считает, что их магическая сила заключается в непонятности текста и в его высокой формальной упорядоченности. При этом магическое число 3×3, относящееся к способу употребления формулы, отражает славянскую заговорную специфику.

В Белоруссии, кроме Шейна, записал эту формулу как заговор от лихорадки Е. Романов [Романов 1891:101 (по [Mansikka 1929:64])]. Польский фольклорист Я. Киборт записал в виленской губернии эту формулу как белорусский заговор от страха [Kibort 1899:333] (по [Mansikka 1929:64])

Новейший пример этой формулы из Белоруссии приводит В. А. Орел, опубликовавший в 1978 г. следующее письмо И. С. Акимовой в редакцию журнала «Русская речь»:

“Я родилась в Белоруссии. С детства помню интересный бабушкин заговор «чародейственной силы», после которого отпускала зуб-

ная боль по крайней мере, мне так казалось в детстве. Для меня он был полон непонятной, магической силы. Я уже пожилой человек, но до сих пор не знаю, что кроется за словами «сатор арэпо тенет опера ротас» [Орел 1978:158].

Таким образом, оказалось, что «Сатор»-формула широко известна в белорусской заговорной традиции, хотя М. В. Завьялова утверждает, что подобных заумных текстов в белорусской традиции крайне мало [Завьялова 2006:17] (она не приводит белорусских вариантов этой формулы в функции заговоров).

3. «Сатор»-формула как заговор в балтийской письменной и фольклорной традиции

Какими путями проникала эта формула в белорусскую заговорную традицию, трудно сказать, но без сомнения один из источников ее появления — фольклорная традиция соседних балто-славянских народов, т.е. литовцев и поляков. В работе М. В. Завьяловой [Завьялова 2006] приводится большое число параллелей между литовскими и белорусскими заговорами. О тесных контактах между этими традициями свидетельствует и тот факт, что П. В. Шейн получил сообщение о наличии этой формулы на территории нынешней Литвы (Ковенской губернии). Действительно, эта формула была широко известна в Литве и Латвии.

3.1. «Сатор»-формула как заговор в литовской фольклорной традиции

В. Мансикка опубликовал следующие четыре варианта этой формулы литовского происхождения как заговора от бешенства (Gegen tolle Hunde[Nuo pasiutusio šunies]) [Mansikka 1929:84–85].

+S+A+T+O+R+
A+R+E+P+O
T+E+N+E+T
O+P+E+R+A
+R+O+T+A+S+

Diese Worte schreibe man auf 9 Zettelchen und gebe sie in Brot den vom dem tollen Hunde Gebissenen zu essen [слова надо написать на девяти бумажках, вложить в хлеб и давать есть укушенному бешеной собакой] — Święciany, Stadt u. Umbegung

x S A T U R x
 A R E P A
 T E V E T
 A P E R A
 x R U T A S x

Auf Brotkruste geschrieben [надо написать на корке хлеба] — Tautenai, Kreis Umkerge

r a t a s
 a r e p a
 t e n e t
 a p e r a
 s a t a r

Auf einem Papierzettelchen geschrieben in Brot aufzuessen. [надо написать на бумажке и вложить в хлеб и есть]

—Šimonys, Kreis Panevėžys

s o t o r
 o p e r o
 t e p e t
 o r e p o
 r o t o s

Diese Worte soll man auf Papier schreiben und dieses in ein Stück Brot verschliessen und das Brot dem Hunde zufressen geben [слова надо написать на бумаге, вложить в хлеб и давать есть укушенному собакой] — die Sammlungen der Litauischen Gelehrten Gesellschaft (Lietuvių Mokslo Draugija) in Wilno — Juodgalvi, Święciany

Надо отметить, что рецепт формулы идентичен рецепту белорусского заговора.

Характерно, что в последних трех вариантах при всех разрушениях первоначальной формы сохраняется ее структура магического квадрата.

3.2. «Сатор»-формула как заговор в латышской письменной и фольклорной традиции.

Безайс сообщает, что в латышской письменной традиции эта формула известна с XVII века [Biezais 1973:54–55], она содержится в немецком описании латышского языка XVII века, принадлежащем Георгу Менцелиусу. Страуберг утверждает, что формула широко распространена в Латвии как заговор от кровотечения, пожара, бешенства, кражи и родильной горячки [Straubergs 1939:277].

В конце XIX века Трейланд опубликовал эту формулу как заговор от бешенства [Трейланд 1881 :155].

М.И.Лекомцева утверждает, что существует множество свидетельств об использовании в Латвии магических квадратов: «Знание их наблюдается и сейчас. Эти квадраты определяют письменную традицию магических действий. Они чертятся над входом в дом, изображаются на двери и воротах, рисуются на люльке. Перед тем как ставить в печь хлеб, на нем пишется магический квадрат. Чтобы задуманное желание исполнилось, магический квадрат представляется на бумаге, которая должна быть сожжена, пепел высыпан в вино и это вино — выпито.» [Лекомцева1995:108]. Она считает, что «в Латвии в XIX | XX вв. «Сатор»-формула является знаком сильной магической защиты от всякого зла: «злого умысла, дурного глаза, болезней. Она отмечена как средство от воспаления, от укуса бешеной собаки; она защищает от пожара [Там же:110].

Мансикка отсылает к работе Теттау и Темме, где «Сатор»-формула опубликована среди фольклорных текстов прибалтийских немецко-говорящих народов как заговор от бешенства [Tettau und Temme 1837:270]. Возможно, формула представляет собой латышский (или польский?) заговор. За формулой следует объяснение: Die nachstehenden Formeln, auf kleinen Zettel geschrieben, und eingegeben oder zum Einreiben gebraucht, dienen gegen Krankheiten verschiedener Art, die erstere insbesondere gegen die Folgen des Blisses eines tollen Hundes. [Формулу надо написать на бумажке и принимать или рестереть, что служит средством от различных болезней, особенно бешенства].

4. «Сатор»-формула как заговор в южнославянской письменной и фольклорной традиции

У южных славян (сербов, хорватов, боснийцев и черногорцев) эта формула используется как заговор. Согласно Е. Шнеевейсу, она распространена как заговор от бешенства, пожара и болезни вообще [Schneeweis 1961:28–29]. Много конкретных образцов собрал М. Гавацци, утверждающий, что в рукописной традиции южных славян эта формула известна с XVII века. [Gavazzi 1923]

4.1. «Сатор»-формула как заговор в хорватской письменной традиции.

М. Гавацци сообщает, что в Хорватии существуют две точно датированные рукописи XVII века, содержащих эту формулу. Одна из

них содержится в рукописи 1666 г. из северной Хорватии (*Acta Domagoviensia u kr. zem. arhivu u Zagrebu*), о чем впервые сообщил E.Pl. Laszowski в статье «*Vračarska formula*» в загребской «*Večeri*» от 16 lipnja 1922 (стр. 4). Формула записана вместе с другими тремя заклинательными формулами («*Živini*», «*ljudem*» и «*živinari*»). Формула имеет канонически точный вид, однако за ней следует заумное средневековое заклинание: «*Abiron, abironia, abironix*», используемое при лечении людей и скота.

Вторая датированная запись находится в работе бискупа Jakova Filipa Tomasiniја: «*Commentari storici geografici della Provincia dell' Istria*», написанной около 1647 г. (Опубликовано в «*L'Archeografo triestino*» 1837 г.). Здесь говорится, что жители Истрии дают собакам, у которых подозревают бешенство, корку хлеба с написанной «Сатор»-формулой, но многие священники считают это суеверием.

Правда, в рукописи не упоминается, что этот обычай распространен только у славян, поэтому не исключена возможность, что этот рецепт славяне переняли от романского населения, которому эта формула могла быть известна ранее [Gavazzi 1923:41]

Р. Строхал нашел «Сатор»-формулу в одной глаголической рукописи XVII века, написанной священником-глаголяшем Иваном Франкой из Омьшалья на острове Крк, недалеко от Истрии. Рукопись, представляющая собой по большей части переписанную более раннюю рукопись, содержит различные заклинания против непогоды, особенно против градобития. «Сатор»-формула упоминается в начале одного заклинания:

“*Utverdi nas sila Karstova, amen, Pomoć naša va ime Gospodinovo, koji je učinil nebo i zemlju †Sator† orepotent† opera sator.*”

Формула записана глаголическими буквами. Она сильно искажена и второе слово «*orepotento*» явно является контаминацией «*agero*», «*omnipotent*» (всемогущий) и «*tenet*». Здесь уже нет формы магического квадрата; предполагается, что слова действуют только через произношение [Strohal 1910:143].

4.2. «Сатор»-формула как заговор в хорватской фольклорной традиции

В хорватской фольклористической литературе можно найти интересный пример употребления магического квадрата при лечении лихорадки. Так, по сообщению Ловретича, в области Оток, в восточной Славонии, лихорадку приписывают присутствию злых духов в голове и лечат, привязывая к шее больного лист, на котором запи-

сан магический квадрат (лист держат на алтаре в монастыре во время большой службы; строго следят за тем, чтобы он не упал на землю и не утратил своей целебной силы; если это случается, его снова несут в монастырь): “Ako je velik oganj, da bolesnik mlogo bunca, kažu, da su mu mučeni duovi u glavi. Onda mu vežu na vrat veliki zapis, ne bi li bolovi odpuštali.

Zapis mu veže čisto dite. Kažu Otočani, da je taj zapis stajo na oltaru u manastiru, kad je najviše govorenje govorito. Mora se paziti, da ne pade na zemlju, jer više ne bi asnio, dok ga opet ne bi nosili u manastir. Na zapisu piše ovo:

OVI SU	D A J M U	BOLOVI
	L A K Š I	
	T E R E T	
	I Š K A L	
MUČENI	U M J A D	DUOVI
	U GLAVI	

Uz to se moli sedam očenaša i zdravi Marija svetom Boni od velike smlate” [Lovretić 1902: 170].

На первый взгляд, этот магический квадрат никак не связан с «Сатор»-формулой и первые три строчки являются уже славянским текстом («Дай ему легче бремя»). Но TERET в третьей строчке, возможно, восходит к TENET в третьей строчке «Сатор»-формулы.

4.3. «Сатор»-формула как заговор в сербской письменной традиции

В одной церковнославянской рукописи XVII в., опубликованной В.Ягичем, в фрагменте одного лечебника, можно найти следующую «Сатор»-формулу:

с	а	т	о	р
а	г	е	п	о
т	е	н	е	т
о	п	е	д	а
р	о	т	а	с

Формула слегка искажена («г» вместо «р» во второй строчке, «д» вместо «р» в третьей). Применение формулы не указано, но по контексту рукописи можно думать, что это заговор от змеиного укуса [Jagić 1878:93]. Гавацци считает, что рукопись написана сербским православным священником.

М. Миличевич в конце XIX века приводит следующий пример:
Од беснила.

Кога снађе беснило, нека ова слова изреже на хлебу, нека метне да се хлеб испече, после нека их извади и поједе, па ће беснило проћи. Ово су та слова.

[Когда случится бешенство, следующие слова надо вырезать на хлебе и хлеб испечь и затем съесть его. Тогда пройдет бешенство.]

ШАТОР
АРЕПО
ТЕНЕТ
ОПЕРА
РОТАШ

(стари запис) ” [Милићевих 1894:332]

Миличевич не сообщает, откуда взялась эта запись, — из устного сообщения или из письменного источника. Гавацци считает, что это запись XVI–XVII в.

Нужно заметить, что здесь в начале и в конце текста заменена буква «с» буквой «ш», в чем можно видеть некую славянизацию слова «сатор» (ср. русск. «шатёр»).

Яцимирский также опубликовал сербскую рукопись XVII века, хранившуюся в белградской Народной библиотеке и содержащую эту формулу с объяснением, что ее надо написать на просфоре или на хлебе и есть как лекарство от бешенства. [Яцимирский 1913:96]

Иван Дуйчев приводит следующий пример этой формулы из рукописи XVII–XVIII вв. на церковнославянском языке сербской редакции:

ШАТОРА
РЕПОПО
НОТОПЕ
РАРОТАС

ОДЪ БЕСНА ПСА

Эта формула была присоединена к апокрифической молитве («Сон Богородицы») и «Сисиниева молитва») вместе с другими формулами от «нечеставаго духа», «страха ношнаго», «виле», «горске болести», «вещице», «грознице»³. [Дуйчев 1981:256–257]

³ Т. А. Агапкина отмечает, что в южнославянской книжности слово «грозница» (лихорадка) появляется только в XVII в. [Агапкина 2010: 693]

Здесь перед нами явно трансформированный вариант формулы, лишенный структуры магического квадрата. К тому же в начале текста слово «сатор» заменено славянизированным «шатор».

Первоначально должно было быть так:

Ш А Т О Р
А Р Е П О
П О Н О Т
О П Е Р А
Р О Т А С

Такая формула обнаружилась также в одной церковнославянской рукописи сербской редакции, так называемой рукописи Валетта, найденной на острове Марта. Рукопись датирована XVI–XVII вв. Формула выглядит следующим образом:

Ш А Т О Р
А Р Е П О
Т Е П О Т
О П Е Р А
Р О Т А С

Эта же формула в другом месте записана в еще более искаженной форме:

ШАТОРА
РЕПО<П>ЕРА
РОТАСЪ

За формулой следует помета, что заговор тоже от «бесна пса».

[Pennington 1979:333–334]

Новакович также приводит искаженную «Сатор»-формулу, записанную священником как заговор от бешеной собаки:

ШАТОРА
РЕПОТО
ПОТОПЕ
РАРОТС

Это тоже искаженный вариант «Сатор»-формулы, первоначально выглядевшей, вероятно, так:

Ш А Т О Р
 А Р Е П О
 Т О П О Т
 О П Е Р А
 Р О Т(А)С

Формула зашита од «махнита пса» (бешеној собаки), ее надо написати «на квасни хлѣбъ пшенични» и пати» [Novaković 1886:181]

Отметим, что в сербской письменной традиции, в отличие от русской, формула всегда является заговором от бешенства.

4.4. «Сатор»-формула как заговор в сербской фольклорной традиции

Уже Вук Караджич записал эту формулу, хотя и сильно искаженную, в качестве заговора [Караџић 1934:32 (бр.30)]:

Кад кога увије манити кучак, запишу му на кору од проскуре с инђоштром ова слова: шато јаре тенет опера роото, и ово крува ваља у јутро на ште срце изјест, пак мора преболѣет.

[Если человека укусит бешеная собака, пишут ему на корке просфоры следующие слова: **шато јаре тенет опера роото**, и эту просфору он должен съесть утром натощак и после этого будет здоров]

Такой же рецепт «Сатор»-формулы тоже известен и в Боснии и Черногории (см. [Gavazzi 1923], [Врчевић 1875:112]).

В отличие от письменной традиции в фольклоре формула не всегда служит заговором от бешенства, при этом она часто сильно искажена. Миличевич сообщает о следующей обрядовой практике лечения головной боли:

“Додирујући у главу, говори бајалица три пута:

Ово су, веле,	ШАТОР	имена нечастивих
	АРЕПО	
духова који могу	ТЕНЕТ	да буду у човекову
	ОПЕРА	
телу	РОТАШ	

После тога говори се ово: «Нежид иде путем; сретете га анђело Гаврило и упита: Куд идеш Нежиде? Идем у човекову главу, да је сваком муком мучим! — Не можеш тамо ићи, већ иди у воду! — Нежид рече: ја ћу из воде у рибу, из рибе у траву, из траве у свињску сурлу; свињу ће појести човек, па ћу опет отићи у њега.»

Запис овај записује се на горњој кори врућег сомунџа. По три такве коре треба да поједе болесник, а сомунџа без коре иду лекару. Ако не би било врућа хлеба, ваља га подгрејати; а ако хлеба никако не би било, записује се на врбову или лескову лишћу, које се после спира водом коју болесник ваља да попије” [Милићевић 1894:314–315].

Бегович приводит следуюший сербский пример из Военной границы:

“Често долазе и к нашему попу римци те ишту «запис». Напише на кори крува запис, те то дају болестнику, благу, живади да једе. У Лици тужила политична власт (године 1885) ради тога записа попу православного...овако изгледа зар посрбљени запис.

ШАТОР
АРЕПО
ТЕНЕТ
ОПЕРА
РОТАС

Има ко је чуо е су ово имена злијех духова. [Беговић 2009:236 (=Беговић 1887 :190)]. Здесь также текст формулы сводится к перечислению имен злых духов, вызывающих болезни.

5. «Сатор»-формула как заговор в западнославянской письменной и фольклорной традиции

Согласно Вельмезовой, «Сатор»-формула широко распространена в западнославянской традиции. В конце XIX в. Ф. Блажкой был опубликован следующий моравский образец заговора от бешенства:

Babička «Lemónka» říkala slova: Sator, arepo, tenet, opera, rotas—při léčení vztekliny.

[Бабка «Лемонка» заговаривала укусы бешеных собак словами: Sator, arepo, tenet, opera, rotas] [Blažka 1896:347 (Вельмезова 2004:140 (№167))]

6. Заключение

«Сатор»-формула в письменной традиции и фольклорной практике распространена больше у южных и восточных славян, т.е. в культурном мире «Slavia orthodoxa», чем у западных славян, т.е. в мире «Slavia romana» (термин Р. Пиккио⁴). Это можно объяснить тем, что в

⁴ О понятии терминов «Slavia orthodoxa» и «Slavia romana» см. [Пиккио 2003].

«Slavia orthodoxa» (а также в Боснии) чуждость, непонятность и загадочность этой формулы на латинском языке была больше, чем в «Slavia romana». Отсюда понятно, почему эта формула неизвестна польскому заговору, хотя она должна была проникать к восточным славянам через территорию бывшего польско-литовского княжества. Необходимо отметить, что, хотя эта формула распространена и в южно- и в восточнославянской рукописной традиции как магический текст, в качестве лечебного заговора она известна только в южнославянской традиции, а в древнерусской рукописной традиции нет (см. [Ryan 1986]). В восточнославянской письменности «Сатор»-формула почти всегда называется «Печать премудрого царя Соломона», а в южнославянской традиции обычно это название отсутствует. К тому же, в южнославянской письменности рецепт формулы поразительно стабилен, она всегда служит заговором от бешенства.

«Сатор»-формула особенно распространена в литовской, латышской, белорусской, сербской и боснийской традиции.

Согласно Гавацци, среди южных славян эта формула отсутствует у словенцев и болгар. При этом у хорватов она известна в глаголической, т.е. славяноязычной церковной практике. Отсутствие фиксации этой формулы у болгар может быть объяснено вообще малым числом записей болгарских заговоров в связи с верованием, что заговор теряет магическую силу, если посторонний услышит его.

То, что эта формула начала широко распространяться в XVII в., по-видимому, связано с развитием стихотворской техники барокко, использовавшей приемы палиндрома, акростиха и магического квадрата. Здесь, возможно, появляется мифопоэтическая, т.е. магическо-эстетическая функция магического квадрата.

Если непонятность, загадочность текста формулы в русской письменной традиции часто объясняется акростихом, приписываемым какому-нибудь мудрецу, в сербской и хорватской народной медицине непонятный текст иногда воспринимается как перечень имен злых духов, вызывающих болезни. Можно сказать, что семантическая пустота формулы должна как-нибудь «восполняться» и она «восполняется» по-разному в русской и сербской языковой среде.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Т. А.
2010 Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Москва.
- Беговић, Н.
2009 Живот и обичаји Срба граничара (1887). Београд.

- Величковский, И.
1972 Твори. Київ.
- Вельземова, Е. В.
2004 Чешские заговоры. Исследования и тексты. Москва.
- Врчевић, В.
1875 Манастири и цркве у Херцеговини.//Србадија, св.5. Беч.
- Высоцкий, Н. Ф.
1911 Очерки нашей народной медицины. Москва.
- Дуйчев, Ив.
1981 Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания.// Дуйчев, Ив., Проучвания върху средновековната българска история и култура. София.
- Завьялова, М. В.
2006 Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ текста и модель мира. Москва.
- Зеленин, Д. К.
1914 Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. I. Петроград.
- Иткина, Е. И.
1992 Русский рисованный лубок конца XVIII–XX века: из собрания Государственного исторического музея, Москва. Москва.
- Казакова, Н. А., Лурье, Я.
1955 Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. Москва-Ленинград.
- Карацић, В.
1934 Вукова грађа (Српски етнографски зборник 50) Београд.
- Кляус, В. Л.
1997 Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. Москва.
2000 Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. Москва.
- Коровашко, А. В.
2009 Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков. Москва.
- Левкиевская, Е. Е.
1999 Заумь// Славянские древности. Т.2. Москва.
2002 Славянские обереги: семантика. Москва.
- Лекомцева, М. И.
1993 Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах.// Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва.
1995 Семиотический анализ латышских заговоров в кабалистической традиции. // Малые формы фольклора. Москва.
- Малов, А.
1831 Письма к воинам. Санкт-Петербург.
- Милићевић, М. Ш.
1894 Живот Срба селяка. (Српски етнографски зборник. књ. I.) Београд.

- Орел, В. А.
1978 Заговор-палиндром.// Русская речь. 1978, №3.
- Пиккио, Р.
2003 Slavia orthodoxa и Slavia romana // Р.Пиккио, Slavia orthodoxa. Литература и язык. Москва.
- Полоцкий, С.
1990 Вирши. Минск.
- Раденковић, Љ.
1996 Народна бајања код Јужних Словена. Београд.
- Райан, В. Ф.
2006 Бая в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. Москва.
- Ровинский, Д. А.
1881a Русские народные картинки. Кн. 3 // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т.25.
1881b Русские народные картинки Кн. 4. // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т.26
- Романов, Е. Р.
1891 Белорусский сборник. вып. 5. Витебск.
- Сазонова, Л. И.
1991 Поэзия русского барокко. Москва.
2010 Земляк Гоголя, «стихостей» Иван Величковский(Поэт и поэтесса). //Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. Москва.
- Сахаров, И.
1836 Сказания русского народа. кн. II. Москва.
- Смирнов, И. П.
1979 Барокко и опыт поэтической культуры начала XX в. // Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи. Москва.
- Соболевский, А. И.
1903 Переводная литература Московской Руси XIV–XVIII вв. // Сборник Отделения Русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т.74. Санкт-Петербург.
- Сперанский, М. Н.
1917 Русская устная словесность. Москва.
1929 Тайнопись в южнославянских и русских памятниках слова. Ленинград.
- Трейланд, О. Я.
1881 Материалы по этнографии латышского племени.// Известия имп. О-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. Т.40. Труды этнографического отдела. Кн.6. Москва.
- Чубинский, П. П.
1872 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т.1, Вып. I. Санкт-Петербург.

- Шейн, П. В.
1893 Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т.3. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т.72, № 4. Санкт-Петербург.
- Щимирский, А. И.
1913 К истории «ложных молитв» в южнославянской письменности. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 18–3. Санкт-Петербург.
- Biezais, H.
1973 Beitrage zur lettischen Kultur- und Sprachgeschichte. Stockholm.
- Blažka, F.
1896 Domáci lékarnička na Národopisné výstavě. // Český lid. 1896. № 5
- Drage, C. L.
1993 Russian Word-Play Poetry from Simeon Polockii to Derzhavin. Its Classical and Baroque Context. London.
- Gavazzi, M.
1923 Sator-Formula u Južnih Slavena. // Narodna starina. IV. Zagreb.
- Glück, L.
1890 Hamajlije i zapisi u narodnjem ljekarstvu Bosne i Hercegovine. // Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovine. II. Sarajevo.
- Hippisley, A.
1977 Cryptography in Simeon Polockij's Poetry. // Russian Literature. V–4
- Hocke, G.
1959 Manierismus in der Literatur. Hamburg.
- Jagić, V.
1878 Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa. Sredovečni liekovi, gatanja i vračanja. // Starine. X
- Kemp, P.
1935 Healing Ritual. Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs. London.
- Kibort, J.
1899 Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz w powiecie wilejskim. // Wisła t.13
- Lovretić, J.
1902 Otok. Narodni život i običaji. // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. 7–2.
- Mansikka, V. J.
1929 Litausche Zaubersprüche. // FF Communications. 87. Helsinki.
- Moeller, W. O.
1973 The Mithraic Origin and Meaning of the Rotas-Sator Square. Leiden.
- Novaković, S.
1898 Apokrifski zbornik našega vijeka // Starine. XVIII. Zagreb.
- Pennington, A. E.
1979 South Slavs in Malta. // Byzance et les Slavs. Études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev. Paris.
- Ryan, W. F. The Oriental Duodenary Animal Cycle in Old Russian Manuscript. // Oxford Slavonic Papers. New Series. IV.
1971

- 1986 Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise in Russia // Oxford Slavonic Papers. New Series. XIX.
- 1999 The bathhouse at midnight :an historical survey of magic and divination in Russia. Pennsylvania.
- Schneeweis, E.
1961 Serbokrotische Volkskunde, I, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin.
- Seligmann, S.
1914 Die Satorformel. // Hessische Blätter für Volkskunde. Bd. XIII.
- Straubergs, K.
1939 Latviešu būramie vārdi. I. Magija un būramie vārdū tematika. Rīgā.
- Strohal, R.
1910 Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige. // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. 15–1. Zagreb.
- Tettau, W. A. J. und Temme, J. D. H.
1837 Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens. Berlin.
- Tschizhevskij, D.
1958 Formalische Dichtung bei der Slaven. Wiesbaden.
- Van den Baar, T.
1984 On the SATOR formula // Signs of friendship. To Honour A. G. F. van Holk, Slavist, Linguist, Semiotician. Amsterdam.

Ichiro Ito (Tokyo)

Sator-formula as an Incantation in Balto-Slavic Written and Folk Tradition

Summary

Although obviously taken from the West, Sator-formula as an incantation is common in almost all Slavic peoples. This “incomprehensible” formula originally represented a palindrome and magic square.

This paper discusses concrete examples and variations of this formula in the Slavic-Baltic area. On one hand the function of this formula as an incantation is linked to incomprehensibility of the text (*zaum*), and on the other hand – to the formal features of the text (palindrome and magic square). Although the formula has a literal origin (it appears in Latin-language sources), it often appears in narrative tradition in an altered form.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (129–141)

УДК 781.1(438)

781.1(437.3)

781.1(437.6)

Věra Frolcová (Brno)

PŘÍSPĚVKY KE STUDIU ČESKO-SLOVENSKO-POLSKÝCH VZTAHŮ V KOLEDÁCH A MOŽNOSTI TEKTONICKÉ KOMPARAČNÍ METODY

Studium koledy v podmínkách křesťanského Západu vychází z pojetí kolední písně jako celku slova a hudby. Česko-slovensko-polské příbuzenství koled potvrzuje autorka na úrovni textů, hudební tektoniky a metrorytmičké struktury písní. V oblasti západoslovanského folkloru (ve východním Polsku, ve Slezsku a na východní Moravě) se dochovaly nestrofické koledy s refrémem, které mají některé společné znaky slovanské koledy.

Klíčová slova: západoslovanský folklor, koleda a křesťanský Západ, slavistika, etnomuzikologie, tektonická analýza písně.

Východiska: Koleda v kultuře křesťanského Západu

Česká koleda má slovanský základ, středověké kořeny a rozvíjí se v kultuře křesťanského Západu. Vztahy mezi českými, slovenskými a polskými koledami jsou proto předmětem bádání více oborů: slavistické folkloristiky, etnomuzikologie a hymnologie. Vyplývá to ze studií Zdeňky Horákové (1969), polských badatelů (Windakiewiczowa 1907; Dobrzycki 1930) nebo výsledků mezinárodní konference v Krakově r. 1995. Odpovídá to realitě vánoční hudby v oblasti západního křesťanství a současnému pojetí slova „koleda“ ve významu „píseň“ v tomto kulturním prostoru.

V českých zemích se koleda (kolední píseň) rozvíjela jako světský i duchovní zpěv různé geneze a funkce: 1. součást koledního občůzkového obřadu novoročí, vánočního a velikonočního cyklu — kolední písně (od pozdního středověku) a kolední hry (od konce 18. st.); 2. koleda svatební jako zpěv novomanželům (bez občůzky, nepřímý doklad z 15. st.); 3. koleda milostná jako zpěv svobodným (bez občůzky, doklady z 19.–20. st.); 4. hudební žánr křesťanských Vánoc; lidová duchovní píseň vánočního cyklu, mimoliturgický zpěv obce v mateřském jazyce (doložen od 15. st. a rozvíjely ho reformace a rekatolizace), pěstovaný v církvi; s

tradicí domácích betlémů od 19. st. doložen v ústní tradici (též u štedro-večerního stolu, ve 20. st. u vánočního stromku).

Lidová koleda a duchovní píseň se v jedné vrstvě vánočního repertoáru prolínají (Urbancová 2002b), zvláště v hudební stránce. Text a melodie mají pevnou i volnou vazbu a typické jsou kontrafaktury. Česká a slovenská koleda tak zůstávají v kategorii slovanské kolední písně, a podmínkami vývoje se liší od koledy v oblastech východního křesťanství (Frolcová 2010: 375, 380). V terminologii se to projevilo až ve 20. století.¹

Má tento příznačný jev nějaký význam pro slavistiku? Dva příklady doloží, jak může zasahovat česko-slovensko-polské kulturní vztahy v koledách.

V Čechách, na východní Moravě, ve Slezsku, Polsku a na Slovensku je v pramenech 19. a 20. st. doložena blahopřejná koleda *Pán Bůh zaplat', pane hospodáři, za tu koledu*. O textu píše Caraman (1933: 251–252). Poměrně kompaktní mezietnický prostor vytvářejí varianty, které se zpívají na melodii barokní koledy *Ej Panenka zmileneho Synka / Krásná Panna překrásného Syna nám porodila*, šířené v 17. a 18. st. tištěnými a rukopisnými kancionály v katolickém i nekatolickém prostředí v tehdejších českých zemích a v Uhrách. Společný typ melodie se zpíval v kostele i v obřadech koledování. To je předmět výzkumu mezioborové hymnologie, tj. spolupráce hudební a literární historie a etnomuzikologie. Ze slavistického hlediska tento jev ukazuje šíření slovanské koledy prostřednictvím příbuzné melodie, zpívané v závěrečné fázi obřadu koledování (poděkování za koledu). V úloze obecné noty, která pochází z duchovního zpěvu konce 16. st., se objevuje v českém, slovenském, polském a maďarském koledním repertoáru.²

Druhý příklad vychází ze společného koledního motivu oslovení hospodáře. Příbuzný typ koledy³ je doložen u Poláků, Ukrajinců, v polsko-ukrajinském pohraničí, na Slovensku a východní Moravě (Cara-

¹ Srov. hesla *koleda* (Slovník české hudební kultury, Praha 1997: 451–452 /JBb/; Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska, 2, Praha 2007: 380–381 /lt/) a *koljadnyje pesni* (Slavjanskije drevnosti, tom 3, red. N. I. Tolstoj, Moskva 2004: 576–579 /L.N. Vinogradova/).

² Viz Dědictví Brideliových Jesliček v koledách na Moravě a ve Slezsku. In: Omnibus fiebat omnia. Kontexty života a díla F. Bridelia SJ, Antiqua Cuthna 4, 2008: 220–238 (v tisku).

³ *Oj, cy w domu pan gospodarz?* (Bartmiński 2002: 206); *Doma si, doma, náš pane gazda?* (B II: 531/917); *Doma ste, doma, můj pane gazda* (Pajer 1990: 15); *Doma ši doma, můj milý koma* (SISp V/II: 232/978); *Domalis, doma, náš paňi gazda*; *Sedí náš gazdčko na kraj stola* (Krekovičová 1992: 53/18; 55/20); *Doma t'i doma* (Demo s.a.: 68/29) ad.

man 1933: 255; Vetterl 1955: 132–134; Vinogradova 1982: 108, 254; Bartmiński–Lesiów 1989: 237 ad.); o jaké příbuzenství koled se jedná?

Z hlediska textu rozvíjejí polské varianty motiv sklizně úrody na poli, ukrajinské motivy úrody, pečení koláčů a štedrovečerní večere. České a slovenské záznamy je neobsahují, zřejmě jsme na východní Moravě na samém okraji výskytu. Z hlediska formy — tj. celku slova a hudby — se jedná o odlišné útvary. Zatímco české a slovenské písně tvoří čtyřveršové strofy (nebo redukovaný nestrofický celek), v polském a ukrajinském znění sledujeme typickou formu slovanské koledy: dělení textu po jednotlivých řádcích a refrén dotvářející strofu. Tyto útvary hodnotí Z. Horálková jako archaické (1964: 443; 1969: 64–65) a v pramenech české provenience lze tuto kolední písňovou formu nepřímo doložit v pozdním středověku (Frolcová 2004: 108–109).

Velká nad Veličkou 1889 Záblatie 1975 Orzysz 1994

(B II: 531/917) (Krekovičová 1992: 55/20) (Bartmiński 2002: 207)

Doma si, doma, Oj, cy w domu pan gospodarz?

náš pane gazda? Hej, ołym daj

On si sedí kolem stola Oj, cy w domu pan gospodarz?

na něm čopka sobolová

a v téj čopce trista zlatých, Sedí náš gazdíčko na kraj stola, A on siedzi na róg stola

dva červené, dva dukáty. u neho čapica sobolova, hej, ołym daj,

pod čapicu tri dukáty, a on siedzi na róg stola.

dajte nám, gazdíčko, ste bohatý.

Na nim suknia sobolowa

hej, ołym daj,

Na nim suknia sobolowa.

Ze srovnání zatím vyplývá, že shodu slovanských koled s motivem oslovení hospodáře doložíme v zápisech z 19.–20. st. na úrovni textových motivů. Můžeme se domnívat, že se jedná o věc historickou, o různá stadia vývoje příbuzné koledy (srov. Hošovskij 1976: 44), jak o tom svědčí hudební stránka: Etnomuzikologická analýza naznačuje odlišný vývoj polské a moravské koledy. Prozatím mezerovité doklady napovídají, že do života koledy u nás vstoupil barokní strofický nápěv: Na severovýchodní Moravě byly kolem r. 1850 a 1950 zapsány varianty kolední písně *Sedí pantáta na kraj stola* (S III: 2335; A1230/52) na strofický 4 řádkový typ nápěvu, který pochází z barokní koledy *Dejž Pán Bůh večer vždy veselý*, tištěné v katolickém kancionálu r. 1655 v Levoči.⁴ Píseň je v ústní tradici

⁴ Nad osnovou je poznámka: Spýva se pry koledy. Na S S Tri králi (CC 1655: 81–82). Slovenský muzikolog soudí, že se jedná o lidovou koledu (Ruščin 2002: 39). Na Slovensku se ujala varianta v dívčí kolední hře s kolébkou (Kollár 1953/II: 104–105). K

známa dodnes a zřejmě přispěla slovensko-moravsko-slezskému příbuzenství koled; zasáhla i polský terén těšínského Slezska (*Daj Pan Bóg wieczór, dzień wesoly*, Bartmiński 2002: 201; *O stance, stance, nas počuvajce*, A1182/93).⁵

Vztah obou koled (typu *Doma ste, doma* a *Dej Pán Bůh večer*) se ve slezském terénu částečně uchoval i se změnami nápěvu, neboť je spojovala stejná funkce úvodní podokenní koledy (Staňková 1968: 47). Větší životnost vykazuje jiná větev melodií cikánské koledy *Doma ste, doma*. Má centrum na Slovensku a přesahuje na východní Moravu a do Slezska (Elscheková–Elschek 1980: 107; Michalovič 2002: 173–174; Holý 1969: 3).

Vzniká potřeba studovat západoslovanskou koledu jako zpívané slovo.

Od textu ke zpívanému slovu. Tektonická metoda

Vztahy mezi českými, slovenskými a polskými koledami jsou známy především z textových hledisek. V první polovině 19. st. srovnával písně z Moravy s polskými P. František Sušil, který zapisoval i nápěvy. Jeho komparačních odkazů si všimla Helena Windakiewiczowa a r. 1907 publikovala katalog písní polsko-moravských.⁶ Vztahy polské a české koledy z literárně historických a folkloristických hledisek interpretoval Stanisław Dobrzycki (1930). Ve 20. st. se rozvinul slavistický směr bádání v oblasti komparace textů a byl završen syntetickými monografiemi (Caraman 1933; Vinogradova 1982). České bádání přineslo výsledky historického a strukturalistického studia slovanské koledy (Horálková 1964; 1969) a monografii koledního obrádu na Těšínsku (Staňková 1968). Typologické souvislosti slovenských a polských koled rozpracovala Eva Krekovičová (1996, 1998), autorka edice koled (1992). Česko-moravsko-slovenské vztahy studovala Hana Urbancová (2002a), autorka edice mariánských legend (2007). Mezioborovou povahu výzkumu koled v kontextech evropského křesťanského Východu a Západu odráží sborník z krakovské konference (Budrewicz–Koziara–Okon 1996). Velké zastoupení má bádání o koledách v regionech Slezska z české a polské strany (Staňková 1968; Satke 1956; Turek 1997; Jarecki 1977), umožněné bohatými sběry písní. Slavistické inspirace podávají práce Jerzyho Bartmińskiego (1989; 2002). Hudební sla-

výběru textu z originálu přidává blahopřejné sloky, které se později osamostatnily v jiné písně formě: *Na vašim stole červená ruža; Za vašim stolom zelení veňiec* (Demo s.a.: 69/30; 70/31); *Za vašim stolom biju sa s kolom* (Krekovičová 1992: 62/31).

⁵ *SlSp IV/I: 228/322; S III: 2235; Holý 1969: 1; Pajer 1986: 109; A1230/52; A1177/19, 33, 51; Staňková 1968: 44–54; A1202/107; A648/10; A1243/39; A1404/33.*

⁶ Srov. recenzi J. Horáka (Národopisný věstník československý IV, Praha 1909: 129–137).

vistika, rozvinutá zejména ve východní Evropě, reprezentovaná monografií Volodymyra Hošovského (1976), uplatňuje tvarová, strukturální a geografická hlediska.

Ze slavistických komparací koledních textů vzešly dva výklady podobnosti: nezávislé (typologické paralely) a závislé z kulturních kontaktů (Horálek 1973: 951), a potřeba poznávání mezietských kulturních areálů koledních písní (Bartmiński–Łesiów 1989: 239).

Dosavadní poznatky vedou k analytické a komparační metodě, která pojme koledu v podmínkách křesťanského Západu jako celek slova a hudby, a postupuje na úrovni konkrétních písní. Na brněnském akademickém pracovišti byla vypracována a ověřena tektonická metoda, která vychází z metroritmického vzorce zpěvních řádků a zaznamenává formu písně podle zpěvní realizace textu (Vetterl–Hrabalová 2003: 8–9). Podle tohoto kritéria sdružuje varianty. Metodu představím na blahopřejné koledě *Dva kapuni*, která zastupuje nejbližší česko-polské příbuzenství.

Slovo a hudba, případ 1: Shodný/příbuzný text a společná tektonika

Kolem r. 1894 zapsal Leoš Janáček koledu se zvířecími motivy *Dva kaplani* (kapouni). V textu jde o chléb počínaje mlácením zrna po pečení. Jako jediný z našich sběratelů cítil počáteční třídobý taktový impuls a pojal ji ve střídavém taktu:

Hrabová u Ostravy 1894 (A1396/2)

Dva kaplani, a 4 $\frac{3}{4}$
dva kaplani, a 4 $\frac{3}{4}$
dva kaplani v stodole mlatili, b 4+6 C
koleda hej! r 4 $\frac{3}{4}$

V základu kolední písně je jednověšový útvar (4+6: 2+2 4+2) s refrémem, rozvinutý opakováním do čtyřřádkové formy aabr, která je společná pro skupinu variant koledy, pojaté sběrateli převážně v sudém metru. Počáteční trojdobý metrický impuls (3/8–2/4) má ještě polský záznam podle koledníků ze Śliwnice (Bartmiński 2002: 266), sudý takt varianty ze slezského Opolska (Tacina 1925: 33) a z Boguchwałowic (Kolberg 1885: 186). České zápisy koledy jsou soustředěné ve Slezsku a na severní Moravě (S III: 2222; A1230/10, 11, 12; A510/68; Staňková 1968: 128–133; Sulitka 1992: 15); slovenské nejsou známy.

V českém prostředí, kde převládá rýmovaná strofika lidových písní, zastupuje tato kolední píseň zvláštní vrstvu z rodu slovanských koled (Horálková 1964: 442–443). Tektonická analýza českých a polských variant

odkrývá příznačnou nezávislost refrénu (je pohyblivý, objevuje se na konci nebo na začátku písňové formy), stabilitu metroritmického vzorce základního řádku 2+2+4+2 a možnosti rozšíření formy opakováním. Proto má koleda *Dva kapuni* nejméně tři tektonické podoby (ar; rar; aabr) a přitom zastupuje nejbližší příbuzenství (srov. A1230/10–12):

Starý Jičín, Studénka 1860 (S III: 2222) Boguchwałowice 1885

Srov. Opolskie (Bartmiński 2002: 268) (Kolberg 1885: 186)

Dva kapuni, a 3+1 Hej kołęda! r 3+1
dwa kapuni, a 3+1 Dwa kapłoni w stodole mlócili a 2+2+4+2
dva kapuni v stodole mlatěji, b 2+2+4+2 Hej kołęda, r 3+1
koleda, hej! r 3+1 kołędecka. r 3+1

Tato kategorie textové a tektonické příbuznosti vede k domněnce o genetických souvislostech a je prozatím zastoupena vzácně.

Slovo a hudba, případ 2: Shodný/příbuzný text a různá hudba. Stopy tektonické jednoty

Na jihovýchodní Moravě zní dodnes o Vánocích zpěv *Teče vodička říčná* (Frolcová 2010: 389). Patří do početné rodiny českých, slovenských a polských legendických písní o narození Syna Božího, které obsahují společné motivy: pramen vody, koupel Panny Marie a Narození; snídanež Panny Marie (ryba); Syn Boží Stvořitel. Jádrem je zázrak dět'átka Ježíše — obstarání pokrmu pro matku (připomíná apokryf o útěku Svaté rodiny do Egypta). Je vyjádřený formou rozmluvy Marie s novorozeným Synem (Frolcová 2008: 194–195).

Z Polanky vsacké 1860 Od Łaskarzewa 1887

(S III: 75) (Kolberg 1887: 57)

Hulaj, belaj, můj Synu, Lulaj, lulaj, Synu mój,
už bych já snídala ja będę sńiadala

Blízký pozemský svět, v němž se prostřednictvím koledy každoročně odehrává tajemství Božího narození, nabývá přítomného času; pojetí „já“ se na malé ploše písni přenáší. To je společné pro české, slovenské a polské zpracování námětu (srov. Tolstaja 2011: 28).

Studénečka studená
z kamení je rúbená,
na ní sa umývá
Panenka Maria.
Když sa pěkně umyla,
na břížeček stanula,

*na břížček stanula,
Syna porodila.
Hulaj, belaj, Synu můj,
už bych já snídala,
a už bych já snídala
rybičky s jikrama.
Počkaj, Matko, maličko,
až já ryb nalovím,
a až já ryb nalovím,
z ledu oheň složím.*

Atd. (Z Lužné, kolem 1889; A925/9)

Jedná se o soubor různých písní: „Snídaně Panny Marie“ z Moravy a další české koledy (S III: 74–78; E 1937: 44; Hruška 1902: 145), polská „Lipeňka“ (Bartmiński 2002: 98–101), slovenské písně (Urbancová 2007: 39, 195–196; Krupa 1997: 69). Na moravsko-slovenském pomezí je legenda známa i v úloze koledy o Smrtné neděli (Popelka 1995: 362; A1144/2).

Ve srovnání s polskými (Bartmiński 2002: 98) české, slezské a slovenské koledy neznají úvodní motiv lipky (stromu). Nejčtenější skupina začíná obrazem pramenité vody a koupele Panny Marie a akt narození Ježíše vede motiv spočinutí na kameni (břehu). Některé koledy z Moravy obsahují navíc svědectví skrze setkání (S III: 74, 76; Popelka 1995: 361). Na rozdíl od českých a slovenských koled v polském provedení pomáhají s přípravou jídla a stolování andělů. Další zvláštnosti přinášejí kontaminace (*Veselme se veselme v tyto slavné hody*; Satke 1956: 110; Staňková 1968: 66).

Nápadně podobné texty jsou různě hudebně pojaty a potvrzuje se případ volné vazby textu a nápěvu v legendických písních. Srovnávat lze jeden typ moravských a slovenských znění: *V téj rajskej zahrádce* (Popelka 1995: 362); *Už k nám letko idze* (A1144/2); *V tej rajskej záhrade* (Krekovičová 1992: 100/85);⁷ nejstarší krakovský doklad z r. 1840 *W tym rajskim sadeczku* (Konopka 1974: 93) v pozdější notaci (Kolberg 1871: 235) se hudebně liší. Analýzy nicméně ukazují, že v různorodosti těchto koled nalézáme jednotu, resp. stopy jednoty v tektonické stránce: V základu skupiny písní je dvouřádkový, převážně nerýmovaný text v rozsahu 6–8 slabik a čtyřřádková forma, dotvářená v polských koledách refrémem.⁸

Folklorní pojetí námětu evokuje otázky k samostatné studii. Týkají se i dalších společných legend v českých, slovenských a polských ko-

⁷ Srov. *Stoi nam tu lipeczka* (Kolberg 1887: 57); *Stoi tu lipeczka* (Žuraw 1986: 355).

⁸ Uplatnění refrénu rozděluje polské a česko-slovenské zpracování: obsahují ho všechny polské verze písně a jediná z českého Slezska (*A ta Panna Maria Syna porodila*, A567/109).

ledách, z nichž některé přesahují slovanský svět. Ve slezských pramenech je studovala Krystyna Turek (1997), ve slovenském repertoáru na některé upozornila Eva Krekovičová (1996: 408–409), s edicemi a katalogem (Urbancová 2007; Šrámková–Sirovátka 1990) lze postoupit ke komparaci. Je to např. jedno příbuzné moravsko-slovensko-polské zpracování námětu putování Panny Marie, šířeného ovšem poutními tisky (*Panenka Maria/Když Panna Maria po světě chodila; Chodila Mária po širokom svete; Najświętsza Panienska po świecie chodila*).⁹ Hudební znění stejných textů z Čech (E 1937: 412; E/N: 137; Tyllner 1992: 67) k nim nepatří.

Slovo a hudba, případ 3. Kontrafaktura a různé kolední texty

Etnomuzikologické studium odkrývá kategorii česko-slovensko-polského příbuzenství v koledách, založeného na nápěvech, které převážně překračuje slavistický úhel pohledu. Byly uvedeny dvě obecné noty (*Pán Bůh zaplat', pane hospodáři/Ej, Panenka, Krásná Panna; Doma-si, doma/Dej Pán Bůh večer*), dalším předmětem srovnávání mohou být kolední noty typu *Štěstí, zdraví, pokoj svatý* (E 1937: 42; E/N 1861: 313; Sulitka 1992: 64/51; Krekovičová 1992: 148/152; Demo s.a.: 59/20; Roger 1976: č. 427, 431, 433, 435; Wallis 1925: 39/5, 41/9, 42/10, 46/11; Tacina 1963: 23, 25) a repertoár pastýřských her v kontaktoých územích.

Závěrem perspektivy

Slavistické studium koled v česko-slovensko-polském terénu potvrzuje vrstvu repertoáru, kde nalézáme stopy západo-východoslovanského příbuzenství na úrovni textových námětů a motivů (Vinogradova 1982: 254) a vzácně i na úrovni písňové formy a metroritmické struktury. Obojí shody dokládá případová analýza variant kolední písně se zvířecími motivy typu „historie chleba“, zaznamenané v polských, slezských a východomoravských koledách. Současně se v pramenech 19.–20. st. ukazuje poměrně málo shod konkrétních písní: Stejně incipity a textové motivy nemusí znamenat shodu koled; příklady dokládají roli hudby a písňové formy pro rozlišení písní a klasifikaci vztahů v koledách křesťanského Západu. To koresponduje s hypotézou V. Hošovského o slovanské hudbě melodicky rozrůzněné; podle ní nazíráme zápisy lidových písní jako „nejmladší varianty starých a už nedochovaných nápěvů“ (1967: 44). Tektonická metoda jako jedna z možností slavistické komparace přitom odkrývá některé skryté souvislosti koled a koledních melodií nebo jejich stopy, neboť me-

⁹ S III: 66; Popelka 1995: 358–359; Urbancová 2007: 134; Krekovičová 1992: 101/86; 1996, 407; srov. Bartmiński 2002: 92.

trorytmická a tektonická jednota se může realizovat i v melodické různorodosti písní.

Tvarová a funkční kritéria se uplatňují s kulturně-prostorovými hledisky. Dosavadní studie zaznamenaly dva případy mezietských areálů: 1. Kompaktní oblasti výskytu podobností, kde lze předpokládat kulturní kontakty. Jedná se o pastýřské koledy a kolední hry v oblastech moravsko-slovenského pomezí, těšínského Slezska, Oravy a Spiše. 2. Rozptýlený výskyt shod a podobností, kde zůstávají otevřené otázky genetických souvislostí. To je perspektivní téma pro některé blahopřejné koledy a další mariánské koledy s legendickými a apokryfními náměty ve fondu západoslovanských koledních písní. Zdá se, že více odkryje moravsko-polské a moravsko-slovensko-polské vztahy v koledách, neboť české země a Slovensko nejsou kompaktním terénem stejných druhů a znění koled.

Český, slovenský a polský terén je součástí západoslovanské tradice. Slavista Karel Horálek charakterizoval západoslovanský typ lidové poezie jako strofický, rýmovaný a se slabičným veršem (1962: 127). V žánru českých koled převažuje, ale není výlučný: V oblasti jihovýchodní Moravy a Slezska uchovaly koledy i pevné nestrofické útvary a jednověšové s refrémem, které spojují moravské a slezské koledy s polskými, a po formální stránce i s ukrajinskými a jihoslovanskými koledními písněmi. Z české perspektivy není vyloučen pokus o hledání reliktních těchto forem ve svatebních písních a jarních koledách.

Hudba a tektonika jsou také jedny z kritérií vztahů mezi koledami z oblastí křesťanského Západu a Východu, které se liší podmínkami vývoje kolední písně a v reflexi námětu Vtělení, Narození a Zjevení Syna Božího v lidové tradici. V nevelké kategorii společných textů blahopřejných koled sledujeme případ odlišné hudební podoby v národních tradicích: citované koledy se v české a slovenské kulturní oblasti křesťanského Západu rozvinuly prostřednictvím lidové duchovní písně 17. a 18. st. jako strofické bez refrénu. Týká se to tedy nejen koled s betlémskou tematikou, jak se obecně soudí, ale také některých blahopřejných koled, které se ve východním Polsku zpívají jako nestrofické s refrény, zatímco u nás přijaly s barokním nápěvem strofický tvar. S tím koresponduje fakt, že vzácné české doklady nestrofických koled a koledních písní s refrény se dochovaly mimo Vánoce (o Velikonocích, v repertoáru milostných koled). Domněnku je však třeba více podložit. Hranice mezi křesťanským Západem a Východem není — ve světle koledy jako žánru — jednoznačnou hranicí typu západoslovanské lidové poezie. Dokládají to polské koledy z východních regionů a prameny z českého Slezska a východní Moravy, kde se překrývají oba styly. Je otázkou, zda tato charakteristika ještě překračuje hranici západní Moravy.

PRAMENY

R u k o p i s n é

A — Rukopisné sbírky Etnologického ústavu Akademie věd České republiky, pracoviště Brno, sign. a číslo písně.

Staňková 1968 — J. Staňková, Vánoční kolední obřad a koledy na Těšínsku, rkp diplomové práce, vedoucí O. Sirovátka, Univerzita J. E. Purkyně Brno–Ostrava.

T i š t ě n é

Bartmiński 2002 — J. Bartmiński, Polskie koledy ludowe, Kraków 2002.

B II — F. Bartoš, Národní písně moravské v nově nasbírané, V Brně 1889.

CC — B. Szöllösy, Cantus catholici, Levoča 1655.

Demo s.a. — O. Demo, Vianočné ľudové koledy, vinše a hry, Martin — Bratislava s.a.

Elscheková–Elschek 1980 — A. Elscheková–O. Elschek, Slovenské ľudové piesne a nástrojová hudba, Bratislava 1980.

E 1937 — K. J. Erben, Prostonárodní české písně a říkadla, vydání J. Horáka, Praha 1937.

E/N 1861 — K. J. Erben, Nápěvy prostonárodních písní českých, Praha 1861.

Holý 1969 — D. Holý, Koledy z Hornácka, Uherské Hradiště 1969.

Hruška 1902 — J. F. Hruška, Patero koled, Český lid XI, Praha 1902: 145.

Kolberg 1871 — O. Kolberg, Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Krakowskie, I, Kraków 1871, Dzieła wszystkie, tom 5, Wrocław — Poznań.

Kolberg 1885 — O. Kolberg, Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Kieleckie, I, Kraków 1885, Dzieła wszystkie, tom 18, Wrocław — Poznań.

Kolberg 1887 — O. Kolberg, Mazowsze, Obraz etnograficzny III, Kraków 1887, Dzieła wszystkie, tom 26, Wrocław — Poznań.

Kollár 1953 — J. Kollár, Národné spievanky, I, II. 2. vydanie, Bratislava 1953.

Konopka 1974 — J. Konopka, Pieśni ludu krakowskiego. Wydanie fototypiczne pierwodruku z 1840 r., Wrocław 1974.

Krekovičová 1992 — E. Krekovičová, Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch kráľov, Bratislava 1992.

Pajer 1986 — J. Pajer, Marie Procházková (1886–1986), zpěvačka ze Strážnice, Hodonín 1986.

Pajer 1990 — J. Pajer, Záleský zpěvník. Z repertoáru A. Kubíčka z Kelník, Březůvky 1990.

Popelka 1995 — P. Popelka, Příběhy v písních vyzpívané, Uherský Brod 1995.

Roger 1976 — J. Roger, Pieśni Ludu Polskiego w Górnym Szląsku. Wydanie fototypiczne, wstępem poprzedził P. Świerc, Opole 1976.

Satke 1956 — A. Satke, Koledování na Jablunkovsku, Radošná země 6, Opava 1956: 108–115.

- SlSp IV/I — Slovenské spevy, IV. diel, dodatky I., ed. L. Galko, Bratislava 1978.
SlSp V/II — Slovenské spevy, V. diel, dodatky II., ed. L. Galko, Bratislava 1981.
S III — F. Sušil, Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými, 4. vydání, Praha 1951.
Sulitka 1992 — A. Sulitka, Hola, pastuškové. Koledy ze Slezska, Ostrava 1992.
Tacina 1963 — J. Tacina, Pieśni ludowe Śląska Opolskiego, Katowice 1963.
Tyllner 1992 — L. Tyllner, Jihočeské Vánoce, České Budějovice 1992.
Urbancová 2007 — H. Urbancová, Mariánské legendy v ľudovom speve. Príspevok k typológii variačného procesu, Bratislava 2007.
Vetterl 1955 — K. Vetterl (ed.), Lidové písně a tance z Valašskokloboucka, 1, Praha 1995.
Wallis 1925 — Koledy górnośląskie czyli opis zwyczajów ludowych w czasie Bożego Narodzenia oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodjami zebrane z ust ludu przez Hermanna Dónaja, Bytom 1925.
Žuraw 1986 — G. Žuraw, Tzw. Adoracja Bożego Dzieciątka w parafii Krasnobród. In: Kolędowanie na Lubelszczyźnie, red. A. i M. B. Kuczyńscy, Wrocław 1986: 337–359.

LITERATURA

- Bartmiński 2002 — J. Bartmiński, Polskie kolędy ludowe, Kraków 2002.
Bartmiński–Łeśiów 1989 — J. Bartmiński–M. Łeśiów, Kolędy na pograniczu polsko-ukraińskim. In: Chrześcijański Wschód a kultura Polska, red. R. Łużny, Lublin 1989: 229–251.
Budrewicz–Koziaara–Okon (red.) 1996 — Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich, Tarnów 1996.
Caraman 1933 — P. Caraman, Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. W Krakowie 1933.
Dobrzycki 1930 — S. Dobrzycki, Kolędy polskie a czeskie, ich wzajemny stosunek, Poznań 1930.
Frolcová 2004 — V. Frolcová, Stojí tyčka prostřed v dvoře. K Sušilovu objevu milostných koled. In: František Sušil (1804–1868). Odkaz a inspirace, Rousínov 2004: 101–122.
Frolcová 2008 — V. Frolcová, Rozmluvy Panny Marie v českých legendických písních. In: M. Holubová a kolektiv, Obrazy ženy v kramářské produkci, Praha 2008: 189–203.
Frolcová 2010 — V. Frolcová, Koledy a písně vánočního cyklu. In: E. Večerková — V. Frolcová, Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury, Praha 2010: 374–436.
Horálek 1973 — K. Horálek, Kriteria genetických souvislostí. In: VII międzynarodowy kongres slawistów Warszawa, 21–27 VIII 1973, Warszawa 1973: 951–952.
Horálek 1962 — K. Horálek, Verš a strofika v slovanské lidové poezii. In: Studie o slovanské lidové poezii, Praha 1962: 126–127.
Horálková 1964 — Z. Horálková, Dramatické prvky v koledách a písních jim podobných. In: Rad X-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije, Cetinje 1964: 441–453.
Horálková 1969 — Z. Horálková, České příspěvky k poznání slovanských koled, Český lid LVI, Praha 1969: 64–77.

- Hošovskij 1976 — V. Hošovskij, U pramenů lidové hudby Slovanů, překlad a studie O. a F. Hrabalovi, Praha 1976.
- Jarecki 1977 — S. Jarecki, Tradycja kolędowa i pastorałkowa na Zaolziu. In: Z zagadnień folkloru muzycznego na Śląsku cieszyńskim, Katowice 1977: 173–182.
- Krekovičová 1996 — E. Krekovičová, Rozwój i typologizacja kolęd słowackich w kontekście paraleli polsko-słowiańskich. In: Z kolędą przez wieki, Tarnów 1996: 401–411.
- Krekovičová 1998 — E. Krekovičová, Typológia slovenských kolied a ich moravsko-česko-poľské paralely. In: XII. Medzinárodný zjazd slavistov v Krakove, Príspevky slovenských slavistov, Bratislava 1998: 303–313.
- Michalovič 2002 — P. Michalovič, Regionálne znaky vianočných piesní na Záhorí. In: Vianoce a hudba, ed. H. Urbancová, Bratislava 2002: 171–179.
- Ruščin 2002 — P. Ruščin, Piesne vianočného obdobia v slovenských notovaných tlačených kancionáloch 17. storočia. In: Vianoce a hudba, Bratislava 2002: 37–53.
- Šrámková–Sirovátka 1990 — M. Šrámková — O. Sirovátka, Katalog českých lidových balad, Brno 1990.
- Tolstaja 2011 — S. M. Tolstaja, Tri mira polskich koljadok. In: Tekst slavjanskoj kultury. K jubileju L. A. Sofronovoj, Moskva 2011: 24–34.
- Turek 1997 — K. Turek, Kolędy apokryficzne w śląskich źródłach folklorystycznych, Literatura Ludowa, Nr 1 (L), Wrocław 1997: 15–27.
- Urbancová 2002a — H. Urbancová, K stredoeurópskym súvislostiam vianočných piesní. In: Stredoeurópske štýly tradičnej hudby a tanca, ed. O. Elschek, Bratislava 2002: 19–39.
- Urbancová 2002b — H. Urbancová, Vianočné piesne medzi písomnou a ústnou tradíciou. Vzt'ah folklórneho repertoáru k historickým prameňom 17.–19. storočia. In: Vianoce a hudba, Bratislava 2002: 120–156.
- Vetterl–Hrabalová 2003 — K. Vetterl — O. Hrabalová, Nápěvy lidových písní z Moravy a Slezska a jejich základní melodické typy, Brno 2003.
- Vinogradova 1982 — L. N. Vinogradova, Zimnjaja kalendarnaja poezija zapadnych i vostočnych slavjan, Moskva 1982.
- Windakiewiczowa 1907 — H. Windakiewiczowa, Katalog pieśni polsko-morawskich, W Krakowie 1907.

PŘÍLOHA: Incipitový soupis citovaných písní

A ta Panna Maria Syna porodila
 Daj Pan Bóg wieczór, dzień wesoły
 Dejž Pán Bůh večer vždy veselý
 Doma si, doma, náš pane gazda?
 Doma ste, doma, můj pane gazda?
 Doma ši, doma, môj milý koma?
 Dva kapuni, dva kapuni, dva kapuni v stodole mlatěji
 Dva kaplani, dva kaplani, dva kaplani v stodole mlatili
 Dwa kapłoni v stodole mlócili
 Ej, Panenka zmileného Synka nám porodila
 Hej, kolęda! Dwa kapłoni

Chodila Maria po širokom svete
Když Panna Maria po světě chodila
Krásná Panna překrásného Syna nám porodila
Najświetsza Panienska po świcie chodziła
Na vašim stole červená ruža
O, stance, stance, nas počuvajce
Oj, cy w domu pan gospodarz?
Pán Bůh zaplat', pane hospodáři, za tu koledu
Sedí náš gazdíčko na kraj stola
Sedí pantáta na kraj stola
Stoi nam tu lipeczka, lipeczka zielona
Stoi tu lipeczka, lipeczka zielona
Studénečka studená z kamení je rúbená
Štěstí, zdraví, pokoj svatý vinšujeme vám
Teče vodička ríčná, vodička studená
Už k nám letko idze, velkú radost nese
Veselme se veselme v tyto slavne hody
V tej rajskej zahrádce voděnka studená
V tej rajskej záhrade vodička vyvírá
W tym rajskim sadeczku lipka zielona
Za vašim stolom biju sa s kolom
Za vašim stolom zelení veňiec.

Věra Frolcová (Brno)

**Contributions to the Study of Czech-Slovak-Polish Relations
in Carols and the Possibilities of Tectonic Comparative Method**

Summary

The author defines a carol in the environment of the Christian West, proceeding from the interpretation of a carol as a unit of words and melody. She documents the Czech-Slovak-Polish relationship in carols on the level of texts, music form, and metro-rhythmical structure of songs. In the field of Western-Slavonic folklore, there have survived unstrophic carols with refrain, which bear some common attributes of Slavonic carols. They occur especially in Eastern Poland, Silesia, and Eastern Moravia.

Оксана Микитенко (Київ)

ДО ПРОБЛЕМИ ГЕНЕТИЧНИХ ЗБИГІВ ТА ЗАПОЗИЧЕНЬ У СЛОВ'ЯНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ: БАЛАДНИЙ СЮЖЕТ ПРО „СЕСТРУ–ОТРУЙНИЦЮ“

Порівняльний аналіз слов'янських текстів балади із сюжетом «сестра отруїла брата за намовою спокусника», відомий фольклорній традиції багатьох європейських народів як балада про «сестру-отруйницю», переконливо свідчить про тематичну та сюжетну близькість, нерідко текстові збіги варіантів, що обумовлено генетичними та історико-типологічними зв'язками або контактними сходженнями у фольклорі слов'янських народів, зокрема у Карпатському регіоні. Розгляд балади у фольклорній традиції східних, південних і західних слов'ян, а саме українського, сербського та польського варіантів тексту, дає підстави говорити про різнонаціональні редакції одного сюжету, які засвідчують ентитет окремої фольклорної традиції.

Ключові слова: слов'янська балада, сюжет, традиція, ентитет.

1. Сучасна традиція побутування

У жанровому багатоманітті традиційної народно-пісенної культури України помітне місце посідає епічна пісня у таких її різновидах, як балада, романс, історична та побутова пісня тощо, які широко побутують на усій етнічній території України. Спостереження над сучасним життям різних жанрів епічних пісень має виключний інтерес для дослідників фольклорного процесу, оскільки відомо, що усна епічна творчість у західноєвропейських країнах вже давно згасла, а з другої половини ХХ ст. усі ознаки поступової втрати традиції спостерігаються і в країнах центральної та південно-східної Європи.

Програма фольклорних експедицій Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України враховує актуальні питання вивчення сучасного побутування традиційного фольклору, зокрема ліро-епічної поезії. Результатом послідовного обстеження різних регіонів України, наслідком нагромадження значного корпусу текстів у свій час стала публікація двох, присвячених жанру балад, томів академічної багатотомної серії «Українська народна твор-

чість”, а саме: “Балади. Кохання та дошлюбні взаємини” (Київ, 1987) та “Балади. Родинно-побутові стосунки” (Київ, 1988). З великого нагромадженого матеріалу до видання увійшли найдосконаліші варіанти, при чому увага надавалася записам, у яких наявні два компоненти (текст і мелодія). До томів упорядниками було внесено чимало попередніх різночасових фіксацій, а також багато нових записів, що стало свідченням життєвості народно-баладної традиції і розкрило одну із яскравих сторінок сучасного живого фольклорного процесу.

Серед сюжетного багатоманіття української балади яскраво вирізняються тексти з мотивом “*сестра отруїла брата за намовою спокусника*”, відомі усній народній творчості багатьох європейських народів, у тому числі західним та південним слов’янам.

Українська балада про “сестру-отруйницю” привертала увагу багатьох вітчизняних дослідників, починаючи з XIX ст. Найдавніший запис (два варіанти) відноситься до 1810-х років і належить З. Долензі-Ходаковському. Впродовж XIX–XX ст. було опубліковано понад 200 варіантів балади, водночас більша частина фіксацій з різних регіонів України перебувала в архівах. Записи варіантів подавали збірники: П. Чубинського,¹ Я. Головацького,² О. Кольберга,³ Ф. Колесси,⁴ Д. Задора та П. Милославського,⁵ Ю. Цимбори,⁶ П. Лінтура⁷ та ін. Як зазначає П. Лінтур, балада є однією з найпопулярніших фольклорних творів у Закарпатті, де лише ним було записано півсотні варіантів від виконавців різного віку,⁸ що надало можливість простежити побутування ліро-епічної пісенності у виконанні трьох поколінь

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край..., собранные П. П. Чубинским, Спб. 1874, т.V, С.432–434, №№ 822 а, б, в; С. 915, № 481.

² Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Головацким, М., 1878, ч.I, С. 206–207, №32, С. 209–210, №35, С.208–209, № 34, С.207–208, №33, II, С. 582–583, №14.

³ Pokucie, obraz etnograficzny, skreslil Oskar Kolberg, t.II, Kraków, 1889. — S. 44–46, №№ 52–53.

⁴ Народні пісні Галицької Лемківщини, тексти і мелодії зібрав, упорядкував і пояснив д-р Филарет Колесса, Львів, 1929, № 559.

⁵ Народні пісні подкарпатських русинів, ч.I, зобрали Д. Задор, Ю. Костьо, П. Милославский, Унгвар 1944, С.22.

⁶ Українські народні пісні Пряшівського краю, кн. II, упорядкував Ю. Цимбора, Прешов 1963, С.408–409, № 466.

⁷ Народні балади Закарпаття, запис та впорядкування текстів, вступна стаття П.Лінтура, Ужгород, 1959, С.22–25.

⁸ Линтур П. Новые записи балладной песни о «сестре-отравительнице». Проблема происхождения балладной песни // Slavia, T.XXXVII. N1. — Praha, 1968. — С.61.

народних співців — старшого (понад 60 років), середнього (до 50 років) та молодшого (до 30 років), — як жінок, так і чоловіків. Водночас, зазначає дослідник, загальна кількість записів може бути значно більшою, оскільки пісню знають та співають у кожному селі, що переконливо свідчить про збереження пісенної фольклорної традиції.⁹ Цікаво зазначити, що серед виконавців балади цього сюжету у Східній Словаччині на Пряшівщині, де у свій час письменник Михайло Шмайда записав сім варіантів тексту, були лише люди старшого віку.

Стабільність локальної епічної традиції Карпатського регіону не суперечить єдності загальноукраїнської традиції та певним текстовим відмінностям, що з'являються у записах, зроблених на Київщині, Черкащині, Полтавщині, Поділлі, Чернігівщині, Харківщині, Сумщині тощо, у тому числі й у сучасних фіксаціях фольклорними експедиціями ІМФЕ, представлених в архівних фондах Інституту.

Усі тексти баладного сюжету «сестра-отруйниця», які умовно, на думку П. Лінтура, можна підрозділити на наддніпрянський, галицький, закарпатський та пряшівський тип, складають водночас одне генетичне та органічне ціле.¹⁰ Дослідники фольклору і сьогодні спостерігають варіанти балади серед фольклорних творів, що продовжують своє активне побутування у сучасній фольклорній традиції, а також у народній самодіяльній творчості.

2. Особливості варіантів українського тексту

Сюжетна канва основного варіанту українського тексту подає ряд яскравих епізодів, при чому текст будується переважно у формі діалога дівчини і милого, дівчини і брата. Починається балада звертанням дівчини до милого, яка пропонує посватати її; він намовляє її спочатку отруїти брата; дівчина відмовляється, кажучи, що не вмє «чарувати»; милий радить їй піти у ліс, де вона знайде змію (двох чи трьох змій), що висить на дереві; сонце пригріває на змію, і з неї тече отрута; дівчина має набрати тієї отрути та приготувати братові смертоносне зілля; брат повертається з дороги, і сестра підносить йому отруту; брат хилиться/падає з коня, благаючи врятувати його, але дівчина неблаганна; отруївши брата, вона знову просить милого сватати її, але той відмовляється, мотивуючи відмову тим, що, якщо отруїла брата, то «зчарує» і його. У заключних рядках йдеться про те,

⁹ Маємо можливість висловити подяку І.Коваль-Фучило, яка надіслала нам досить повний варіант тексту, який було записано порівняно недавно — у липні 2008 р. у с. Жукоти Турківського р-ну Львів. обл.

¹⁰ Лінтур П. Новые записи... — С.64.

що брата поховано, а дівчину покарано; або ж вона виходить заміж за жебрака тощо, напр.:

Та й ні брата, ні вермана,
 Пішла дівка за жебрана.
 Жебран ходить хліба просить,
 А дівчина торби носить;
 Жебран хліба що випросить,
 То все в торбу,
 А дівчину та все в морду.¹¹

Внаслідок введення до основної оповідної канви того чи іншого додаткового мотиву, виникають чисельні варіанти даного сюжету.

Наведену кінцівку балади зустрічаємо у О. Кольберга (вар.: *Ni Syrbyna ani brata*),¹² а також у V-му томі “Трудов...” П. П. Чубинського, що має назву “Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные», і у якому під № 822 подано три варіанти балади. Якщо два з них (А, В), з Литинського повіту, майже тотожні, то варіант Б (запис зроблено у Переймі Балтського повіту) подає набагато оригінальніший текст, що характеризується, перш за все, контамінацією двох сюжетних типів — «сестра отруїла брата за намовою спокусника» та «сестра помандрувала із спокусником». Образ спокусника, яким виступає етнічний чужинець, подано у граматичній формі множини (*вармяне*). Немає звичайного звертання дівчини до милого із словами посватати її, а образ двох тополь на початку тексту (А у полі дві тополі/ Там вармяне пасли коні) дещо нагадує *дві гори* експозиції сербського тексту.

Мета нашого дослідження необхідно звужує корпус українських записів, обмежуючи його варіантами, у яких на позначення спокусника наводиться етнонім «сербин», враховуючи також і позиційно варіювання етноніму у тексті. Найчастіше етнонім «сербин» (також і у фонетичному варіанті «Сербан»)¹³ з’являється вже на самому початку балади у безпосередньому звертанні дівчини:

— Ой *сербине, сербиночку*,
 Сватай мене, дівчиночку.¹⁴

¹¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край..., собранные П. П. Чубинским. Т. У. Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные. — С.-Пб., 1874. — № 822, б, С.433.

¹² Oskar Kolberg. Pokucie. Część II. — Dzieła Wszystkie. Tom 30. — № 52, S. 45.

¹³ Народні балади Закарпаття. — С.24.

¹⁴ Балади. Коханя та дошлюбні взаємини. — Київ, 1987. — С.78–82 (вар.: А, Б, В, Г, Е, З, И).

Певним варіюванням, пов'язаним із фонетичним збігом із дієсловом *свербіти*, виступає етнонім у О. Кольберга:

— Hoj *Swerbyne, Swerbynoczku,*
j-ozmy ż mene giwczynoczku!¹⁵

М. Сумцов наводить варіант: Ой *Сердене, Серденочку,*/ Сватай мене дівчиночку, — вважаючи “Сердене” народно-етимологічним трактуванням етноніму,¹⁶ хоча мова скоріш може йти про заміну етноніму демінутивною формою лексеми “серце”, що цілком виправдано у народній ліриці.

Крім того, етнонім “сербин” інколи з'являється лише у вступних рядках балади із наступною заміною етнічно незначеною лексемою, що може свідчити про пізнішу контамінацію частин тексту, напр.:

Ходить *сербин* по зарінку,
За ним, за ним дівча в вінку.
.....
Прийшов ід ній вден *легінець*:
— Даруй, дівко, один вінець.¹⁷

Звичайно ж у початковій формулі звернення зустрічається лексема *козак*, часто у поєднанні із власним ім'ям, напр.:

— Ой, *козаче, козаченьку,*
Сватай мене молоденьку;
— Ой ти *Йвьяня-козаченьку,*
Бери мене, дівчиночку;
— Ти *козаче-барвіночку,*
Сватай мене дівчиночку;
— *Юрме, Юрме, Юрманочку,*
Сватай мене, дівчиночку;
— Ой ти *верми-верминятко,*
Сватай мене, сизенятко!¹⁸

Етнонім, таким чином, зустрічається у двох випадках, позначаючи етнічного чужинця. Це є цілком виправданий прийом у народній баладі, яка є генетично споріднена з обрядовою весільною поезією, виявляючи синкретизм традиційних фольклорних жанрів. Як відомо,

¹⁵ Oskar Kolberg. Pokucie. — № 54, S.45–46.

¹⁶ Сумцов Н.Ф. Народные песни об отравлении змеиным ядом // Киевская старина. — Т. XLIII- № 10–12. — К., 1893. — С. 260.

¹⁷ Балади. — С. 87.

¹⁸ Балади. — С. 80, 83, 88, 89.

само у традиційному весільному обряді наголошується семантика “чужинця”, зокрема етнічного (пор. назву *німець* на позначення великої солом’яної ляльки із тенденцією підкреслено еротичного декору, яка мала забезпечити народження хлопчиків, у весільній традиції с. Лолин Стрийського повіту (1886 р.),¹⁹ а що, у свою чергу, конотативно пов’язується із семантикою обрядового мовчання).

Варто зауважити, що і в інших сюжетних типах української балади спокусником є чужинець. Зазвичай це козак, або просто “чужоземець”, а також: “жовніри”, “чорноморці”, “три волошина”, турок, поляк, три молодці, солдати, бурлаки, ляшки тощо; якщо це свій, то балада називає його по імені — Василечко, Ясь, Марко, Янічок і т.ін. Переважно — це парубки палкої вдачі, веселі й жартівливі, вони приходять здалека: “з України, із Запоріжжя”.²⁰

Водночас регіональна українська етнічна приналежність також може наголошуватися у тексті. Зокрема, у записи із Поділля обидва — і хлопець, і дівчина, як правило, характеризуються як *подолянці*. Водночас, з огляду на те, що польський текст майже послідовно подає такий самий початок, у якому з’являється мотив вінкоплетіння, цю рису можна вважати художньо-поетичною константою української та польської балади:

На Подолу білий камінь,
Подолянка сидить на нім,
 Сидить, сидить, вінці віє
 З дрібною ружі-розмарії.
 Прийшов до неї *подолянець*
 — *Подолянку*, дай мі вінець!²¹
 Пор. у польському тексті:
 Na podolu biały (вар.: modry) kamień
 Podolanka siedzi na nim.
 Przyszedł do niej podoleniec:
 “podolanko daj mi wieniec”.²²

Крім того, у західноукраїнських варіантах частіше підкреслюється соціальна та майнова приналежність спокусника (*пшаний дво-*

¹⁹ Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолин Стрийського повіту. Зібрала О.Рошкевич. Опрацював І. Франко. 1866 // Весілля. Кн. 2. — Київ, 1970. — С.113.

²⁰ Пастушенко Н. Етнічні вартості традиційного українця в баладах про дівчину, що помандрувала зі спокусником // Народознавчі зошити. — 3’ 96. — С.175.

²¹ Балади. — С.90.

²² Oskar Kolberg. Pieśni ludu polskiego. — 8.d., S. 118.

рак, дворянинець), що є можливим впливом польської традиції, або ж зазначено лише його вікові ознаки (*хлопець, легінь*).

На прикладі сучасних записів українського тексту можемо простежити й певні закономірності формування жанру балади. Безпосередньо пов'язана із обрядовою весільною поезією, балада у пізніших її фіксаціях набуває характерних блоків, які свідчать про певні міжжанрові контамінації. Так, у ряді варіантів основному тексту передую характерна для народної любовної лірики експозиція, у якій передчувається любовна колізія. Як правило, український текст використовує у цьому випадку пейзажну просторову метафору, звужуючи її до символу криниці, з якої дівчина бере холодну воду і біля якої зустрічає милого:

Ой у полі *криниченька* (вар.: *кирниченька*),
Холодна водиченька (вар.: *кругом неї травиченька*),
 Там дівчина воду брала,
 З *сербиною* (вар.: *Із козаком*) *розмовляла* (вар.: *На сербину погукала*).

Свідченням характерного розвитку любовної лірики у напрямку драматизації баладного сюжету може бути варіант (запис зроблено у Сумській області у 1954 р.), де всупереч дівочому простору — широкому полю, де дівчина пасе воли й коні, наводиться символ чужого простору — корчми, у якій сербин п'є горілку. Протиставлення двох топосів стає основою подальшого драматичного розвитку відомого сюжету:

Ой у полі на роздолі
 Пасла дівка воли й коні.
 Що пасучи погубила,
 Шукаючи заблудила.
 Приблудилась до шиночку,
 Де п'є сербин горілочку.²³

Нарешті, прикладом пізнішого тексту, що складається з вочевидь діяхронічно різних експозиції та основної частини, може бути варіант із критичною спрямованістю, висловленою на початку твору, у якому іронічно наголошується на незнанні сербином, який “сокирою ячмінь косить”, основних селянських робіт, і що тематично сягає жартівливих пісень про сербів-переселенців в Україну:²⁴

²³ Балади. — С.85.

²⁴ Микитенко О. Две українське усмене песме о Србину // Научни састанак слависта у Вукове дане. 31//. — Београд, 2003.

Ой по горі сербин ходит,
Сокирою ячмінь косит.
Сокирою ячмінь косит,
За нім дівча їсти носит.²⁵

Саме органічне вплетення етноніму “сербин” у текст різнотериторіальних фіксацій балади наштовхнуло у свій час Я. П. Новицького на думку, що баладу було занесено в Україну у XVIII ст. сербами.²⁶

Як бачимо, балада, що є широковідомою в усіх народів Європи, в українській фольклорній традиції належить до кола найвідоміших сюжетів. Баладу, за свідченням О. Кольберга, співали дівчата на вечорницях А. Шевченківський “Перебендя” згадує баладу серед пісень кобзарського репертуару, саме тих, які співалися у корчмі у парубочому колі. Вже на той час етнонім “сербин” є характерною ознакою тексту:

Отакий-то Перебендя,
Старий та химерний:
Заспіває про Чалого,
На Горлицю зверне;
З дівчатами на вигоні —
Гриця та веснянку,
А у шинку з парубками —
Сербина, Шинкарку...

3. Сербський і польський тексти у міжнародній парадигмі балади

Порівняльний аналіз слов’янських текстів балади про “сестру-отруйницю” переконливо свідчить про тематичну й сюжетну близькість, нерідко текстове співпадіння варіантів, обумовлене історико-типологічними та генетичними зв’язками фольклору слов’янських народів, і перш за все фольклору Карпатського регіону. Розгляд балади у фольклорній традиції східних, південних і західних слов’ян дає підстави говорити “про різнонаціональні редакції єдиного сюжету”²⁷ як чинник ентитету фольклорної традиції.

У різні часи балада була предметом уваги фольклористів різних слов’янських країн. Відомий чеський фольклорист Іржи Горак писав про неї у вступній статті до збірника “Словацькі народні балади”,²⁸

²⁵ Українські балади. Упоряд. М. К. Дмитренко. — Київ, 1993. — С.12.

²⁶ Киевские губ. ведомости. — 1871. — № 106.

²⁷ Балади. — С.433.

²⁸ Slovenské ľudové balady. Zozbieral a štúdiu napísal Jiří Horák, Bratislava, 1956.

підкреслюючи її органічний зв'язок з обрядовою поезією, про що свідчить, зокрема, рефрен як риса хорового виконавства.

Чеські тексти балади були відомі у записах К. Ербена.²⁹ У Моравії варіанти цього сюжету записав Фр. Сушил, який називає баладу серед найвідоміших та найдавніших фольклорних творів, відомих усім слов'янам.³⁰

Серед найперших записів балади — сербський текст у запису Вука Караджича, поданий у Першому томі його “Сербських народних пісень”.³¹ Цей варіант наводить і упорядник сучасної “Антології народних балад” Хатиджа Крневич.³² Натомість у найновіший збірник сербської народної ліро-епічної поезії³³ упорядник Зоя Каранович цю баладу не включає, хоча сама дослідниця вважає баладу дуже популярною на усьому сербо-хорватському лінгво-територіальному терені. Крім того, сучасні записи свідчать, що балада, варіант якої у свій час Вук Караджич слухав у Герцеговині від своєї матері, і сьогодні побутує у Сербії.

Порівнюючи український та сербський тексти балади про “сестру-отруйницю”, бачимо, що у межах спільних генетичних його витоків народна свідомість акцентувала різні моменти, наголошуючи характерні риси традиційної ментальності. Український текст досить детально описує послідовність дій “чарування”, а водночас робить акцент на моральному висновку, засуджуючи зраду та підступність, натомість сербський лаконічно вводить характерний мотив *zlaћenoг прстена* як засобу отруєння і як передчуття невідворотності долі. Можна стверджувати, що мотив магічного приготування зміїної отрути, проколовши її золотим перснем (із семантичним навантаженням як на предмет, так і на характер дії), є характерною рисою сербського тексту, що має ширші відповідності в епічній балкано-слов'янській традиції. Так, у фінальних рядках відомої болгарської епічної пісні “Місяцю

²⁹ Prostonárodní české písně a říkadla, sebral a vydal K. J. Erben, Praha, 1937, 391–392.

³⁰ Moravské národní písně do textu vřaděnými, sebral a vydal Frant. Sušil, 3. vyd., Praha, 1941, 156–158, №№ 354, 355.

³¹ Вук Стеф. Караџић. Српске народне пјесме. I. — Сабрана дела Вука Караџића. IV. — Просвета, Београд. — С.222–223.

³² Хатица Крњевић. Антологија народних балада. — Београд, 1978. — С.86.

³³ Антологија српске лирско-епске усмене поезије. Приредила Зоја Карановић. — Нови Сад, 1998.

³⁴ Българско народно творчество. Т.4. Митически песни. — София, 1964. — С.620.

сподобалась дівчина” (тирновський варіант у запису Петко Р. Славейкова) йдеться про те, як мати-чаклунка готує зміїну отруту, проколовши її “*със бял бодил*” (білим шипом), промовляючи:

Како аз бода тез зъмье,
Той до се бодат ергени
За Радка, мома хубава!³⁴

Сповнена гарячої пристрасті та балканської чуттєвості сербська балада про “сестру-отруйницю” вже на самому початку тексту поетичною формулою паралелізму фольклорно-міфологічної константи, яку за О. М. Веселовським можна визначити як “психологічний паралелізм”, та баладної експозиції наголошує неможливість любовного вибору, тим самим вводить драматичний сюжет і ніби передчуває трагічну розв’язку:

Сунце зађе међу две планине,
Момак леже међу две девојке;
Једну љуби, а другу не љуби.³⁵

Цілісність художньо-поетичного символу першого рядка, що будується як завдяки семантичній, так і формально-граматичній відповідності числа і роду, водночас має й глибокий міфологічний зміст і може нагадати зачин широко відомої сербської балади “Бог ником дужан не остаје” (у пушкінському циклі “Пісні західних слов’ян” балада має назву “Сестра і брати”), де “образ двох хвойних дерев і зайнятого між ними проміжку простору (деревом, криницею, могилою) є не лише першим компонентом психологічного паралелізму, але й символом, що позначає і вказує на трагічну смерть”:³⁶

Два су бора напоредо расла,
међу њима танковрха јела;
то не била два бора зелена,
ни међ њима танковрха јела,
већ то била два брата рођена:
једно Павле, а друго Радуле,
међу њима сестрица Јелица.³⁷

Спільною рисою сербської баладної традиції виступає і семантика подвоєння субекту, яка, як відомо, “підвищує силу магичної дії на обект”,³⁸ і яка в українському тексті про “сестру-отруйницю” (пор.

³⁵ Вук Стеф.Караџић. Српске народне пјесме. I. — С.222.

³⁶ Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. — Москва, 2003. — С.448.

³⁷ Хатица Крневић. Антологија народних балада. — 25., С.115.

³⁸ Толстой Н. И. Очерки... — С.462.

вар.: А у полі *дві тополи*,/ Там вармяне пасли коні) є зовсім інди-ферентною щодо міфологічного звучання символу.

У короткому сербському тексті (26 рядків традиційного десе-терця) народний співець подав класичний зразок народної балади — лаконічного стилю та напруженого, драматичного сюжету, із харак-терними короткими діалогами та трагічним фіналом, який, як ми ба-чили, проглядає вже на початку балади. На відміну від українського тексту, сербський подає негативну оцінку брата дівчини, називаючи його шибеником, “кавгација”, — *кудгод иде, он замеће кавгу*, — тим самим мотивуючи його отруєння, але водночас нагадує мотив страху Іво Черноєвича від чварів між сватами у відомій епічній поемі “Же-нидба Максима Црноєвића”, тим самим вводячи короткий баладний текст до загальної сербської епічної традиції.

Адричевий запис балади про “сестру-отруйницю” у Кралеву Ве-ликом поблизу Пожеги відрізняється від Вукового тим, що хлопця звать Іво, а дівчат названо *влаише*. Магічний спосіб заколювання змії золотим перснем тут відсутній.

У збірнику І. Мажуранича “Hrvatske narodne pjesme” (I, str.152), наведено схожий до сербського варіант, де хлопець має ім’я Юро; дівчина отрує брата, який, подібно до українського чи польського тексту, вертається з полювання — “junak rije na zemlju se sruši”, а Юро відмовляє дівчині, кажучи:

Odi z Bogom mlajahna divojko,
Kad si svoga brata otrovala,
Kormo l’nebiš tudjega junaka.

У збірнику сербських народних пісень Дж. Райковича наводиться короткий варіант під назвою “Шокица” (№ 251).³⁹ Особливістю загальної сюжетної канви, де спокусник, якого тут звать Йово, під-мовляє дівчину отруїти брата, є відповідь дівчини, що вона попросить вілу набрати отруйного зілля:

Ja ћу рећи погоркињи вили
Да сабере од отрова биља,
Па ћу свога брата отровати. —
— Курво, кучко, бијела Шокице...
Кад би свога брата отровала
И мене би млађака јунака.

³⁹ Српске народне песме (женске), већином их у Славонији скупио Ђорђе Рајковић. — Н. Сад, 1869. — С.221.

Проте до трагічної кульмінації тут не доходить — отруєння брата не відбулося, через що М. Ф.Сумцов, аналізуючи наприкінці XIX ст. широкий європейський фольклорний матеріал мотиву “сестри-отруйниці”, назвав цей варіант ушкодженим і скороченим.⁴⁰

Характерною рисою сербського тексту є, як зазначалося, відсутність заключних рядків із морально-етичною оцінкою дій дівчини, що має такі широкі варіанти у західнослов’янських текстах, зокрема польських, і свідчить, як справедливо нагадує П. Лінтур, про пізніший церковно-християнський вплив.⁴¹

У свій час аналізу основних мотивів польського тексту балади присвятив розділ своєї книги “Польська народна епіка” Станіслав Черник,⁴² звертаючи переважно увагу на реконструкцію тексту як архетипу. Саме польська фольклорна традиція подає чималу кількість варіантів у межах певної композиційно-змістової цілісності основного тексту. У збірці О. Кольберга “Пісні польського народу” надруковано 31 варіанти балади.⁴³ Інші варіанти опубліковані у збірках Ж. Паулі,⁴⁴ К. Войцицького,⁴⁵ І. Конопки⁴⁶ та ін. Часто досить розгнаний польський текст містить мотиви, які не зустрічаються в інших слов’янських варіантах, напр., звернення вмираючого брата до сестри із проханням подбати про долю його дітей, фінальні мотиви одруження сестри з жебраком, або жорстокого покарання сестри. Небезпідставною є точка зору, що саме експансія польського тексту позначилася на сусідніх білоруських чи українських варіантах балади, спричинивши подеякі майже тотожні текстові збіги, зокрема у варіанті, поданому П. Чубинським.

Мотив вінкоплетіння, яким розпочинається, як правило, польський текст, вводиться традиційними для народної лірики формулами, у яких топонімічна назва має узагальнюючий поетичний сенс: “Na podolu biały (вар.: modry) kamień”; “Pod Krakowem (вар.: Mal-

⁴⁰ Сумцов Н. Ф. Народные песни об отравлении змеиным ядом // Киевская Старина. — Т.XLIII — 1893. — С.251.

⁴¹ Лінтур П. Новые записи балладной песни о «сестре-отравительнице». — С.67.

⁴² Polska epika ludowa, opracował Stanisław Czernik, Kraków, 1958.

⁴³ Oskar Kolberg. Pieśni ludu polskiego. — Dzieła Wszystkie. Tom I. — S.115–133.

⁴⁴ Żegota Pauli. Pieśni ludu polskiego w Galicyi, Lwów, 1838, 81.

⁴⁵ K. Wójcicki, Pieśni ludu, Warszawa, 1836, 72–73, 246, 332.

⁴⁶ Józef Konopka, Pieśni ludu Krakowskiego, Kraków 1840, 125–126.

borkiem) czarna rola”; “Za stodola zimna rosa” тощо. Разом з тим, залежно від регіону варіант має цілком відчутний місцевий колорит:

Za Ujazdem czarna rola,
Już trzy lata nie orana;

Czarna rola, biały kamień,
Opolanka siedzi na nim;

Za Cieszynem biały kamień, kukuk
Krakowianka siedzi za nim, kukuk.⁴⁷

Нерідко спостерігається поєднання двох чи більше початкових формул чи вплив іншого сюжету, наприклад про дівчину-покритку. Певним чином перегукується із українською баладою, де на початку наводиться “корчма” як топос чужинця, цікава контамінаційна експозиція польського тексту, яка будується за принципом кумулятивного поєднання мотивів:

Pod Krakowem czarna rola
Na tej roli karczma stoi.
A w tej karczynie podolanka
Wije wianki na kolankach.⁴⁸

Дівчину балада називає звичайно *podolanka/podolinka*, або *panna, śliczna pani*; вона також має ім’я *Kasia*; часто зустрічається і топонімічне уточнення — *Malborszczanka*, у граматичній формі множини — *Krakowianki, dziewczęta* тощо.

Певне варіювання маємо і при називанні спокусника, — як правило, це також *podoleniec/podolaczek*; нерідко він характеризується як *cudzoziemiec*; має ім’я *Jasio* (це ім’я може мати і брат дівчини); інколи текст називає його *wojewoda, wojewoda z Czarnogroda*; або просто *mily jej*.

Аналізуючи польські варіанти балади про сестру-отруйницю, переконуємося у тому, що у межах майже стабільного основного тексту певне варіювання спостерігається скоріше в окремих його деталях. Показовою рисою польського варіанту може стати константа центральної частини тексту, де варіювання наочне переважно на рівні дієслова у граматичній формі наказового способу:

[Idź do sadu (вар.: ogrodka)wiśniowego (вар.: zielonego)],
znajdziesz gada ziadliwego (вар.: największego) /*uchyć gadu*

⁴⁷ Henryka Romańska. Śląskie warianty ballady o siostrze-trucicielce brata // *Więś Dolnośląska: Prace i materiały etnograficzne*. Tom XX. — Wrocław, 1970. — S.352.

⁴⁸ Oskar Kolberg. *Pieśni ludu polskiego*. — 8. ff., S. 132.

jadliwego/ zlapaj(вар.:lapaj) / nakop / szukaj / wykop / zabij /
urwij / weź że węża zielonego (вар.:czerwonego) та ін.

У деяких текстах засобом отрути виступає зілля (квітка), проте, відповідно до означально-предикативної атрибуції та значно меншої частотності цієї формули, що і ритмічно цілком співпадає із попередньою, вона може вважатися вторинною:

[...]

urwij/narwij kwiatu zielonego / ziółka czerwonego.

Можна цілком погодитися із думкою Г. Романської, що балада про “сестру-отруйницю” має будову триптиха, і найбільші відмінності варіантів спостерігаються саме у її прологу та епілогу, тоді як власне драматична частина балади залишається майже незмінною.

Свідченням подальшого наближення польської балади до ліричної пісні може бути композиційно-сюжетний розвиток тексту, що залучає мотиви, характерні для інших сюжетних типів, використовує художньо-поетичне обрамлення балади повторенням мотиву вінкоплетіння, вводить мотив оповіді від третьої особи,- за словами Г. Романської, “невідомого наратора”, що негативно оцінює дії дівчини, і що, у свою чергу, стає жанровим чинником переходу балади до пісні-хроніки:

Siedzą krawcy na warstacie
śpiewają pieśń o mym bracie.⁴⁹

Яскраво представлена оригінальними варіантами у кожній слов'янській національно-фольклорній традиції, балада про “сестру-отруйницю” має також широкі неслов'янські паралелі і належить до традиційного культурного надбання Європи. Ще наприкінці ХІХ ст. М.Ф. Сумцов, порівнюючи слов'янські, новогрецькі, романські, германські, угорські, литовські, латиські та ін. фольклорні тексти про отруєння зміїною отрутою, дійшов висновку, що “ми маємо справу з однією піснею”, проте це питання залишається поза обраним нами аспектом, зважаючи на те, що синхронний розгляд фольклорного тексту без залучення традиційно-обрядового контексту та даних інших традицій не дозволяє ставити питання його реконструкції. Водночас зазначені мовно-стильові, композиційно-тематичні особливості слов'янського тексту свідчать про належність балади про сестру-отруйницю до спільного шару слов'янської народної пісенності, позначеної органічним поєднанням епічного, ліричного та драматично-

⁴⁹ Oskar Kolberg. Pieśni ludu polskiego. — 8.w., S.128.

го начал та хорового виконання. Спостереження над побутуванням тексту у різних регіонах та співставне вивчення національних редакцій тексту лишається актуальною задачею і сучасної фольклористики.

Oksana Mykytenko (Kyiv)

**On the Problem of Genetic Coincidences and Loan Words in Slavic Folklore:
The Ballad about the “Sister-Poisoner”**

Summary

Comparative analysis of the texts of Slavic ballads about a “sister who poisoned her brother at the instigation of a tempter”, which is known in the folk tradition of many European nations as a ballad about the “sister-poisoner”, convincingly shows that they are closely related in theme and contents, as a result of genetic, historical and typological ties as well as contact similarities in the folklore of Slavic peoples, particularly in the Carpathian region. Our considerations of the ballad in the folk traditions of the Eastern, Southern and Western Slavs, especially the Ukrainian, Serbian and Polish versions of the text, suggest the existence of different national versions of a single story, which testifies to the distinctiveness of each folk tradition.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (159–167)

УДК 821.161.2.09:398]:821.162.1.09:398

Лариса Вахніна (Київ)

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКІ ПАРАЛЕЛІ У НАРОДНІЙ БАЛАДІ „ОЙ СТАЛАСЯ НОВИНА“

Чому цей давній драматичний сюжет про вбивство жінкою (часто за намою коханця) свого чоловіка, а незабаром її смерть від рук його братів-месників, який зберігся у фольклорному репертуарі в надзвичайно близьких варіантах у поляків та українців до сьогоднішнього дня на Волині та в Східній Польщі, привернув увагу дослідників словянських країн. Вивчення різномовних варіантів дозволить не тільки показати географічний ареал її поширення, але й також динаміку українсько-польської фольклорної взаємодії, особливо на пограниччі, де її продовжуть фіксувати науковці обох країн.

Ключові слова: балада, варіант, пограниччя, фольклорний репертуар.

Без фольклорної балади, яка спричинила появу та розвиток балади літературної, що стає одним з найпопулярніших жанрів як в творчості українських, так і польських романтиків, не можна уявити романтичної літератури. У творчості романтиків прослідковуються чимало варіантів сюжетів, згаданих та систематизованих вже сучасною фольклористичною наукою. Йдеться про каталог українських народних балад О. І. Дея, опублікований в його монографічному дослідженні “Українська народна балада”(Дея 1986) та польських народних балад Ельжбети Яворської (Jaworska 1990), які до сьогодні не мають аналогів у сучасній фольклористиці країн Центральної та Східної Європи.

Цікаво, що цей жанр, який набув особливої популярності та зайняв особливе місце в романтичних літературах усієї Європи, саме завдяки її тематичній спрямованості, яка відповідала самій суті романтичної поетики, її загадковості, міфологічним мотивам, трагізму та містицизму, продовжує своє існування в сучасному фольклорному процесі обох народів, особливо на українсько-польському пограниччі, де в репертуарі фольклорних носіїв найкраще збереглися саме балади чи, як їх ще називають – баладні пісні. Це стосується текстів як укра-

їнських балад, які продовжують активно побутувати на Східних теренах Польщі, зокрема на Підляшші, де їх було зафіксовано науковцями Інституту мистецтв ПАН та українськими дослідниками й місцевими збирачами, так і польських балад, що збереглися в багатьох селах Волині, Полісся і навіть на Поділлі.

Одним із найпопулярніших творів на цю тематику, який побутує до сьогодні в різноманітних варіантах на українсько-польському пограниччі, є балада про вбивство дружиною свого чоловіка “Ой сталася новина”, яка поширена в польському та українському мовних варіантах обох народів. Вона, незважаючи на глибокий трагізм, стала класичним зразком української баладної лірики, одним з найулюбленіших до сьогодні як в Україні, так і в Польщі.

Польський дослідник Е. Кухарський вважав її шедевром середньовічної шляхецької поезії (Kucharski 1931). Його розвідка, присвячена саме цьому сюжету, одна з найгрунтовніших до сьогодні в Польщі. Він не тільки намагається проаналізувати причини зацікавлення цим сюжетом та його втілення в літературних творах, зокрема в поезії Адама Міцкевича, але також намагається здійснити спробу реконструкції тексту відомої польської балади. Слід відзначити, що до її порівняльного аналізу та впливу на чеські балади звертався чеський фольклорист І.Горак.

Цей сюжет в українському мовному варіанті фіксують в XIX ст. відомі польські фольклористи, збирачі українського фольклору Зоріан Доленга-Ходаковський, Жегота Паулі, Оскар Кольберг. До її вивчення зверталися українські дослідники минулого, зокрема І. Франко, Ф. Колеса, Г. Нудьга, О. Дей, М. Гайдай та сьогодення С. Грица, А. Іваницький, А. Ясенчук. Кілька її українських варіантів опубліковано в томі “Балади. Родинно-побутові стосунки”, Київ, 1988, та польських в книжці “Пісенна культура польської діаспори в Україні” Л. Вахніної, Київ, 2002.

Чому цей давній драматичний сюжет про вбивство жінкою (часто за намою коханця) свого чоловіка, а незабаром її смерть від рук його братів-месників, зберігся у фольклорному репертуарі в надзвичайно близьких варіантах у поляків та українців до сьогоднішнього дня на Волині (села Затишша, Пулемець Любомльського району) та в Східній Польщі на Підляшші, в місцевостях, де проживає українське населення.

Характерно, що балада “Ой сталася новина” поширена в багатьох слов’янських країнах — в Україні, Польщі, Чехії, Словаччині та Білорусі. В Україні вона побутує в двох версіях — центральноукраїнській та західноукраїнській, яка споріднена з польськими, словаць-

кими, моравськими варіантами. Вона була зафіксована також на Закарпатті в українській та словацькій версіях.

Сюжетні та структурно-типологічні паралелі в українських та польських баладах можна прослідкувати на цілому ряді сюжетів, які до сьогодні залишаються в сучасному репертуарі, особливо українсько-польського пограниччя. Відзначені паралелі детерміновані мовними, історико-генетичними та просторовими факторами, обумовлені географічним ареалом пограниччя. Можна говорити і про подібність віршованої структури та художніх особливостей як в польському, так і в українському варіантах балади “Ой сталася новина”. Найбільша кількість варіантів цього сюжету зустрічається на етнофольклорному порубіжжі України, Польщі та Білорусі.

Серед українсько-польських текстів балад, крім сюжету “Пані вбиває пана”, де йдеться, як правило про дружину, що вбиває свого чоловіка, на аналізі якого можна зупинитися окремо, можна згадати цілий ряд сюжетів про вбивство, згубництво чи отруєння. Зокрема, мотив “Дітовбивця”, “Брати-розбійники”. Так, брати жінки чи дівчини вбивають чоловіка своєї сестри або карають коханця сестри, що стала “покриткою”.

В сучасному репертуарі поляків України досить відомий текст балади “W Warszawie na ulice”, де розповідається про дівчину-українку, що поїхала з „ляхами” до Кракова і там залишилася сама з новонародженою дитиною. Брати дівчини їдуть до Польщі, знаходять свою скривджену сестру та вбивають її кривдників.

Так, серед жителів села Федорівка Новоград-Волинського району на Житомирщині популярний текст згаданої балади “W Warszawie na ulice“:

W Warszawie na ulicy.
Hej, hej, w Warszawie na ulicy
Pijut piwo półkownicy. (2)
Pijut piwo, naliwajut,
Hej,hej, pijut piwo, naliwaut,
Sóboju Kasio podmówlajut. (2)
— Siadaj, Kasio, na kolano,
Hej, hej, siadaj, Kasio, na kolano,
Pojedziemy w Polsce naszą. (2)

(Рукописні фонди ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 1971
рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України 1973)

В цій баладі ми бачимо типовий для романтиків мотив долі дівчини-покритки. Тільки замість „москалів”, як у „Катерині” Т. Г. Шевченка, бачимо „ляхів”. За зовні окресленою побутовою ситуацією та життєвими трагічними колізіями молодої дівчини, яку поїхали шукати брати, в мотиві помсти проглядають незримо конфліктні моменти українсько-польських історичних взаємин.

Дослідження різномовних варіантів дозволить не тільки показати географічний ареал її поширення, але й також динаміку українсько-польської фольклорної взаємодії, особливо на пограниччі, де її продовжать фіксувати дослідники обох країн.

Своєрідним пограничним острівцем збереженості, польської баладної традиції в Україні можна назвати с. Пулемець Любомльського району Волинської області, де фольклорним експедиціям Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України пощастило записати 1971 р. декілька надзвичайно рідкісних старовинних народних балад. Можливо, деякі з них міг чути та відтворювати в своїх поетичних образах А. Міцкевич. Адже с. Пулемець знаходиться на українсько-польсько-білоруському пограниччі в краю казкових озер та фантастичної природи. Сьогодні польські народні балади побутують у цьому селі в українському мовному середовищі, оскільки більшість його жителів складають представники українського етносу. Характерно, що типові для цього середовища виконавці балад, як наприклад Марія Берко чи Катерина Лошак, виконуючи їх польською мовою, самі підкреслюють давність цих творів, які збереглися в місцевих фольклорних традиціях як своєрідні реліктові явища.

Сюжет вбивства (покарання) чоловіком дружини (або навпаки) за намовою зустрічається і польських баладах, записаних в другій половині ХХ ст. в Україні. Носіями польських баладних традицій на пограниччі досить часто виступають українці, що засвоїли згадані тексти від своїх сусідів, продовжуючи їх підтримувати навіть в українському мовному та етнічному середовищі. Це підтверджує, наприклад, балада, записана фольклорною експедицією ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України від Марії Берко – *We wsi Malinówce stała chatka mała*”, текст якої наводимо нижче повністю, оскільки він зберігає в традиційному сюжеті трагічних взаємин чоловіка та жінки всю притаманну для пограниччя специфіку:

We wsi Malinówce stała chatka mała,
Stara kowalicha męża nie lubiła.
W nocy, u północy miał się kowal w kuźni,
A młody czeladnik żył z kowalką drużny.

Czasem się podsował, czasem pożartował,
Czasem ją przycisnął,
Czasem pocałował.
A jednego razu mówi kowalicha:
— Zabij mego męża, zabij go do licha.

(Рукописні фонди ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України,
1971)

В цитованому тексті дружина не сама вбиває свого чоловіка, а підмовляє це зробити свого коханця.

Український музикознавець Людмила Єфремова відзначає, що наведена вище балада “старовинний архаїчний, принципово одноголосний мінорний наспів, що у стильовому плані наближає її до давньої обрядової пісенності” (Єфремова 2002: 259). Хоча в данному тексті очевидний вплив української фольклорної традиції, як і окремі вкраплення вже пізнішої лексики.

Балада для носіїв фольклору завжди була й залишається до певної міри “зразковим” жанром, тому не випадкове її досить широке побутування в Україні. Так, на Житомирщині українським фольклористам пощастило зафіксувати декілька десятків польських народних балад, які сьогодні в Польщі менш поширені в активному репертуарі. Усвідомлення власної національної ідентичності залишилося у поляків України, незважаючи на руйнацію цілого комплексу культурних, освітніх та релігійних традицій. Цікаво, що в багатьох селах, де спільно проживають поляки та українці, обійся села, де знаходяться будинки поляків, самі жителі образно назвали “Варшавами”.

Популярним жанром балада завжди була і залишається також на Поділлі, природа якого надихала представників „української школи” польського романтизму. Це також засвідчують записи, що зберігаються у наукових архівних фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, зроблені, зокрема ще в 20-і роки ХХ ст. відомим українським фольклористом Гнатом Танцюрою. Цікаво, що він записав чимало зразків польського фольклору, який лише сьогодні вперше введено до наукового обігу. Коло виконавців обмежувалося кількома особами, серед яких відома Явдоха Зуїха, що ушлявилася як народна співачка в основному українських народних пісень. Серед записів Гната Танцюри можна згадати, зокрема такі твори, як ”Wyjdu na podwórze”, що відзначається особливим драматизмом:

Wziął Jaś Kasiuniu
 Za białymi boky,
 Ta rzucił Kasiuniu
 U Dunaj głąbokuj.

(Записав Г. Танцюра від Я. Зуїхи в с. Зятківці на Вінниччині, 1920 р., Рукописні фонди ІМФЕ, фонд 31–2, од зб. 29, арк. 22–25).

Трагічний кінець наведеного твору посилює традиційний образ Дунаю, куди кинув свою наречену герой балади. Аналізуючи текст цього твору, можна помітити безперечний вплив на польську мову української мовної традиції, тобто вкраплення та вживання українізмів в польському тексті, зокрема таких слів, як „золоті”, „білий”, „Дунай глибокий” і т.д., що загалом є характерним явищем для польських народних пісень, що побутують в Україні.

Ним зафіксована на початку ХХ ст. на Поділлі і відома польська балада, на яку ми звертаємо основну увагу в нашій розвідці, вона була також записана Гнатом Танцюрою „Stała się nam nowina”:

Stała się nam nowina:
 Pani pana zabiła.
 W ogródeczku schowała, :
 I lilii sadyła. :

(Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 1920)

Перша публікація цього запису Гната Танцюри здійснена автором статті у виданні *Пісенна культура польської діаспори в Україні* Л. Вахніної (Київ, 2002).¹

В наведеному прикладі помітний український вплив на мову твору, зокрема бачимо вкраплення українських слів в останньому рядку “I lilii sadyła” (І лілії садила”). Окреме місце варто було б приділити аналізу виконавської майстерності носіїв фольклору, яка заслуговує на окрему увагу. Це стосується як самого виконання творів, так і проблеми сприйняття цих творів слухачами. Домінування епічної традиції в поєднанні з індивідуальністю самого виконавця, як це мало місце з Катериною Лошак та Марією Берко, вміння зорієнтуватися на слухача та чудовий імпровізаційний та музичний талант дозволяють говорити і про усталеність своєрідної баладної школи та традицій в

¹ Записав Г. Танцюра від Я. Зуїхи в с. Зятківці на Вінниччині 1920 р., Рукописні фонди ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, фонд 31–2, од. зб. 29, арк. 22–25.

Україні, що стосується як українських, так і польських балад, які популярні не тільки серед поляків, а й українського населення. Гнат Танцюра записав цілу низку фольклорних творів, переважно українських, від відомої співачки з Поділля Явдохи Зуїхи, в репертуарі якої ним було зафіксовано серед 30 польських балад також твір з сюжетом “Пані пана забила”.

До українсько-польських балад, які побутують у двох мовних варіантах, крім балади “Пані вбиває пана”, можна віднести також такі відомі твори. як “Подолянка”, “Дітовбивця”, “Краковянка, король та кат”, “Брати-розбійники”, “Дружина-розбійника”, “Ясь-звабник” та цілий ряд інших. “Сюжети всіх українських балад, в тому числі перейнятих від сусідів, були породжені або “відшліфовані” (якщо йдеться про запозичені) побутовими та історичними обставинами національного життя” (Дей, Ясенчук 1988: 13).

Та, на відміну від польських варіантів, український сюжет балади “Ой сталася новина” має цілий ряд текстів, де мотив вбивства дружиною чоловіка конкретизується до реального середовища та імен. Можна згадати тексти, на вказується вже на місце, де відбувається конкретна подія “ У нашому селі та й стала ноїна”, “Ой у місті Богуславі сталася новина”. “Ой на нашій Україні там случилася новина” тощо. Далі вже в наступних рядках розповідається про вбивство чоловіка своєю дружиною або її коханцем на її прохання.

Часом тексти починаються зі звернення до слухачачів “Чи чули ви люде о такій новині, згублено Петруся...” Якщо в класичному тексті “Пані пана забила”, який поширений на пограниччі України та Польщі в обох мовних варіантах зберігається анонімність, місце, час та ім’я вбитого чоловіка не подаються, то в центральноукраїнських варіантах цього сюжету, імена вбитих чоловіків подаються в текстах балад — це Петрусь, Михась, Івасейко, Івась, Іваненько. Часом варіант балади починається з посилання на героя “Вельможная пані Петруся кохала...” а далі вже йдеться про родинний конфлікт, що переростає в трагічне вбивство. Звичайно, можна зробити висновок про певну регіональну специфіку в українських варіантах балади з сюжетом про вбивство дружиною свого чоловіка. Поширення цього сюжету у фольклорному репертуарі також в центральних регіонах України, незважаючи на його трагічність, відображає і певні національні риси українських жінок, для яких протягом століть були характерні такі риси, як гордість, впевненість у собі, домінування в родинному оточенні та право приймати рішення, які стосувалися навіть людського життя чи то власного чоловіка, чи коханця. Навіть у весільній обря-

довості в деяких регіонах зберігався звичай, коли дівчина сама посилає сватів до хлопця.

Окремо можна було б зупинитися на аналізі певного психологічного бачення цієї трагедії як самими її учасниками, так і спостерігачами, які часом залишалися байдужими до трагічного вчинку чи злочину.

Чи можна говорити про певну замкненість родинного життя, де відбувалося вбивство, про його причини та наслідки на різних історичних етапах, як бачимо, ця трагічна колізія, яка характерна для народних балад різних слов'янських народів, залишається і в сучасному фольклорному репертуарі саме в баладах.

Балада стала втіленням т.з. "романтичних ідеалів, романтичної душі", які сьогодні збереглися у народній творчості, віддзеркалюючи трагічні переживання та образи минулого. Не випадково дослідження баладних мотивів, підготовка міжнародних пошуків народних балад залишається в центрі уваги Міжнародної Комісії по вивченню народних пісень та балад при SIEF в різних країнах світу. Вже відбулося 40 міжнародних баладних конференцій в різних країнах світу, організованих згаданою Комісією. В 2005 р. вперше на пострадянському просторі така конференція відбулася в Києві (35th International Ballad Conference SIEF 2009) в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України (за участю та організацією автора даної статті, 2008 р — в Мінську (організатор — проф. О. В. Морозов).

Балади в Україні та в Польщі залишаються одним з улюблених жанрів в сучасному фольклорі.

ЛИТЕРАТУРА

- Вахніна 2002 — *Pieśni ludowe Polaków Ukrainy. Пісенна культура польської діаспори в Україні*. Упорядкування, передмова Лариси Вахніної, Київ, 2002..
- Дей 1986 — Дей О. І. *Українська народна балада*, Київ, 1986.
- Дей, Ясенчук 1988 — *Балади. Родинно-побутові стосунки*. Упорядники О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук (тексти), А. І. Іваницький (мелодії), Київ 1988, (Серія "Українська народна творчість").
- Єфремова 2002 — Єфремова Л. *Музичні особливості польських народних пісень // Pieśni ludowe Polaków Ukrainy. Пісенна культура польської діаспори в Україні*. Упорядкування, передмова Лариси Вахніної, Київ, 2002. С. 255–261.
- Jagello 1975 — Jagello J. *Polska ballada ludowa*. Wrocław, 1975.
- Jaworska 1990 — Jaworska E. *Katalog polskiej ballady ludowej*. Wrocław, 1990.
- Kucharski 1931 — Kucharski E. „*Pani Pana zabila*” jako zabytek średniowiecznej poezji dworskiej, 1931. Pamiętnik Literacki. Cz.28. S.349–537.

35th International Ballad Conference SIEF 2009 — 35th International Ballad Conference SIEF. Papers and Materials//Edited by: Golovakha Inna, Vakhnina Larysa. Kyiv 2009 –311 S.

Архівні фонди рукописів

- Рукописні фонди ИМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України 1920 — Записав Г. Танцюра від Я. Зуїхи 1920 р. в с. Зятківці на Вінниччині// Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, фонд 31–2, од. зб. 29, арк. 28–29.
- Рукописні фонди ИМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України 1971 — Записано експедицією ИМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України в с. Пулемець Любомльського р-ну Волинської обл. від Берко М. П. у 1971 р.// Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, фонд. 14–5, од. зб. 421/2, арк. 32.
- Рукописні фонди ИМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України 1973 — Записано експедицією ИМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН УКРАЇНИ 20 червня 1973 р. в селі Федорівка Новоград-Волинського району Житомирської обл. від Поплавської Антоніни Миколаївни, 1897 р.н.// Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, фонд 14–5, од. зб. 429/2.

Larysa Vakhnina (Kyiv)

Ukrainian-Polish Comparisons in the Folk Ballad “*Oy, Stalasya Novyna*” (*Oh, We Have the News*)

Summary

This ballad is an ancient plot about a woman who killed her husband (in some versions this murder was inspired by her lover) and buried him in the garden near the house and placed the flowers at the place of his burial. Later the wife dies at the hands of the dead man's brothers. This plot was preserved in many closely related versions in the folk repertoire of Poles and Ukrainians and functions actively among contemporary performers in Volyn and in Eastern Poland. The study of Polish and Ukrainian versions will help to better understand the dynamics of the Ukrainian-Polish folk interactions, especially in the border areas, where this plot is still recorded by scholars from Poland and Ukraine.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (169–175)

УДК 821.16.09–144:398.8

Дејан Ајдацић (Кијев)

СУКОБ МЕЂУ БРАЋОМ У СЛОВЕНСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА

У раду се анализирају народне баладе и баладичне песме Јужних и Источних Словена са мотивом сукоба међу браћом и указује на различито присуство тог мотива у усменим традицијама ових народа. У овим песмама издвајају се типови сукоба: везани за деобу имовине, заваду коју изазива вила завадница или жена, братоубиство из незнања или борба са непрепознатим братом, остављање брата у невољи. Наводе се елементи приказивања психолошког профила браће, њихове блискости, разлика између њих, подложности утицају, представама кајања.

Кључне речи: народне песме, баладе, мотиви, деоба имовине, жена завадница, вила, братоубиство, брат, словенски фолклор.

Односи међу браћом у оквиру породичних односа представљају тему различитих жанрова усмене традиције словенских народа. У овој прилици баладе и епске песме са баладичним елементима ће бити размотрене са становишта психолошке мотивације сукоба браће. Како браћа припадају истом друштвеном кругу, њихов сукоб је мање повезан са социјалним разликама, а више са емотивним и моралним цртама њихових карактера, па је разумљиво да су у баладама и баладичним епским песмама наглашене психолошке црте браће у приказивању настанка, развоја и окончања њиховог сукоба. Баладе и баладичне песме захваљујући мање схематизованом карактеризовању јунака могу да представе и сложеније нијансе њиховог унутрашњег света. У приказивању ликова сукобљене браће народни певач подразумева погледе на узорне, односно непожељне односе браће у оквирима културе своје заједнице. Певачи баладних и баладичних песама добро познају идеал породичне слоге, али жанровски предодређеном темом сукоба приморани су да у своје виђење укључују вредносне оцене и ставове народног морала који прописује и лествице вредности у случајевима када се идеал слоге нарушава. У томе поред општих погледа чланова своје заједнице они могу унети и своје животно искуство, ко-

је преточено у песму и њен расплет могу носити и личнији печат, мада у усменој традицији неће бити запамћене и продужене оне варијанте које много одступају од устаљених вредности народне културе.

Песме о браћи се појављују у фолклору различитих словенских народа, али присуство и развијеност појединих сижејних образаца и микромотива се у њима разликују. Овлашним погледом на различите словенске традиције лако се може уочити да је распрострањеност балада и баладичних песама о сукобу браће неједнака, а да су прикази психолошке мотивације њихових поступака различито наглашени. У компаративном контексту ваља упоредити који се баладни сижеи о сукобу браће појављују у песмама словенских народа. Веома је необично одсуство балада и баладичних песама о сукобу браће у пољској усменој традицији. У каталогу пољских балада нема песама о конфликту браће, док има много и различитих песама о сукобима брата и сестре или сукобу сестара. Ова чињеница наводи на размишљања о разлозима такве особености у погледима представника пољске народне културе на односе у породици. На словенском Истоку су сразмерно присутније песме о сукобу брата и сестре у односу на песме словенског Југа, а песме о сукобу браће су и по броју и по сижејној и мотивској разноликости најбројније у поетској усменој традицији балканских Словена. Детаљније анализе варијаната са компаративног становишта могу да омогуће боље разумевање различитих аспеката баладних песама о сукобу браће, па ће овде бити указано на неке елементе психолошке мотивације у српској, хрватској, македонској, бугарској, украјинској и руској усменој традицији.

Алојс Шмаус је на основу песама балканских Словена навео пет типова песама о сукобу браће: снаха тражи смрт девера, сукоб око наслеђа, сукоб око плена, вилина завада, братоубиство из незнања. Мирјана Дрндарски на основу песама из рукописа Николе Томазеа наводи да се једна песма не уклапа у овакву поделу: „у њој брат убија брата зато што му грди жену“. Овим типовима ваља додати песме Источних Словена о остављању брата у невољи.

1. Завада око наследства. Бугарски фолклориста Михаил Арнаудов у књизи *Баладни мотив в народната поезия. Песента за делба да двама брата* указује да су се песме о сукобу око деобе имања јавиле као последица нестанка ауторитета старешине „који је спречавао егоистичке тежње синова“. „Најстарији брат се не либи да на бруталан начин оштети млађе наследнике“, а његова похлепа се претвара у гнев и бес [Арнаудов 1964: 135]. Баладе о деоби очевине, блага, земље, стоке су карактеристичне за балканске Словене. У бугарским ва-

ријантама дејство вина (и ракије) се појављује у мотивацији сукоба у низу варијаната, али бугарски фолклориста то сматра секундарном, познијом појавом [Арнаудов 1964: 67–69]. У неким варијантама брат налаже својој љуби да убије његовог брата.

2. Завада по наговору супруге. Сукоб између браће може бити подстакнут од стране супруге једног од браће која гура свог мужа у раздор. Тек венчана љуба из друге књиге Вукове збирке *Милан-бег и Драгушин-бег* је виновница сукоба. У низу варијаната се повезују заплет песама о деоби имовине и раздора по наговору супруге која жељи да присвоји део имања свог девера.

3. Завада око деоба улова/плена. У баладичним песмама улов може бити разлог сукоба браће, као у бугарштици из Хекторовићевог *Рибања и рибарског њриговарања* [Богишић 1878: 18–20].

4. Вила завадница. У митолошким „баладама судбине“ брат злочинац, привучен чарима виле заваднице претворене у прелепу девојку, свађа се с братом коме ће она припасти [Ајдацић 2004: 141–145]. Увођење виле појављује се најраније у бугарштици *Како њланинкиња вила завади два браћа Јакшића* [Богишић 1878: 113–115], али се варијанте потом јављају у Ерлангенском рукопису (прва трећина XVIII века), и у збирци Вука Карацића (*Мујо и Алија*). У делимично демитологизованој варијанти из збирке Николе Томазеа вила налаже обичној жени да завади браћу трговце [Дрндарски 1989]. У митолошким баладама у сужејни ток је уплетено надљудско биће, вила, која захваљујући својој метаморфози изазива раздор и доводи до мушког супарништва браће, провале зла, чинећи очигледним слабости човека и крхкост братских веза.

5. Сукоб браће која се не познају, представља тему о кобном сусрету најближих који се стицајем околности не познају. Усмене песме о сусрету браће која се не познају се често завршавају убиством непрепознатог брата. Руски фолклориста Борис Путилов је у поглављу "Песме и билине о сусрету браће" своје књиге о руској и јужнословенској епици, као примере из руске народне поезије наводи билине "Краљевићи из Крјакова", о кобном двобоју у коме тек на крају беспштедног боја борци сазнају да су браћа [Путилов 1971: 215–217]. Сижејну недоследност Путилов разматра као последицу судара и преплитања различитих историјских слојева. Путилов разматра и јужнословенске варијанте песме о трагичном неспоразуму, истичући да у њима у први план иступају осећања љубави и братског дуга [Путилов

1971: 219]. У Карацићевој збирци позната је песма овога типа *Предраг и Ненад* [Карацић 1988: 67–71] у којој млађи брат тражи старијег, и побије му хајдучку дружину, после чега га старији убије. Те се песме чешће завршавају кобно, док су варијанте у којима је братоубиство избегнуто малобројније.

6. Остављање брата у невољи. У украјинском фолклору нису развијене песме о сукобу браће са кобним братоубиством, али је веома позната баладна песма са мотивом остављања брата у невољи. Реч је о познатој песми о три брата који беже из азовске тамнице. Браћа имају само два коња, које узимају старија браћа не одазивајући се на преклињања млађег брата да и њему помогну да утекне од гониоца. У највећем броју варијаната немилостива браћа страдају.

* * *

Тематско мотивска сродност песама о сукобу браће, упркос разликама између њих, доводи до укрштања мотива различитих типова (мотив сокола и коња у функцији упозорења или освешћења, мотив повратка на место братоубиства, кајање, самоубиство и др). Таква преплитања тичу се и описа односа браће, психолошке мотивације, удвајања психолошке мотивације.

Велика приврженост браће. У неким песмама балканских Словена се истиче велика блискост браће. Понегде се говори да су они браћа близанци: Марко и Андрија, Мујо и Алија, Петар и Павле (Пављ), Стојан и Иван, Стојан и Никола и др. [Арнаудов 1964: 73]. Други начин истицања њихове блискости заснива се на описима једнаке материнске љубави према синовима или приказивању узајамне љубави браће и знаковима пажње и милости (*Колико су дивно живовали, Исход себе коње мијењали, И са себе свијетло оружје* [Карацић 1988: 48–50]). Такво описивање слоге појачава неочекивану промену у односима браће и чине јак контраст према осећањима неслоге, зависти и похлепе који ће превладати показану љубав и слогу.

Разлике међу браћом као извор сукоба. У неким песмама један од браће се доследно приказује као помирљив и несклон сукобу, као у варијанти песме о Јакшићима из Црне Горе — *Ойей дијоба Јакшића* [Карацић 1988: 450–453]. Приликом деобе, Шћепан све лоше даје брату Митру, али овај пристаје на такве поделе: *Узми, брајше, честийиши ти били / Свакојако тирговац нијесам.; Узми, брајше, честийиши ти било / Свакојако делија нијесам.* У песмама о деоби имања кон-

фликт најчешће проистиче из похлепе једног од браће, али динамика сукоба се одвија на различите начине. У неким варијантама кобан сукоб се назире у похлепи једног брата од самог почетка, док се у другим варијантама сукоб дешава после обављене поделе имања, а заопштрава око знакова властелинског статуса ловаца — око сокола и коња. Ове животиње у неким варијантама не представљају само повод за сукоб, већ постају саговорници окрутног брата, указују му на његову немилосрдност, представљају „посреднике ’горњег’ и ’доњег’ света“ [Крњевић 1989: 216].

Народни певачи могу да насупрот једнакости браће и њиховој узајамној милостивости указати на разлике међу браћом, при чему они тако уводе слушаоце у „своје“ виђење сукоба. У неким песмама разлика између браће проистиче из чињенице да је један брат ожењен, а други није. У таквом обликовању психолошких односа, ожењени брат је било сам, било под утицајем похлепне супруге, склон одстрањивању свог брата. У неким варијантама жена подстиче мужа на убиство брата, са жељом да присвоји његово благо. Психологија раздора тако се осветљава као последица слепе подложности жени, као неспособност одупирања чак и захтевима којима се најгрубље крше не само идеали братске слоге, већ и забрана убиства. У другим пак варијантама брат братоубица налаже супрузи да изврши убиство, као Дмитар Анђелији у песми *Дијоба Јакшића* [Карацић 1988: 448–450].

Кајање и закаснило кајање. Неки творци народних балада и баладичних епских песама балканских Словена велику пажњу посвећују окончању самог сукоба и приказују покајање братоубице. Кајање брата грешника се испољава у низу варијанта Срба, Хрвата, Македонаца и Бугара. У неким песамама после оглушења о упозоравајућа упозорења у сусрету са соколом саломљеног крила или коњем слоњене ноге по учињеном греху, наводе брата да схвати какву је страшну ствар учинио. У неким варијантама таква спознаја води његовом самоубиству. У бугарштици о Јакшићима брат на самрти саветује своју убицу како да криво представи свој чин пред мајком и прикрије страшну истину, поштеди мајку и у бољем светлу представи злочинца.

Племенита жена спасава девера. Један од могућих сужејних токова баладичних песама о сукобу браће приказује племениту жену која не извршава претећу наредбу да убије Богдана, већ као Анђелија, жена Дмитра Јакшића, спасава деверу живот. Племенита жена не испуњавајући налог спасава и свог мужа од греха, за шта јој је супруг захвалан.

* * *

Међусобни односи чланова породице представљени су у различитим жанровима словенског фолклора, а напетости међу њима и сукоби са кобним исходом приказани су у баладама. Али код словенских народа породичне баладе показују по раширености и сижејној разгранатости различиту пажњу према односу који се у породици сматра најконфликтнијим. Чињеница да у пољској усменој традицији уопште не постоје баладе о братоубиству, а да односи између сестара могу бити прилично насилни, упућује на особеност пољске традиције. Код источних Словена баладичне песме о убиству брата су ограничене на непрепознатог брата, док у баладним песмама балканских Словена однос између браће може бити изразито окрутан и пун насиља. У њима психолошко језгро сукоба међу браћом чине охолост, сујета, плаховита похлепа и завист. Често конфликт нараста, почев од сукоба око малих ствари, који затим води ка неконтролисаном бесу и братоубиству.

Питање које излази ван оквира разматрања о баладама балканских Словена је где се почиње сагледавање братских односа као кобног сукоба. Да ли је сукоб браће последица вековима сејаног семена раздора византијском вештином владања под паролом "завади па владај", или је траг сећања на конфесионални раздор у породици и племену. Можда се тај сукоб појавио са појавом похлепних наследника након слома задруге, или је балканским певачима близина најсроднијих била подстицајна за архетипско уобличавање баладних сижеа о сукобу најближих? Али је чињеница да други словенски народи немају израз *нема ратиа без браћиа*, који потврђује присутност међу балканским Словенима представе о кобној упућености браће на сукоб.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдацић 2004 — Дејан Ајдацић, О вилама у народним баладама, у: *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Београд, 2004, 131–153; исто у: *Studia Mythologica Slavica* 4, Ljubljana 2001, 207–224.
- Арнаутов 1964 — Михаил Арнаутов, *Баладни мотиви в народната поезия. Песента за делба на двама братя*, Софија, 1964.
- Богишић 1878 — *Народне њјесме из старјијих највише њриморских зайиса*. Скупио и на свијет издао В. Богишић, Биоград 1878
- Дрндарски 1989 — Мирјана Дрндарски, *Никола Томазео и наша народна њоезија*, Београд, 1989.
- Караџић 1988 — *Српске народне њјесме, књига друга (1845) // Сабрана дела Вука Краџића*, књ.V, Београд 1988.

- Крњевић 1989 — Хатица Крњевић, Обредни предмет "молитвена чаша" у песми "Диоба Јакшића", у: *Српска фантастика*, Београд, 1989, 207–220.
- Путилов 1971 — Борис Путилов, *Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование*, Москва, 1971.
- Bošković-Stulli 1968 — Maja Bošković-Stulli, Baladni oblici bugarska i epske pjesme, *Forum* 27, knj. 55, br. 5–6, 1988, 501–511.
- Schmaus 1973 — Alois Schmaus, Die Fee entzweit Brüder, u: *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, München, 1973.

Dejan Ajdačić (Kyiv)

Conflict between Brothers in Slavic Folk Songs

Summary

The paper analyzes the folk ballads and ballad songs of Southern and Eastern Slavs with the motif of the conflict between brothers and demonstrates the presence of different motifs in various Slavic oral traditions. It distinguishes the types of conflicts: the distribution property, a feud caused by *vila* nymph (or woman), fratricide because of ignorance or struggle with his unrecognized brother, leaving his brother in need. It identifies the elements of a psychological profile of the brothers, their closeness, differences, susceptibility to influence, remorse.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (177–190)
УДК 398.4(=163)
398.4(=14)

Гордана Благојевић (Београд)

ЖЕНИДБА ВИЛОМ И НЕРАЈДОМ: ЈУЖНОСЛОВЕНСКО-ГРЧКЕ ФОЛКЛОРНЕ ПАРАЛЕЛЕ¹

У фолклору балканских народа вилама (самовилама, самодивама) и нерајдама су посвећене многе песме, приповетке и бајке. Међу честе мотиве, везане за ова митолошка бића, је мотив женидбе овим бићима. Потребно је да човек *вили/нерајди* одузме њену круну (оглав, санталет, фацол), одећу, прстен или крила и она прихвата да се уда за њега и да с њим рађа децу. Међутим, ти бракови су по правилу кратки. Вила/нерајда на превару успева да поврати оно што јој је украдено, оставља мужа, често и децу и нестаје. У оквиру овог мотива постоји низ локалних варијаната. У грчкој фолклорној грађи постоје мотиви који подсећају на старогрчку митологију.

Циљ рада је да се помоћу компаративног метода анализирају сличности и разлике у вези овог мотива у јужнословенском и грчком контексту.

Кључне речи: вила, нерајда, епске песме, предања, грчки фолклор, јужнословенски фолклор.

Вила, самовила, самодива је у веровањима и фолклору Јужних Словена женско митолошко биће. Локални називи и епитети су разноврсни, често у складу са местима боравка (нпр. *водаркиња*, *јриморкиња*, *јланинкиња* и сл).² Замишљане су као изузетно лепе девојке, дуге златне косе, са крилима, одевене у дуге, прозрочне хаљине. Сматра се да је вила опасно биће, те сусрет са њом није пожељан. Позитивна својства придају јој се само у поетским жанровима. Могу се преображавати у различите животиње (лабуда, сокола, коња или вука). Одлазе у лов, јашу на коњу или јелену. Често играју у колу. Заљубљују се у јунаке, које помажу и саветима и делима, а каткад су и њихове посестриме (нпр. Марко Краљевић и вила Равијојла).

¹ Овај рад је настао као резултат рада на пројекту број 177022 *Народна култура Срба између Источа и Запада*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

² *Вила, самовила, самодива*, Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001, 80.

Нерајде (грч. νεράιδα, множ. νεράιδες) су у грчком фолклору као и виле, замишљали као вечно младе, лепе и хировите девојке.³ Нерајде су наследиле старогрчке нимфе (νύμφαι), за које се веровало да живе у природи, по шумама, планинама, пећинама, пољанама и крај вода. Живот проводе у игри и песми. Наклоњене су људима, посебно пастирима, али ако неког посебно заволе, тај може да постане и њихова жртва. Оне су мајке бројних јунака. Култ нимфа је посведочен у целом античком свету. У време римске доминације на Балкану нимфе су посебно поштоване у Далмацији (Солин, Служ, Гардун, Сињ).⁴ На острву Хиос нерајде замишљају као жене у белом, са прстима окренутим уназад, шакама окренутим на горе, а стопалима окренутим позади.⁵ Дакле, нису лепе као што се говори у стереотипима.

За нерајде постоји низ различитих локалних назива. Називају их још: κυράδες (госпође), καλοκυράδες, καλλικυράδες (добре госпође), τα κουρίτσια μας (наше девојке), καλαίς αρχίντισσες (добре господарице), καλόκαρδαις (добросрдичне)⁶. Ово су еуфемистички називи, настали из страха од нерајда. Само их изузетно називају κακαίς, άσχημαίς γυναίκες (лоше, ружне жене). На острву Хиос има више локалних назива за нерајде. Углавном их на целом острву зову уобичајено *нерајде* и *калес арκонијисес* (καλές αρκόντισσες), у преводу „добре госпође. У грчком делу Македоније нерајде се називају и словенским називом самовиле (σαμοβίλες).⁷

Нерајде се у неким крајевима, као на пример на острву Хиос деле на домаће и стране. Домаће штите своје земљаке, док су стране опасне.⁸ У грчком фолклору распрострањено је веровање да нерајде могу људима да одузму глас, посебно деци. Према предању, једна старица на Хиосу је знала језик *герагида* (нерајда). Имала је и једну пријатељицу герагиду. Знала је и њихова лична имена (*Диамандо*, *Пагона*, *Кали*, *Хрисо*, *Арејџи*, *Смарагди* итд). Познавала је и једног мушког вилењака који се звао *Анесџон*. Та старица је била *седмоме-*

³ J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, 1910, 132.

⁴ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 2000, 289–290.

⁵ Σ. Βίος, *Χιακά παραδόσεις, Α', Νεράιδες*, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921, 432.

⁶ J. C. Lawson, н. д., 132.

⁷ G. F. Abbott, *Macedonian folklore*, Cambridge at the University Press 1903, 242.

⁸ Σ. Βίος, н. д., 448.

сечна, тј. родила се превремено, са седам месеци и зато је герагиде нису дирале. Другим људима су одузимале говор.⁹

Мотив женидбе вилом

У фолклору балканских народа вилама (самовилама, самодивама) и нерајадама су посвећене многе песме, приповетке и бајке. Чест мотив у њима је женидба овим митолошким бићима. У оквиру овог мотива постоји низ локалних варијанти. Осим тога, овај мотив постоји и у фолклору других народа. Примера ради, у јапанском фолклору постоји мотив када младић украде део одеће *небеској девојци* која се купа у језеру. Тиме је примора да се уда за њега. У браку добију једно до седморо деце. После извесног времена она проналази своју одећу за летење и враћа се на небо. У неки варијантама узима децу са собом. Свом мужу оставља упутства како да дође до ње на небо.¹⁰ Митолошко биће *џери* које према истраживањима Љубинка Раденковића представља иранизам на Балкану такође може да има ванбрачне и брачне везе са обичним смртницима.¹¹

Уколико човек успе да вили/нерајди одузме њену круну (оглав, санталет, фацол), одећу, прстен, крила или власи косе, она ступа са њим у брак и рађа децу. Међутим, ти бракови су по правилу кратки. Вила/нерајда на превару успева да поврати оно што јој је украдено. На тај начин добија ранију способност и одлеће, остављајући мужа и децу.¹² Заједнички мотив је када вила/нерјда тражи од мужа да јој да одузето да би могла да игра на некој свечаности и играјући у колу одлети¹³ или постане невидљива. У браку могу да проведу и дужи пе-

⁹ Исто, 432–433.

¹⁰ H. Ikeda, *A type and motif index of Japanese folk-literature*, FF Communications № 209, Suomalainen tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1971, 96–97. За овај податак дугујем своју захвалност проф. др Ичиру Иту.

¹¹ Л. Раденкович, *Об одном иранизме на Балканах: пери „фея“*, Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию Анатолия Федоровича Журавлева, Москва 2011, 289–294.

¹² *Вила, самовила, самодива*, Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001, 82; Л. Раденкович, н.д., 291; Богишић 1878, 231–232, Ardalić 1902, 291; Дучић 1931, 273; Palavestra 1953/2, 294–295; Ивић 1957, 452; Jardas 1957, 111; Вошковић-Stulli 1967–68, 396; Миладиновци 1983, 13–14; Чајкановић 1994/1, 86–87); N. Г. Πολίτης, *Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαού, τόμος πρώτος*, Αθήνα 1994, 334; N. X. Παπακώστας, *Ηπειρώτικα*, Αθήνα 1967, 460–461; J. C. Lawson, н. д., 135.

¹³ V. Palavestra, *Narodne pripovijetke s kupreškog polja i s područja jajačkog sreza*, Bilten Instituta za proučavanje folklorа 2, Sarajevo 1953, 295; *Български народни ба-*

риод (осамнаест година) као добре жене: *била је најбоља жена у селу; мишљење мужа било је њено; мужевљева шуга била је и њена шуга; мужевљева радост била је и њена радост* — па ипак одлете.¹⁴ Према Лоусону код нерајде одело је важније од личности. Сва чаробна моћ и суштина су у њеној хаљини.¹⁵

Најчешћа је ситуација да човек нађе нерајду у шуми, како игра у колу, али може је наћи и поред мора на камену, у подне на дрвету, а понекад долази код човека на њиву, ту воде љубав па после живи са њим у браку.¹⁶

Уобичајен је мотив да човека посаветују старица,¹⁷ змај,¹⁸ мајка, људи из села, да украде оглавље нерајди.¹⁹ Потребно је истаћи изузетак који се појављује у причи из Верије на Пелопонезу, где свештеник саветује пастира да украде мараму нерајди и да је ожени, не сматрајући је за демонско биће.²⁰

Типско место јесте трансформација нерајде у страшне облике када јој узму мараму²¹ или је ухвате за косу.²² У причи из Месиније пастир пре првих петлова узима нерајди мараму из руке и она се претвара у лава, па у змију и, на крају, у ватру. Он је чврсто држао мараму, без страха и нерајда се вратила у свој првобитни облик.²³ У причи из околине Ираклиона (Крит) младић пре него што запевају петлови хвата нерајду за косу и чврсто је држи. Она се претвара у пса, змију, камилу, затим у ватру и на крају се враћа у првобитни облик.²⁴

Лоусон у овој причи види остатке два античка мотива. Нерајда Тетида (или Тетис, грч. Θέτις) се уз помоћ трансформације у страшна бића бранила од Пелеја (или Пилевса, грч. Πηλεός). Наиме, Пелеј је

лади и песни с митически и легендарни мотиви, Сборник за народни умотворения, т. 60, част 1, Издање на Българската академия на науките, София 1993, 75–76; Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 337;

¹⁴ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 336–337.

¹⁵ J. C. Lawson, н. д., 136.

¹⁶ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 333–335.

¹⁷ J. C. Lawson, н. д., 136–137; Δ. Λουκόπουλος, *Σύμμεικτα Αιτωλικά λαογραφικά*, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921, 24–25.

¹⁸ Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικά παραμύθια*, σειρά β', εκδ. Εστία, Αθήνα 1997, 82–88

¹⁹ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 334.

²⁰ Κ. Ρωμαίου, *Μία παράδοση για τις Νεράιδες*, περ. Μαλεβός, αρ. 58, 499.

²¹ J. C. Lawson, н. д., 136–137.

²² Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 338.

²³ J. C. Lawson, н. д., 136–137.

²⁴ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 338.

изненада загрлио Тетиду која се одмарала на обали мора. Желећи да избегне тај загрљај она је изменила свој изглед и претварала се у птицу, дрво или тигрицу, ватру и воду. Мудри кентаур Хирон посаветовао је Пелеја да не испушта Тетиду све док она не добије првобитни лик.²⁵ Дакле, облици дивљих звери и ватре су исти као код нерајде из народне приче. Осим тога, присутан је исти савет да се истраје без страха док се нерајда не врати у првобитни облик.²⁶

У лирској поезији осим са људима виле могу да ступе у брак са небеским телима, на пример Месец се жени вилом.²⁷ У нерајде се осим људи заљубљују и животиње. Пастир са острва Скопелос је на суседном острву Јура укротио дивљег јарца који је убрзо почео да се веома чудно понаша. Преко дана упорно је стајао испред пећине у којој су по предању обитавале нерајде. Пастир је веровао да је јарац био заљубљен у нерајду која је ту живела и патио због њене неузвраћене љубави.²⁸

У јужнословенском и у грчком фолклору постоји мотив када муж проналази своју одбеглу жену-вилу, поново јој узима оглавље (крила, одећу и сл.), спаљује га и она онда заувек остаје са њим у браку. Пример је прича из Македоније у којој пастир украде самовили кошуљу и живи са њом годину дана. Међутим, када заједно оду на свадбу пастировог рођака, самовила затражи своју кошуљу како би могла да игра. Чим је обуче, она побегне. Муж одлази у потрагу на далеки пут и после низа перипетија враћа самовилу кући. Одмах спаљује њену кошуљу. У том браку се рађа неколико прелепих кћерки.²⁹

Овај мотив постоји и у грчким народим бајкама. У бајци *Лењи-вац Тембело-Јанис*, тј. лењи Јанис после низа перипетија стиже у кулу код змаја који га учини својим побратимом. Змај му да кључ од одаје у коју долазе нерајде у облику голубица. Научио га је да када се претворе у девојке оној која му се свиђа украде кошуљу. Лењи Јанис тако учини. Живели су сложено у кули код змаја који је сакрио нерајдину кошуљу. Међутим, цар те земље је сазнао да у кули код змаја живи лепа нерајда и хтео је да је види. Сазвао је гозбу за све жене свог царства, али нерајда није дошла. Преко гласника је саопштила цару да јој

²⁵ Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, н. д., 413.

²⁶ J. C. Lawson, н. д., 137.

²⁷ *Вила, самовила, самодива*, Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. С. М. Толстој, Јб. Раденковић, Београд 2001, 82.

²⁸ J. C. Lawson, н. д., 135.

²⁹ М. К. Цепенков, *Преданија, Македонски народни умотворби во девет книги*, кн. 7, Скопје 1980, 239–245.

је муж узео кошуљу и да не може напоље. Цар застраши мужа смрћу, па змај да нерајди кошуљу. Чим се обукла, постала је поново голубица. Пре него што је одлетела рекла је: *Ако је мој муж и ако ме воли, нека дође у Гиун-гиормез оваси (тј. у долину у којој сунце никад не залази), да ме нађе*. Лењи Јанис на путу у потрази за женом среће тројицу браће која се свађају око ствари које су наследили од оца. Он те ствари узме на превару: капу да постане невидљив, мач који ради све што му се нареди и летећи ћилим. Уз помоћ ћилима стиже у *Гиун-гиормез оваси* и проналази своју нерајду која тада схвата да је муж воли. Затим направе свадбено венчање и живе срећно.³⁰

У грчком фолклору постоји мотив да нерајда одлази, муж је враћа, али она опет одлеће. У једној причи човек је играо са нерајдама и једној од њих је узео мараму, па му је она постала жена и родила је дете. Међутим, када јој је вратио узету мараму она је постала невидљива. Муж не зна шта да ради, одлази код старице по савет. Старица му каже да се сакрије иза врата па кад нерајда дође да јој опет узме мараму. Нерајда је долазила у кућу сваки дан да подоји дете и да га окупа. Он је тако и поступио и нерајда је остала са њим у кући и родила му још троје деце. Једног дана био је панађур код цркве, па су отишли да играју. Тражила је од мужа да јој врати мараму да би играла. Кад је заиграла са марамом почео је да дува ветар и све их подигао у ваздух. У једном тренутку се одвојила од осталих играча и одлетела увис, а они су попадали на земљу.³¹

Виле понекад заведу младе мушкарце и живе с њима у ванбрачној заједници. Нерајде имају слободне везе са мушкарцима. Најчешће они сами долазе код нерајди у пећине, а некад их нерајде отму.³² Посебно воле музичаре.³³ Човек који спава са нерајдом после не може да полно општи са другом женом. За мушкарце који су *несћособни са женама* каже се да су их отеле нерајде кад су били мали (острво Самос).³⁴ Из слободних веза са нерајдама рађају се деца, коју оне најчешће препуштају очевима. Дете оставе на некој грани у шуми, умотано у лепу свилену мараму или поред воде, тако да отац може да га узме.³⁵

³⁰ Г. А. Μέγας, *Ελληνικά παραμύθια, σειρά β'*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1997, 82–88

³¹ Δ. Λουκόπουλος, н. д., 24–25.

³² Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 333.

³³ Исто, 338.

³⁴ Исто, 286.

³⁵ Исто, 332.

Према једној причи, човек је прошао кроз коло кад су нерајде играле и једној је ишчупао неколико златних длака из косе и ставио их у свој ручни сат. Од тада где год да је сам ишао ноћу нерајда га је сачекивала и говорила му: *О, Косџа како си добар! Како си леј. Ако хоћеш молим ње дај ми оно шџо си ми узео. Враџи ми моји косу, а ја ћу њи даџи шџа год хоћеш!* Међутим он јој није враћао косу и тако је имао свако вече као љубавницу. Касније му је досадила, па јој је вратио косу и после је више никад није видео.³⁶

Љубавне везе с нерајдама могу бити опасне по мушкарце. У причи из Лакедемона једном дрвосечи рођеном у суботу у шуми се појаве две жене које му три дана узастопце помажу да товари дрва. Четврти дан млађа каже дрвосечи да би желела да јој буде љубавник, под условом да то ником не каже, у супротном ће умрети. Веза је трајала годину дана. Затим се дрвосеча озбиљно разболео и пао у кревет. Позвали су свештеника да му чита молитву и да га исповеди. Нерајде су се појавиле на прозору, јер нису смеле да уђу у кућу због свештеника. Показивале су му знацима да се не боји, јер ако не каже шта је радио, неће умрети. Али он се исповедио и истог часа умро.³⁷

У словеначком фолклору срећемо предање о пастиру који се заљубио у вилу, па је његов покушај да дође до ње изазвао праву катастрофу. Док су се виле купале и певале на Рибнишком језеру у Похорју, пастир, прерушен у овцу, се приближио њима. Вила му је пришла и помиловала га помисливши да је овца. Пастир више није могао да издржи, желео је да је загрли. С друге стране, када су га виделе виле, биле су задивљене његовом лепотом и нису могле да му умакну. Тада је загрмело, муње с неба су убиле младића, виле су такође погинуле. Прелепи врт је постао мочвара, а језеро мутно. Пастирова мајка је умрла од жалости. Овце су растргли вукови и све је пропало.³⁸

Осим обичних људи и цареви су имали љубавне везе са нерајдама, као у причи из грчког дела Македоније. Цар Александар је имао љубавницу нерајду. Виђао ју је само ноћу. Због те везе постао је симпатичан и другим нерајдама, па је постао велики и моћан владар. Међутим, једном их је наљутио па је пропао и он и његово царство.³⁹

³⁶ Σ. Βίος, *Χιακάι παραδόσεις*, Α', *Νεράιδες*, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921, 435.

³⁷ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 329.

³⁸ М. Stanonik (ur.), *Slovenske povedke iz 20. stoletija*, Моногјева дружба, Celje 2003, 51–52. Захваљујем се др Марији Станоник која ме је упутила на ову библиографску јединицу.

³⁹ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 286.

Осим присилног брака, у грчком фолклору постоји мотив да се нерајде заљубљују у лепе мушкарце и затим саме својом вољом ступају у брак рађајући децу са њима.⁴⁰ Постоји и мотив када нерајда својом вољом дође, живи са човеком, роди децу и изненада оде. Тако је у причи из Мандиније један човек копао на њиви у подне. Дошла је нерајда и водили су љубав. Од тада је стално била уз њега и у кући и напољу. Родила му је четворо деце и научила их да говоре стране језике. Са дозволим оца послала их је у иностранство. Пратила их је до места Мили. Међутим, кад се вратила кући, исто вече је постала невидљива.⁴¹

Међутим, неке виле остају у браку као вредне супруге. Виле-супруге иду по воду, јер имају способност да на извору разликују добру од зле воде.⁴²

Виле/нерајде напуштају мужеве, али материнство им је битно. Рађају и мушку и женску децу о којој углавном брину. Долазе да подоје децу или се договоре са бившим мужевима да им доносе децу на врх планине да их доје.⁴³ У бугарском фолклору самодива каже момку да је боље да је не узима за жену, јер она не храни децу нити се бави кућом. Он је ипак ожени, али самодива га напусти на крштењу детета.⁴⁴ Постоји мотив договора око поделе деце. Вила се после неколико дана враћа код свог мужа да се договоре коме ће припасти које дете. Децу стављају на праг. Оно дете које уђе у кућу остаје са оцем, а оно које оде код виле одлази са њом. Договоре се да сина јединца вила однесе са собом у шуму и да га врати кад дете одрасте.⁴⁵ Нерајде уче своју децу стране језике.⁴⁶

Нерајде се враћају у кућу и доносе својој деци лепу одећу, чак сређују кућу и ствари свог мужа кад он није код куће.⁴⁷ Тако је у причи из Галаксидија нерајда после удаје, родивши децу нашла своју скривену мараму и нестала. Међутим, после неколико дана муж види да су деца очешљана и обучена као и пре. На постављено питање ко је то урадио деца су признала да је мајка долазила свако јутро и сређивала их. Једно јутро муж је на препад опет украо мараму нерајди, одмах је

⁴⁰ Исто, 331; 334.

⁴¹ Исто, 333.

⁴² V. Ardalić, *Bukovica* (u Dalmaciji), ZNŽO VII, 1902, 291.

⁴³ I. Jardas, *Kastavština*, Zagreb 1957, 111–112; M. Bošković-Stulli, 396–397.

⁴⁴ *Български народни балади...*, 74.

⁴⁵ V. Palavestra, *Narodne pripovijetke s kupreškog polja i s područja jajačkog sreza*, Bilten Instituta za proučavanje folklor 2, Sarajevo 1953, 295.

⁴⁶ N. Γ. Πολίτης, н. д., 332–333.

⁴⁷ J. C. Lawson, н. д., 135.

спалио у пећи и она је остала с њим.⁴⁸ У другој причи нерајда проналази своја крила после пет година брака, игра, и побегне. Међутим, долази сваки дан кући кад муж није ту. Ради све кућне послове, брине о деци. Лети поред мужа на њиви и свакодневно га поздравља! Иако је била пријатељски расположена није хтела да живи са мужем у кући.⁴⁹

Виле штите своју децу од насилника. У причи из Сињске Крајине пастир у планини налази девојчицу са магарећим ногама која га није разумела. Одводи је кући и везује за стуб од постеље. Те ноћи вила долази по своје дете и, пошто он није хтео да га врати, она му сруши кућу, а дете се избави.⁵⁰

Постоји и мотив да нерајда убије своју децу и побегне. У причи из Коринтије човек украде нерајди кошуљу, оженио је и она роди децу. Када нађе кошуљу, према једној варијанти, она закоље своју децу, стави их у тепсију, на сто и нестане. Према другој варијанти поздрави мужа уз речи: *видећеш иша ћу да ти урадим!* Он уђе у собу и затекне убијену децу на поду.⁵¹ У причи са Закинтоса човек украде нерајди прстен у колу. Ожени је, она му роди сина и кћер. Живе мирно, али нерајда стално тражи свој прстен. Одлазе на игранку на црквену славу. Муж јој даје прстен да игра. Међутим, она му удари тако јак шамар да се три пута заврти и падне на земљу као мртав. Она отрчи кући, мушко дете раскине на пола, једну половину узме са собом, а девојчицу узме целу и нестане.⁵²

Виле могу да доје људску децу, постају помајке и посестрима људима. У српском фолклору деца коју се задојиле виле, тзв. *вилењаци*, добијају необичну снагу и лепоту.⁵³ У народу се верује да су најлепше жене до данас пореклом од самовила.⁵⁴ Према народном предању из брака са вилом се родио познати јунак Краљевић Марко и неки други јунаци.⁵⁵

⁴⁸ Н. Г. Πολίτης, н. д., 339.

⁴⁹ Исто, 345.

⁵⁰ М. Bošković-Stulli, 396–397.

⁵¹ Н. Г. Πολίτης, н. д., 346.

⁵² Исто, 348.

⁵³ *Вила, самовила, самодива*, Словенска митологија, енциклопедијски речник, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001, 81.

⁵⁴ М. К. Цепенков, *Преданија*. Македонски народни умотворби во десет книги, кн. 7, Скопје 1980, стр. 239–245.

⁵⁵ Љ. Раденкович, н. д., 291; Богишић 1878, 231–232, Arđalić 1902, 291; Дучић 1931, 273; Palavestra 1953/2, 294–295; Ивић 1957, 452; Bošković-Stulli 1967–68, 396; Миладиновци 1983, 13–14; Чајкановић 1994/1, 86–87).

Код Грка је распрострањено веровање да неке породице воде порекло од нерајда. Отуд реч *νεραΐδοκαμωμένος, νεραΐδογεννημένος* (рођен од нерајде).⁵⁶ Тако на пример, прадеда Синосотиреа (*Συνωσωτηραίοι*) из места Фамила (*η Φαμήλα*) налазио растурене пластове жита. Хтео је да сазна ко му разбацује жито, па се сакрио иза једног пласта. Дошле су нерајде, оставиле своје мараме на пластове и играле. Он је украо мараму једној од њих и тиме је приморао да пође са њим кући и да му постане жена. Родила му је децу и тако су Синосотиреји пореклом од нерајде. Слично предање постоји у Висјани у Епиру, да је породица Манесеики (*Μανεσαΐκη*) пореклом од нерајде. Такође по предању, породица Манеси (*Μάνεση*) из Аварика Трихонијског, у Грчкој позната као војна породица, води порекло од нерајде.⁵⁷ У породици Мавромихалеи сви мушкарци су леписи, јер је њихов прадеда Јоргакис Мавромихалис узео нерајду за жену.⁵⁸ Тако су и у Менидију у породици Врети (*Βρετοί*) сви леписи, јер су пореклом од нерајде. Отуд и њихово презиме, јер ју је прадеда пронашао у подне на дрвету: *Βρετοί* од глагола *βρήσκω*, наћи, пронаћи.⁵⁹

Среће се и мотив како се може натерати нерајда да проговори: заложе пећ и направе се као да ће јој дете бацити у пећ. Нерајда тада пусти глас, тј. проговори. Постоје варијанте по којима она онда заувек оде од куће,⁶⁰ а у неким, остане у породици.⁶¹ На острву Хиос, по једној варијанти приче, младић је на извору свирао у фрулу, док су испред њега играле *милигане* (*μυλιγάνες*) — локални назив за нерајде. Испричао је то мајци која га посветује да једној од њих украде мараму и да је ожени. Следеће вече узима мараму једној од њих, венчају се, али она је нема. Рађа дете, али и даље не проговара. Једног дана свекрва, да би натерала снају да проговори, узима дете као да ће да га баци у пећ. Нерајда од страха за дете викне, а онда каже свекрви: *μῆτιρ σου με ἴσο υραδίλα, ναιῖθєрала си ме да говорим и вραιῖθο се мој мираз назад: дванаестῖ камила нαιῖθєварених дукаῖῖθима. Да нисам ἴροговорила не би се злайῖθο вραιῖθиле назад!*⁶² У другој варијанти пастир се за-

⁵⁶ J. C. Lawson, н. д., 134.

⁵⁷ Δ. Λουκόπουλος, *Σύμμεικτα Αιτωλικά λαογραφικά*, Λαογραφία, τόμος Δ', Αθήνα 1912/13, 424–425.

⁵⁸ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 334–335.

⁵⁹ Исто, 334.

⁶⁰ Σ. Βίος, *Χιακά παραδόσεις. Α', Νεραΐδες*, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921, 427–428; 432.

⁶¹ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 334–335.

⁶² Σ. Βίος, н. д., 427–428.

љуби у нерајду. Она га прати и он се ожени њоме. Нису никад разговарали, јер је она била нема. Свекрва да би је подстакла да проговори, положи пећ, узме дете као да ће да га баци унутра. Нерајда тада викне, брзо узме дете и побегне у брдо. Муж ју је волео, па је увече отишао у брдо да је тражи и да је врати назад. Пронашао је и молио да се врати назад. Она му је рекла да јој не пада напамет да се врати *на суви хлеб, љући црни лук и ђрљаву воду*.⁶³ У причи из околине Ираклија (Крит) по савету старице из села муж положи пећ и направи се као да ће да баци дете. Нерајда је викнула: *не, њсеџо, немој моје деџе!* и постала невидљива. Међутим, друге нерајде је нису прихватиле јер је тобоже имала спаљено дете. Била је присиљена да се настани код чесме која се зове Лутра, поред пећине у којој су живеле нерајде. Према казивању, тамо је виде два-три пута годишње како држи дете у наручју.⁶⁴

У грчком фолклору постоји мотив женидбе нерајдом када јој се да прави одговор. У народном предању са острва Сими *алуџине* (локални назив за нерајде) се окупљају око чесме. Нападају пролазнике постављајући им питање: *џамук или олово*. Уколико одговори *џамук*, човека баце тако високо да се разбије кад падне на земљу. Ако каже *олово* притискају га тако јако да се угуши. Прави одговор је *звожђе*. Онда се човеку ништа неће десити, чак може да ухвати алустину за косу и да је одведе кући. Служиће га као робиња и у свему ће напредовати, јер све што она додирне то се умножава.⁶⁵

Понекад су се покушаји крађе нерајдиног оглавља по мушкарце трагично завршавали. У причи из Триполија (Пелопонез) човека по имену Зегле су отеле виле. Живео је дуго времена код њих у пећинама, нико није знао где се тачно налази. После неког времена разболео се и дошао је у село на лечење. Пријатељи из села су га саветовали да се врати у пећине и кад буде згодна прилика да покуша да украде свилену мараму своје љубавнице нерајде. Зегле их је послушао, вратио се код нерајда, али оне су осетиле његову намеру. Ухватиле су га и са гочевима и бубњевима подигле га у ваздух, донеле изнад рупе и бациле унутра. Сељаци су чули звуке инструмената и видели својим очима како су га бациле. Од тада ту рупу зову Зеглеова (Του Ζεγκλέ).⁶⁶

Постоји и мотив да нерајда поведе мужа и децу код својих пријатељица нерајди. У причи из Висиане (Епир) сељак је украо мараму из руке нерајде која је водила коло. Оженио ју је, родила је дете. По-

⁶³ Исто, 432.

⁶⁴ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 338.

⁶⁵ Исто, 289.

⁶⁶ Исто, 334.

сле неког времена дошле су друге нерајде да је позову да им се врати. Она им каже да не може, јер има мужа и дете. Оне јој предлажу да их поведе са собом. Тако је нерајда повела мужа и дете код нерајди.⁶⁷

Осим женских нерајди постоје и мушки *нерајдоси* који могу да ступају у љубавне везе и брак са женама.⁶⁸ У причи из Триполија девојка се заљуби у нерајда. Одлазила је од куће понекад преко дана, некад ноћу, а дешавало се да је нема два — три дана заредом. Родитељи су је закључавали, али то није помагало, јер је нарајдос отварао врата и изводио је напоље. Једном, када је нестала, нису могли да је нађу. Након седам година нашли су је у Капарелију, па им је показала мужа и децу. Убрзо после тога је умрла. У другој причи, такође из Триполија, жена је говорила да има мужа нерајдоса, али га нико сем ње није видео. Намештала му је кревет, хранила га и појила. На питање где је нерајдос, одговарала је: *Ево га мој муж! Зар га не видиш? Ево га, испред вас!* У кревет је стављала два јастука говорећи да је један за њеног мужа-нерајдоса, а други за њу. Кад су јој давали да једе остављала је са стране хлеб, јело, воду, говорећи: *сад ће да дође мој муж да једе*. На крају је постала кост и кожа, јер ништа није јела и убрзо је умрла.⁶⁹ У грчкој народној бајци *Ламијос и нерајдос* цар тражи помоћ од свог зета нерајдоса за кога је удата његова сестра.⁷⁰

Закључак

Из наведеног се може закључити да у оквиру мотива женидбе вилом у јужнословенском или нерајдом у грчком фолклору постоји низ варијанти, по којима се откривају сличности, али и разлике. Упадљиво је веће богатство различитих мотива у грчком фолклорном материјалу у коме постоје мотиви који подсећају на старогрчку митологију. Осим тога, у грчком фолклору постоје и мушки нерајдоси који могу да ступају у љубавне везе и брак са женама.

И виле и нерајде се доживљавају као опасна бића што може представљати оличење мушког страха од лепих жена и немоћ да се таква жена задржи за себе, као и страх да ће лепа жена напустити мужа и оставити му децу на чување. Осим тога, у патријархалном дру-

⁶⁷ Исто, 335.

⁶⁸ Исто, 290; Елп. Σαραντής, Σταμούλη, *Προλείψεις Θράκης*, Λαογραφία, τόμος ΠΓ', τεύχος ΑΒ', Εν Θεσσαλονίκη 1950, 217.

⁶⁹ Ν. Γ. Πολίτης, н. д., 350.

⁷⁰ *Μιά φορά και έναν καιρό...*, Δημoτικά παραμύθια, τόμος Α, συλλογή Γεωργίας Ταρσούλη, Αθήναι, 116–120.

штву функција нерајди/нерајдоса и вила може се посматрати и у контексту прикривања ванбрачних веза.

ЛИТЕРАТУРА

- Богишић В., *Народне ђјесме из сџаријих, највише ђриморских зајиса*, Биоград 1878.
- Бџгарски народни балади и ђесни с мџићески и легендарни мџџиви*, Сборник за народни умотворенија, т. 60, част 1, БАН, Софија 1993.
- Дучић С., *Живоџ и обичаји ђлемена Куча*, Српски етнографски зборник XLVIII, Београд 1931.
- Ивић П., *О говору Галиџољских Срба*, Српски дијалектолошки зборник XII, Београд 1957.
- Миладиновци Д. и К., *Зборник на народни ђесни*, Скопје 1983.
- Раденкович Л., *Об одном иранизме на Балканах: перџ „фея“*. Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию Анатолия Федоровича Журавлева, Москва 2011.
- Словенска митологија, енциклопедијски речник, *Вила, самовила, самодива*, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд 2001.
- Срејовић Д., Цермановић-Кузмановић А., *Речник грчке и римске мџџологије*, Београд 2000.
- Цепенков М. К., Преданија. *Македонски народни умотворби во десетџ книги*, кн. 7, Скопје 1980.
- Чажкановић В., *Сабрана дела из срџске религије и мџџологије*, књ. I-V, Београд 1994.
- Abbott G. F., *Macedonian folklore*, Cambridge at the University Press 1903.
- Ardalić V., *Bukovica* (u Dalmaciji), ZNŽO VII, 1902.
- Bošković-Stulli M., *Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine*, Narodna umjetnost 5–6, Zagreb 1967–68.
- Ikeda H., *A type and motif index of Japanese folk-literature*, FF Communications № 209, Suomalainen tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1971.
- Jardas I., *Kastavština*, ZNŽO 39, 1957.
- Lawson J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, 1910.
- Palavestra V., *Narodne pripovijetke s kupreškog polja i s područja jajačkog sreza*, Bilten Instituta za proučavanje folklorа 2, Sarajevo 1953.
- Stanonik M. (ur.), *Slovenske povedke iz 20. stoletija*, Mohorjeva družba, Celje 2003.

Грчки језик

- Βίος Στυλιανός, *Χιακάι παραδόσεις*, Α', Νεράιδες, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921.
- Λουκόπουλος Δημήτριος, *Σύμμεικτα Αιτωλικά λαογραφικά*, Λαογραφία, τόμος Η', τεύχος Α' και Β', Αθήνα 1921.
- Μέγας Γ. Α., *Ελληνικά παραμύθια*, σειρά β', εκδ. Εστία, Αθήνα 1997.

- Μία φορά και έναν καιρό..., Δημοτικά παραμύθια, τόμος Α', συλλογή Γεωργίας Ταρσούλη, Αθήναι.
- Παπακώστας Ν. Χ., Ηπειρώτικα, Αθήνα 1967.
- Πολίτης Ν. Γ., Παραδόσεις. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαού, τόμος πρώτος, Αθήνα 1994.
- Ρωμαίου Κ., Μία παράδοσις για τις Νεράιδες, περ. Μαλεβός, αρ. 58, 499.
- Σαραντής Ελπ., Σταμούλη, Προλείψεις Θράκης, Λαογραφία, τόμος ΙΓ', τεύχος ΑΒ', Εν Θεσσαλονίκη 1950.

Gordana Blagojević (Belgrade)

**Marrying a Fairy and a Nereid:
South Slavic-Greek Folk Parallels**

Summary

In the folklore of the Balkan peoples many songs, stories and fairytales are dedicated to fairies (*vila, samovila, samodiva*) and nereids (*νεράιδα*). The most common motifs are related to the matrimony with these mythological creatures. A man needs to steal a fairy's/nereid's crown, her clothes, ring or wings and she accepts to marry him and bear him children. However, these marriages are as a rule short. The fairy/nereid uses a trick to regain what was taken from her, leaves her husband and very often her children and disappears. This motif can be found in a variety of local forms. In the Greek folklore tradition there are motifs which resemble the ancient Greek mythology.

A comparative method was used in this work to analyze the similarities and differences between the motifs in their South Slavic and Greek contexts. Both fairies and nereids are described as dangerous beings, which can be interpreted as a man's fear of beautiful women and his incompetence to keep this woman by his side and also his fear that the beautiful woman will leave him and their children. Apart from this, in the patriarchal society the function of the nereids can be viewed in the context of hidden unlawful affairs.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (191–206)

УДК 821.163.41.09–13:398

821.163.2.09–13:398

Бошко Сувајић (Београд)

ТИПОВИ БОЛЕСНОГ ЈУНАКА У СРПСКОЈ И БУГАРСКОЈ УСМЕНОЈ ПОЕЗИЈИ

Типологија болесног јунака у усменој поезији код Срба и Бугара показује низ заједничких исходних тачака, узајамних веза и типолошких сличности, почев од именовања јунака, праваца развоја радње до формулативне структуре сижеа. Тема се развија од типова баладе о грешном јунаку који болест прима као праведну бојну казну, преко варијантног круга о предсмртним заветима рањеног / умирућег / болесног јунака, балада о трагичним љубавницима, новелистичких модела о умишљеном болеснику, све до изузетно популарног сижеа о Боланом Дојчину у балканском фолклору. Тема о болесном јунаку у српској и бугарској усменој поезији илустративна је и са становишта поетичких испитивања усмених родова и врста у јужнословенском контексту (епска и лирска песма, бајка у стиху, новелистичка песма легендарна песма, балада).

Кључне речи: болестан јунак, предсмртни завети, „грешни хајдук“, Срби, Бугари, Болани Дојчин.¹

Болест умртвљује чула, отупљује нерве, слаби удове. Болест узрокује бол и патњу, недостатак и губитак. Болест је људоморна и срдоморна. У њеном корену и суштински и етимолошки пребива *смрт* („Кад морија помори Мостара“, ЕР, бр. 56; „По Мостару куга поморила“, ЕР, бр. 213). Болестан јунак сахне, копни, вене. Смрт се у поетици усмене епике најављује најсуптилнијим фигурама и формулама: пророчким сном, визијом вила на јелену, маглом зајевном, олујама развигорним. А ипак је увек ненадана и непоћудна гошћа.

Болест као Судбина

У песмама о предсмртним заветима умирућег јунака активира се, у митском коду, судбина. Епски је формулисана синтагмом — „ху-

¹ Ова студија резултат је рада на пројекту *Српско усмено сиваралашићво у интeркултурном коду* (178011) који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду.

да срећа“. У једном од најстаријих примера, у бугарштици о смрти деспота Вука, каже се како је Вукову љубовцу Барбару, потакнуту љубомором, „худа срећа надахнула“ да наруши тајност лечења свога мужа и тиме га убије. Индикативна је Вукова реакција, у виду клетве:

„Што учини, љубовце, видио те Бог велики?

За што данас отрова Вука твога господара?“ (Богишић, бр. 16)

Јунак у постељи умире само као изузетак. Смрт цара Душана у постељи (СНП II, бр. 33) одраз је историјског и традицијског контекста у коме се велики српски владар, из перспективе потоњег краха српске средњовековне државе, реализује као трагични лик: „При нијансирању портрета, мотив смрти је најјаче издвојио овај царски лик од свих осталих владара и свих других епских јунака. Једино се његов живот гаси без подвига, у болесничкој соби, али ни смрт не стиже довољно брзо“ (Самарџија 2008: 212).

Судбина је неумољива и у ситуацији у којој красте неочекивано нагрде јунково лице као казна за прекршај гордости. Тако ће претераном (само)хвалом охолник Иво Црнојевић урећи свога сина Максима, те ће се на проби судбине наћи како јунакова реч и његов образ, тако и брачна срећа младенаца, односно судбина целог рода и племена. Охола непромишљеност оца — водича кроз обред иницијације — сурово ће на Жабљаку бити санкционисана болешћу сина, при чему ће иницијант на најстрашнији начин бити суочен са последицама прекршаја обредних правила:

На Максима красте напануле, (...)

Иза краста лице поцрњело, (...)

Грднијега у хиљади нема

Од Максима сина Иванова (СНП II, бр. 89).

Они који треба да се старају о нормативности обреда и сачувају његове учеснике од дејства злих сила управо их својим непромишљеним поступцима призивају.

Ни зорице ни бијела данка

Песме о болесном јунаку најчешће почињу формулом „болан лежи“. Тако у балади о несрећним љубавницима срећемо стереотипни почетак: „Болан лежи Ибро младо мумче“ (ЕР, бр. 108). Некада је судбинска коб потцртана и уводном формулом свитања („Ни зорице ни бијела данка, / болан лежи Даничићу Ђуро“ (ЕР, бр. 89). Јунак на самрти моли побратима који самим именом симболички оваплоћује животни принцип и Другост (**Латинин Живо**) да га укопа на митском раскршћу. Сахрањивање на прометним путевима и раскрсницама

истовремено је и древни мотив који у себи скрива митску симболику (Чајкановић 1994: 49).

Формулу болести („боловао“, „болан лежи“, „разбоље се“) срећемо и у првом полустиху сужејног модела са интернационалним мотивом *захвалних животиња*: „Разбоље се Краљевићу Марко“ (*Марко Краљевић и соко*, СНП II, бр. 54). У варијанти ове теме, Марко лежи „крај друма царева“, покривен зеленом доламом, а „по образу срмајли марамом“, што у симболичком коду значи да је већ на домаку смрти (СНП II, бр. 55). Ту су и римована обогаћења формуле у иницијалној позицији: „Сјајно копље у планину *сјаше*,/ Подањ Марко болан *боловаше* (СНП II, бр. 60). У појединим варијантама суже се приближава моделу о великом грешнику:

Болова' је Краљевићу Марко,
Болова' је девет годин' дана,
Од кости му месо отпадало,
Кроз главу му муве пролетале... (СНП II, бр. 61)

У песмама о великој грешници, младој Павловици, формула ће се наћи у медијалној позицији („Разболе се млада Павловица“, СНП II, бр. 4), што је последица дводелне композиционе схеме овог модела. У првом делу сведоци смо страшних породичних злодејстава, у другом праведне казне од стране виших сила (СНП II, бр. 5).

Формула болести среће се и у финалној позицији, у интернационалном сужејном моделу о неверном слуги који из похлепе убије свога господара на извору. Болест наступа као последица краљеве клетве:

„Да би, слуго, болов'о на пуно девет година.
Нити мог'о умр'јети, ни се од гр'јеха исповиђет'...“ (Богишић, бр. 35)

По сужејној динамици, *формула болести* је дијаметрално супротна *формули њокрећа*, која предочава јунакову активност, замах или акцију: „Шетао је Мркоњићу Перо“ (ЕР, бр. 127); „Подигла се једна чета мала“ (ЕР, бр. 128; 156); „Вијале се двије магле сиње“ (ЕР, бр. 131); „Гором језде два мила браина“ (ЕР, бр. 132).

У бугарском фолклору иницијална *формула болести* честа је у песмама које тематизују хајдукове предсмртне завете. За овај модел закономерни сужејни сегменти су смрт хајдука на Старој планини и порука гаврановима да однесу јунакову десну руку његовој старој мајци. Пример је у лепој осмерачкој балади, која тематски упућује на песму *Смрт мајке Југовића* у српској косовској традицији: „Разболе-

лъ са е младъ Стоянь“ (Каравелов, бр. 15). Јунаку, који умире на Старој планини је:

Мермеренъ камакъ възглаве,
зелена трева постилка,
ясното небе завивка.

Позната тема овог варијантног круга у македонском и бугарском фолклору је *Боленъ Кара Мустафа и Хайдунъ Велко* (Миладиновци, бр. 217; Трем, бр. 111). У бугарској традицији, ова се формула среће и у десетерачком метру: „Разболе се Стоянь, добъръ юнакъ“ (Бесонов, бр. 24).

На „ничјијој земљи“

Болестан јунак је на „ничјијој земљи“ у онтолошком смислу. Он, наиме, не може ни да умре ни да оздрави док не окаје грехе („нит’ умире, нит’ му боље бива“, Јастребов, стр. 232–234). И када је рањен, јунак је у *лиминалној фази*, на прелазу, што се означава истоветном формулом (СНП VII, бр. 31), која се среће и у песмама о уроку и невести: „Он болова три године дана,/ Ни умрије, ни му боље било (СНП II, бр. 79).

Период јунаковог одсуствовања, време је његове фиктивне смрти. Оно се протеже на различити временски период, који се формулативно исказује бројевима три, девет и дванаест (запажање Д. Перића): *три недеље* (СНП IV, бр. 31; СНП VI, бр. 74); *девет година* (Богишић, бр. 35; ЕР, бр. 190; СНП II, бр. 5, 78; СНП VII, бр. 31; СНПр II, бр. 4, 61, 98). Јунак је у лиминалној фази, и питање је коме ће се полу бивства његова животна путања приклонити.

Број *четрдесет* такође се активира у обредном кључу. Тако ће Иван Црнојевић „сломити“ сватове „преко мора четр’ест конака“: „Број који означава раздаљину између Жабљака и Млетака, веома чест и у Библији, сугерише завршетак једног циклуса, његово уништење, свеопшту промену. У архаичним представама везује се посебно за култ мртвих. Тек након 40 дана душе умрлих налазе покој на ономе свету, као што је и за новорођенче 40 дана пресудан период током којег подједнако припада живима и сенима предака“ (Самарџија 2001: 338).

Болест и смрт су судбински предодређени једно за друго. Уречену девојку пред смрт „људо заболи глава“ (СНП III, бр. 78); јунак се разболи од срца („а од срца болести јуначке“ СНП III, бр. 79); јунак болује од срдоболе (Богишић, бр. 67, 68); јунаку куршум просвира срце, а да му не поквари токе на грудима („ал’ уквари срдце у јуна-

ку“, ЕР, бр. 128); јунак у гори „болује од љутијех рана“ (СНП III, бр. 80); отрованог јунака „он час ти га бјеше руса глава забољела“ (Богишић, бр. 33; СНП VI, бр. 29); смрт настаје као последица епидемије свеопшних размера („Кад морија помори Мостара“, ЕР, бр. 65); јунака море „девет љутих куга“, а десету, „кугу јеникару“, не може да преболи. Узроци болести су још и **клетва** (Богишић, бр. 35; СНПр II, бр. 7); **грозница** (СНП VI, бр. 43); **божја казна** (Богишић, бр. 52; ЕР бр. 190; СНП II, бр. 5; СНПр II, бр. 63) итд.

Погођен болешћу, јунак нагло копни и вене. Процеси његове деструкције, труљења и растакања здравог ткива најчешће се дочаравају епитетима у равни вајања портрета. Лице му је „потамнело“ (СНП III, бр. 79); красте му нагрђују лице (СНП II, бр. 89); „кроз кожу му кости виријаху“ (СНП VII, бр. 32); „од кости му месо отпадало/ кроз главу му муве пролетале“ (СНПр II, бр. 61) и др.

Константа свих подтипова песама о болесном/ рањеном јунаку јесте тама која извире из самога јунака. Она постепено овладава његовом вањштином, припремајући га за смрт: „Обавијајући Жабљак, тама се силовито шири ка почетку песме, до слике унакаженог Максимовог лица“ (Самарџија 2001: 349).

Бол болује од љутијех рана

Болест и рањавање су две аналогне и подударне радње. У тематском кругу песама о мегданима и бојевима закономерна је фигура смртно рањеног гласника (СНП II, бр. 51; Богишић, бр. 19, 20, 29; ЕР, бр. 133), који доноси хришћанској господи вести са бојног поља (Богишић, бр. 25).

Јунака на самрти, по правилу, освоје „ране грдне“. Реч је о нетипичном збиру од 17 рана (СНПр III, бр. 18, 54); или га је непријатељ „обранио љуто“, па је на њему до 40 рана (СНПр III, бр. 53); јунака су „мало обранили“ („Да ми није око срца крвца, / Ој, вид’ла би се ђигерица бела!“ СНПр III, бр. 56); помињу се још и 35 рана (СНПр III, 54); јунаку су поломљене ноге (СНПр III, бр. 62), или пак десна нога (СНПр IV, бр. 21); када пукне „проклета кумбара“ удара га „у десницу руку“, те му „клону рука низ чошну доламу“ (СНП IV, бр. 31; СНП VIII, бр. 70); пушка је јунаку „пребила сву десницу руку“, а затим „ногу и колено“ (ЕР, бр. 61); „десну му је руку саломила“ (СНП VII, бр. 48; СНП IX, бр. 25); „Ка’ упали сјајна цевердара,/ (...) Сломио му ногу у кољено“ (СНП VIII, бр. 20); „оба десне ноге саломише“ (СНП VIII, бр. 63); пушка погађа јунака „на зло место“, „међу токе у срце јуначко“ (ЕР, бр. 64).

Рањени јунак повлачи се са сцене. Реч је о виду симболичке или пак фиктивне смрти јунака (Т. Кметова). Ипак, некада га ране не савладају у потпуности те он бива кадар да настави ратовање („бој бије, ка да рањен није“; СНП VIII, бр. 73; запажање Д. Перића).

Тип „великог грешника“

Сиже о великом грешнику који болује девет година и не може да умре док се не исповеди веома је чест у јужнословенском фолклору (Милошевић-Ђорђевић 1971: 233–240). Среће се још у најстаријим записима (Богишић, бр. 35; ЕР, бр. 190). Поред „згражавања природе“ над недељима великог грешника, појављују се и смртоносне временске непогоде које угрожавају људске животе док се непознати грешник не открије на мору као митској граници између светова (Милошевић-Ђорђевић 1974: 111–115).

Познате су баладе о болесном младожењи у којима болест оставља младенце у лиминалној фази обреда (ЕР бр. 56; СНП II, бр. 79). Невеста некада успева да обредно „оспособи“ јунака који се, оздрављењем, враћа у статус еписко делатног лица (СНП VI, бр. 43).

У бугарском фолклору најчешће је реч о сижејном моделу о „грешном хајдуку“, који је реализован у облику исповести хајдука-харамije о злочинима које је починио, и о мукама које због тога подноси. Сиже о „грешном хајдуку“ у свом стандардном облику има трочлану композициону схему:

- а) Јунак лежи болестан девет година; мајка га пита о узроцима болести;
- б) Исповест хајдука који је починио многе и тешке грехе;
- в) Типизована мајчина клетва.

Модел о грешном хајдуку веома је популаран у бугарском фолклору (Иванова 1971: 223). Иако формално конституисане у облику дијалога између мајке и сина, композициона схема ових песама нам говори да је реч о типичним исповедним дијалошко-монолошким структурама, које су поникле у окриљу класичне јужнословенске еписко-баладичне фолклорне традиције. Исповедни и ретроспективни карактер нарације, као и сам избор теме, сурови натурализам описа хајдукових почињених злочина и казне која га очекује / коју подноси, све су то жанровске одлике фолклорне баладе. У другом, разгранатим типу овог сижеа, у неким варијантама срећемо и мотив посмртних метаморфоза, карактеристичан за јужнословенску баладу о не-

срећним љубавницима. Завршни стихови песме по правилу садрже типизовани облик мајчине клетве:

Мама Стояну тихом говори:
 „Синко Стоене, мамино чедо,
 Да лежиш още девет години,
 Да лежиш, синко, да не оздравяш“ (Карвелов, I, бр. 33).

На мајчино питање грешни хајдук у исповедној форми градацијски набраја злодела због којих тако страшно испашта. У осмерачкој песми *Грешен хајдуџин* (I) (Сънки 1936: бр. 101; Миладиновци бр. 93) хајдук због својих недела лежи болестан 9 година. У варијанти ове песме *Грешен хајдуџин* (II) (СБНУ II, № 2, стр. 143) грешник је разбио свадбу, завезао младу и младожењу у „дубоку осоју“ и испекао дете на ражњу пред мајком и оцем.

Једнако је суров каталог злочина грешног хајдука и у српској усменој традицији. Чудовишност његових злочинстава нарушава како људски, тако и божански поредак у Васељени. И овде је неизоставни део сижејног модела мајчина клетва у финалној позицији (Јастребов, стр. 232–234).

Исповест „грешног хајдука“ може бити смештена и унутар сижејног модела „крвавих сватова“ (ЕР, бр. 180). Удар хајдука на сватове представљен је изузетно сурово. Несрећну невесту насилници редом обљубе. Када јој погубе ђувегију, девојка се убија.

Предсмртни завети умирућег јунака

Тип о предсмртним заветима умирућег јунака распрострањен је на широком етнокултурном терену Балкана и југоисточне Европе (Богданова 1980: 121–127). У варијантама о смрти деспота Вука у бугарштицама петрификовани су веома архаични митолошки елементи. Најстарија, песма коју је забележио дубровачки трговац и поморац Никола Охмућевић, током својих дугих путовања, половином XVII века (*Смрт деспоџа Вука*, Пантић: 61–64), представља истовремено и естетски најснажнију обраду овог мотива.

„Грака“ (граја) која се зачује у граду указује на драматичност Вукових предсмртних тренутака. Помињање женидбе и крштења увођи обредну димензију у подтекст варијанте. Бог се у припеву призива како би се разрешница антитезе, о „раздељивању“ јунака са грешном душом представила у склопу свете тајне исповести. Само лучење душе од тела представља врло древну манифестацију анимистичког аспекта, забележену још у паганским веровањима. О томе сведочи атрибут „небог“, који се везује како за епског јунака на самрти, тако и

за ојађењу љубовцу. „Небог“ означава сиромаша и божјака, али и човека који је лишен „удела“ у богу.

У варијанти из *Дубровачког рукописа (Кад је Вук Огњени умро шћа је наредио на смрти, Богишић бр. 16)* рањеног јунака у камари видају његова митска обележја (вила и змај). Јунак ће умрети онда када његова љубовца прекрши табу гледања и чувања тајне.

Један подтип овог модела могли бисмо да дефинишемо као: „вук и гавран хоће да се напију крви рањеног хајдука“. У баладичној форми обраде архаичног сижеа, баштињеног из феудалног певања (Матић 1972: 268), овај мотив срећемо још у запису прве сачуване бугарштице или дела бугарштице од десет стихова о тамновању Сибињанин Јанка у тамници деспота Ђурђа Бранковића, коју је 1. јуна 1497. у месту Ђоја дел Коле на југу Италије забележио напуљски дворски песник Рођери де Пачијенца. Смрт хајдука у гори често се представља на овај начин. То су песме типа *Вук горјаник и гавран* (Карановић, бр. 247, стр. 196–197; Вук, СНПр III, бр. 24), или *Смрт дјешћина Тадије* (Карановић, бр. 260, стр. 196–197). Разговор са орловима/ гаврановима је формулативан. Хајдук поручује орловима шта да раде након његове смрти. Пошто се напију крви и наједу меса јуначкога, орлови треба да однесу хајдукову десну руку на извор на коме његова мајка изјутра захвата воду. Ради се о веома заступљеном мотиву у македонском и бугарском хајдучком фолклору. Таква је песма *Боленъ юнакъ и орли ѝрислужници* (Стоин, стр. 101, № 270; Трем, бр. 99), са карактеристичним почетком („Разбољал са е млад Стоян/ На врѣх на Стара планина“) и др. У склопу модела о смрти хајдука на Старој планини, дат је дијалогски оквир разговора са орловима. Јунак их заветује да, кад умре, и пошто се напију његове крви и наједу меса јуначкога, однесу његову десну руку на извор (кладенац), где ће доћи његова мајка по воду. Реч је о веома честом мотиву у бугарској хајдучкој традицији, којим се изнова легитимише митска веза воде и смрти. Песма има дијалогску композициону схему.

Сама смрт је у традицији представљена као мучно раздвајање духа од материје. „Грешна душа“ је у овом сижејном моделу тек обредна поскурица тела:

Но му ране говорит' не даду,
Но Турчину душа испанула (СНПр III, бр. 62).

Формула дељења с „грешном душом“ среће се још у најстаријим записима у јужнословенском контексту:

И бјеше се тадара с грешном душом разд'јелио (Богошић, бр. 35).
То изусти паку душу пусти (ЕР, бр. 190).

Болани Дојчин

Према Татјани Кметовој, свако „удаљавање“ епског јунака из сужеа, његово лишавање класичних епских функција мегдана, подвига и борбе, проузроковано болешћу, заробљавањем, гневом или вишом силом, представљало би и његову симболичку смрт. Кметова, у том контексту, истиче медијаторску функцију Боланог Дојчина у посредовању између семантике епског подвига и семантике загробног.² Дојчин умире у постељи, али после извршеног епског подвига, као посредник између овог и оног света, плотног и духовног, реалног и оностраног. Сиже епске песме о Дојчину, преузет из древне индоевропске приче о змајеубици (Vožović 1977), исказује се кроз три складне композиционе целине: привремена смрт — епски живот у подвигу — дефинитивна смрт и живот у усменом памћењу. У номенклатури песме инсистира се на поларизовању епских атрибута сучељених јунака на метафизичкој равни, што се испољава и на сижејном плану: полужив/ полумртав јунак из стања привремене/ привидне смрти прелази у своје природно епско стање, побеђује на мегдану полуљудско/ полухтонично биће и враћа се у смрт, као сижејно полазиште и онтолошко разрешење песме.

Дојчиново посредовање између реалног и оностраног декларативно се истиче у неким варијантама песме („ни умира Дојчин, ни стануе“). Привременост бивства с ону страну епске егзистенције потврђује се и реакцијом околине када дође до његовог изненадног „повратка“ из вишегодишњег болесничког азила.

Болани Дојчин се, према Ван Генеповој теорији „обрета прелаза“, налази у лиминалној („празној“) фази обрета. Он је у лимбу, у предворју, испред врата. Међутим, овог „предворника“, након одређеног стадијума изолације и издвајања из људске заједнице, не очекује било каква „реинкорпорација у стару или пријем у нову друштвену средину“ (Лома: 2005: XXI). Јунак остаје на маргини на којој је и био. Надневши се иза руба смрти, јунак се враћа у стадијум епске дејстве-

² „Смисљљт на различните художествени разработки на отсъствието на героя е еднакъв — необходимостта да се покаже липсата му. Анализът ни довежда и до друг много съществен извод.Отсъствувайки, героят се намира в маргинална зона — в пространствения код: между своето и чуждото пространство; във времевия код — между живота и смъртта.“ — Татјана Кметова, „Болен Дойчин (Магично и естетично в един балкански епически сюжет)“, ркп. Рад је објављен у: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs* (1994).

ности, тако што побеђује насилнике и убија невернике, а затим руб преиначује у праг. Прекорачивши тај праг, он не умире будући да остаје жив у сећањима потомака посредством подвига који је извршио.

Болани Дојчин не припада никоме и ничему. У просторном смислу распопућен, у телесном интегруму дезинтегрисан, у епском статусу оспорен као јунак, он заиста спада у „људе прага“, у лиминална бића по себи: „Лиминална бића нису ни ту ни тамо; она су негде између, између положаја одређених и прописаних законом, обичајима и церемонијалом“ (Лома 2005: XXIII).

Опремање Боланог Дојчина за мегдан представља варијацију поновљене епске иницијације у три основна вида. Најпре, јунак захтева од ковача да му искује/ наоштри сабљу, оружје које ће у пламену магијскога кова бити обредно очишћено од рђе заборава. Други захтев налбантину јесте да поткује Дојчиновог коња, као митског посредника између светова. Са трећом епизодом, утезањем костију ланеним платном, довршава се веза са погребним церемонијалом. У ковању мача, кову потковица, ритуалном утезању костију и демонстративном поигравању коња, евидентно је да се јунак не опрема за бој већ за одлазак на онај свет. Процеси који су видљиви на његовом телу упућују на мрца. Лице му тамни, удови окоштавају, очи гасну, зглобови шкрипе, ребра штрче, нокти ђикљају, кукови клопарају. Све су ово показатељи да је јунак у сенци смрти.

Смршао и потамнелог лица, Болани Дојчин је живи мртавац, налик на оне које би зороастриски Персијанци остављали на војном походу зверима и птичуринама, јер: „...тако изложени, једни би подлегли болести и не могавши више да се бране постали још полуживи плен дивљих звери: други би се опоравили и вратили међу своје, смршали и промењене боје лица, тако да би их се ко год их сретне плашио; такве би сви избегавали као нечисте, сматрајући да су већ постали поданици царства смрти, и не би им било дозвољено да узму учешћа у животу заједнице док их маги не би очистили од те 'љаге' и омогућили им да (у друштвеном смислу) 'поново оживе'“ (Лома 2005: XXV).

Дојчин је изложен на епском одру, али са попутбином погребних ритуала. На епској маргини, он је у периоду изолације која прати покојнике. Привидно жив, он из сваког геста исијава смрт. Ипак, његово иницијатичко посвећење биће уприличено у строгом епском кључу: „Потпуно иницијатичко посвећење садржавало је, осим привидног умирања (одвајање) и упознавање са начином одласка душе на онај свет (прелаз) и са тајнама загробног живота (пријем у заједницу

мртвих); у том смислу, обредни комплекси везани за смрт, без обзира на свој другачији спољашњи вид, своде се у суштини на понављање иницијације“ (Лома 2005: XXV–XXVI).

У уводу песме Болани Дојчин не поседује довољно знања и вештина за самостално проналажење двери које откријују Други свет. Поред епског подвига као попутбине, њега у загробно ваља да упуте ковачи-демијурзи, као митски поседници знања и чувари магијских вештина. До онтолошког увира, међутим, Дојчин ће ипак морати сам. Побратими ће га напустити, житељи Солуна живог ожалити.

Привидна смрт Боланог Дојчина подсећа на привидну смрт Малог Радојице, у сужеу који такође представља једну врсту погребне иницијације: „Кад би се описи стања у коме се протагонист налази — а ти се описи не гранају по линији рода, него насупрот томе имају исте формуле за јунака и девојку — покушали свести на једно значење, оно би било: граница између живота и смрти, боравак јунака или јунакиње ни на овом ни на оном свету, или и на овом и на оном свету, односно способност да се оде на онај свет и врати у овај, коју потврђује развој приче. Уколико је смислено изведена, ова интерпретација доводи нас до питања: да ли је мали Радојица шаман или јунак, да ли се у овом сужејном моделу постојање мушко-женског двојника може тумачити траговима шаманизма у архаичним елементима сужеа?“ (Клеут 2005: 13).

И Болани Дојчин и Мали Радојица кроз пламен и огањ потражују приступницу за онај свет. Мехови које распирују неверни Дојчинови налбантини у варијантама песме код Срба и Бугара, и ломача на прсима привидно упокојеног хајдука, део су древних погребних ритуала којима се ватром врши очишћење покојника од греха: „Улога ватре, као апотропејског средства у погребним ритуалима врло је значајна, посебно живе ватре; у контексту овог сужејног модела ватра, огањ или жива жеравица имају (и иначе познати) двојак карактер: силе која прочишћава (ако је протагонист стварно умро) и силе која уништава (ако се претвара)“ (Клеут 2005: 15).

У усменој епској дијакронији, најстарија варијанта сужеа о Боланом Дојчину је песма из *Ерлангенског рукописа* („Пале Арап под бијели Солин“, ЕР бр. 110). И овде се јавља формула болести („али Иво врло оболио“), као и епизода са ковачем „набандом“, те опасивање свиленим појасом „од свитњака до бијела грла“.

Име Дојчин се ван сужеа о „боланом“ јунаку среће сразмерно ретко у јужнословенској усменој поезији. Као „млад Дојчин“ појављује се у једној дијалогској лирској песми у којој се из разговора девојчиног са мајком види њена, нимало стидљиво исказана, љубавна

заинтересованост за јунака: „Пукна ще, мамо, пръсна ще,/ Ако Дойчина не зема“ (Трем, бр. 101). Такође по изузетку, у бугарској поезији, радња се дешава у Солуну: „Заженилъ се Войно, младъ войвода“ (Бесонов, бр. 32).

У бугарском фолклору, по сложености структуре и уметању побочних мотива, као што је мотив неверства јунакове љубе, бацање топуза у облаке и хајдучки контекст, изузетно је занимљива песма *Дойчин войвода* (Бесонов, 1855, бр. 1).

О историјским аспектима обликовања сижеа усмене епске песме о Боланом Дојчину (Јовановић 2009) расправљано је посебно у вези са предањем о једном изгубљеном летопису хиландарских монаха, који је сведочио о преносу Дојчинових костију из Солуна у Хиландар (Поповић 1903: 13).

Низ је примера из бурне историје Солуна у време опадања грчког царства, који би се могли довести у везу са епским сижеом о Боланом Дојчину: „Две најтипичније карактеристике лика војводе Дојчина јесу његова тешка болест и то да је једини јунак чије се име везује за одбрану Солуна. Примере за те мотиве можемо наћи у историји. (...) Судбине два команданта Солуна, деспота Јована (1402–1409) и деспота Андроника (1409–1423) могле су допринети формирању лика војводе Дојчина. Деспот Јован је дуго боловао, па се у белешци о његовој смрти каже да је 'најзад, од многих разних болести нашао утеху у Богу', а деспот Андроник је боловао током целе владавине. И Јован и Андроник су личности које представљају управу и одбрану града. Због тога, а и због њихове болести не можемо а да не видимо велику сличност са војводом Дојчином“ (Сич 2003: 15–16).

Од могућих историјских трагова знатно су упечатљивија историјска и културно-историјска предања, посебно у вези са прећутаним огрешењем „војводе“ Дојчина: „Уколико је датог огрешења одиста било, оно је морало бити познато Дојчиновим савременицима и усменим бардима који су поменутог јунака укључили у епску традицију и 'пустили' низ епску матицу и лако је могло иницирати певање о великој и дугогодишњој јунаковој болести, чак и ако те болести није било“ (Делић 2011: 107).

Сасвим умесна је и паралела епске песме о Болани Дојчину са легендом о светом Димитрију Солунском, посебно у мотиву из хагиографске литературе у којој, приликом одране Солуна од Арапа, св. Димитрије устаје из ћивота како би пресрео анђеле који су хтели да га одведу из града, будући да је Бог решио да преда град Арапима. Запажено је и да иконе по правилу приказују св. Димитрија са копљем,

што је оружје којим војвода Дојчин убија Арапина: „Па потеже копље убојито“ (Сич 2003: 19).

На историјски подтекст епске песме први указује Драгутин Костић. Костић истовремено и врло прецизно изводи усмени родослов епске песме о Боланом Дојчину: „По времену бележења, најстарија је наравно она приморска у *Ерлангенском зборнику* (састављеном око године 1720 вероватно у Београду, тада под окупационом аустроугарском управом), па босанска у Вукову зборнику, за пуно столеће млађа од ње, најзад охридска (у Анг.-Арн. зборнику) за пола бар столећа млађа од Вукове. Међутим, по могућном постанку, по старини основне фабуле, ред би био готово обрнут. Маћедонска претставља версију најближу могућној првобитној већ и по томе што је простија од обеју других. Од Вукове, јер зна само за сестру Дојчинову (Ангелину), а не и за љубу (Анђелију) поред сестре (Јелице); од приморске, која такође зна само за сестру (Јелицу), већ и због раније споменутога преноса на другога, приморско-личког јунака (Ивана Карловића)“ (Костић 1938: 106).

Убедљиво изводећи паралелу између песмоване традиције о Боланом Дојчину и хришћанске легенде о св. Димитрију Солунском, Драгутин Костић, међутим, превиђа једну ствар. У још једној песми *Ерлангенског рукописа* радња се из Солуна премешта у Солин. Реч је о песми бр. 210 („Вино пије Димитрије/У Солину б'јелу граду“). У овој песми се Димитрије појављује као заштитник светогорских манастира које хара цар Константин. Несумњив је манастирски импулс, али и спона са песмом о Ивану Карловићу у *Ерлангенском рукопису*:

„Паде Арап под бијели Солин,
И разапео б'јела шатора,
Солињане зазива на мејдан,
А нитко му изаћи не смије... (ЕР, бр. 110).

На манастирски импулс у Вуковој варијанти упућује и употреба глагола „преминути“:

Боловао за девет година;
Па Солуна не зна за Дојчина,
Они мисле да је преминуо...

Ово „преминуо“ је у апсолутном лексичком и синтаксичком сагласју са глаголом „разминути“.

Марамом којом ће Малом Радојици племенита Хајкуна девојка прекрити очи, као и она за коју, како то изврсно запажа Зоја Карановић, „небоги“ Радић Вукојевић у прекрасној бугарштици, моли разбојнике-„гулсаре“ да му је оставе намакнуту преко лица како му га не би нагрдили орли и гаврани (З. Карановић), односно платнена утега

којом се Дојчину сабирају удови у целину, обредни су реквизити истоврсног порекла и функције. Ради се о врло архаичним елементима погребног ритуала, којима се потврђује сложена семантика смрти као „обрета прелаза“ у подтексту епских наратива. Покривање очију/лица марамом, односно приправљање покојника за укуп утезањем у ланену кошулицу, имају истоврсну функцију: да јунака у компактном, интегралном смислу пренесу у други свет.

ЛИТЕРАТУРА

- Бесонов: Петъръ Безсонов, *Болгарския пѣсни изъ сборниковъ Ю. Ив. Венелина, Н. Д. Катранова и другихъ Болгаръ*, Москва 1855.
- Богданова 1980: Л. Богданова, *Няколко думи за темата Заветът на героя в българските хайдушки песни*, в: Въпроси на етнографията и фолклористика, София, стр. 121–127.
- Богишић: *Народне њесме из сѣтаријих, највише њриморских зайиса*, сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић, Гласник Српског ученог друштва, X, књ. I, Биоград 1878.
- Воžović 1977 — Rade Воžović, *Arapi и usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*, Filološki fakultet Beogradskog univerziteta, monografije, knjiga XLVII, Beograd.
- Велевић 1936 — Глигорије Т. Велевић, *Један њрилог народној њесми* Болани Дојчин, Прилози проучавању народне поезије, год. III, св. 2, новембар 1936, 260–262.
- Делић 2008 — Лидија Делић, *Песме с њемом исѡвесѣи великог грешника у Богишићевом зборнику (Прилог ѡроучавању жанровског синкретизма и 'комѡпозиционих схема')*, у: *Српско усмено сѣваралашѣво: зборник радова*, уредници Ненад Љубинковић, Снежана Самарѣија, Институт за књижевност и уметност, Београд, 301–321.
- Делић 2011: „Болани Дојчин“ — *ѡѡшеви генезе и модификаѣија ѡевања о сукобу „боланог „јунака с Араѣином*, у: *Жива реч*, Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 115, Филолошки факултет Универзитета у Београду, ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарѣија, Београд, стр. 105–127.
- ЕР: *Ерлангенски рукоѡис сѣтарих срѣскохрваѣских народних ѡесама*, издао Герхард Геземан, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Прво одељење, Споменици на српском језику, књига XII, Српска краљевска академија, Ср. Карловци 1925.
- Иванова 1971: Радост Иванова, *Темата за грешни хайдутин в българското народно песенно творчество*, ИЕМ, кн. 13, София, стр. 223–241.
- Јастребов 1886: *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ (въ Призрѣнь, Ипекъ, Моравъ и Дибрѣ)*. Изъ путевыхъ записокъ И. С. Ястребова. С.-Петербургъ 1886.
- Јовановић 2009 — Миливоје Р. Јовановић, *Болани Дојчин: исѡријска мѣшафора*, Београд: Сербика.
- Каравелов 1886: *Сѣчинения на Любена Каравелов*, Т. 1, *Стихотворения*, ред. З. Стоянов, Русе 1886, 145–228.

- Карановић 1999: Зоја Карановић, *Народне ђесме у Маџици*, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Нови Сад — Београд, 1999.
- Клеут 2005: Марија Клеут, „Мали Радојица“ у кругу варијаната и тема о шаману, у: *Жанрови српске књижевности — ђорекло и ђоејска облика*, бр. 2, зборник радова, ур. Зоја Карановић, Селимир Радуловић, Нови Сад: Филозофски факултет, стр. 7–21.
- Костић 1938 — Драгутин Костић, *Народна ејска о боланом Дојчину*, XX век, књига I, април 1938, 104–110.
- Матић 1964 — Светозар Матић, *Ојскад ђочине наше ејско ђевање*, у: *Наш народни еј и наш сјих. Огледи и сјудије*, Матица српска, Нови Сад, 227–245.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 — Нада Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка ђематско-сјејсна основа српскохрватских неисторијских ејских ђесамата и ђрозне ђтрадиције*, Филолошки факултет београдског универзитета, Монографије, књига XLI, Београд.
- Милошевић-Ђорђевић 1974: Нада Милошевић-Ђорђевић, *Народна ђесмата Дука у море бачен и ђредање о великом грешнику*, Ковчежић, Прилози и грађа о Доситеју и Вуку, књ. XII, Београд: Вуков и Доситејев музеј, стр. 111–115.
- Матић 1972: Светозар Матић, „Белешке о епском сахрањивању“, у: *Нови огледи о нашем народном еју*, Нови Сад.
- Миладиновци 1861: *Ђългарски народни ђесни*, собрани од ђратља Миладиновци Димитрија и Константина и издани од ђКонстантина, Загреб 1861. Братја Миладинови, *Ђългарски народни песни*, ред. М. Арнаудов, С., 1942.
- Пантић 2002: *Народне ђесме у зајисимата XV–XVIII века: анђологија*, избор и предговор Мирослав Пантић, 2. изд. Београд: Просвета.
- Поповић 1903: Душан Поповић, *Болан Дојчин у Српском народ. ђредању (Грађа за историјску расјраву)*, Издање књијаре Илије Б. Анастасијевића, Крагујевац.
- Самарција 2001: Снежана Самарција, *Трансформација ејског модела у Милијиној ђесмати о ђсенидби Максима Црнојевића*, прештампано из Зборника Матице Српске за књижевност и језик, књ. 49, св. 3, за 2001. годину, Нови Сад.
- Самарција 2008 — Снежана Самарција, *Биографије ејских јунаката*, Библиотека „Књижевност и језик“, књ. 27, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- СБНУ: Сборник за народни умотворения, наука и книјнина, од књије XXVII: Сборник за народни умотворения и народопис, София
- Сњки 1936: *Сњки из невиделица*, књига на ђългарска народна балада, пр. Божанђ Ангеловђ и Христо Вакарелски, София.
- Сич 2007 — Татјана Сич, *Мијско, историјско и ђоејско у обликовању усмене ејске ђесме „Болани Дојчин“*, Луча, бр. 1, год. 16, Суботица, 14–28.
- Словенска митологија 2001– *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Zepet Book World, Београд.
- СНП II: *Српске народне ђјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су ђјесме јуначке најстарије, Беч 1845. Сабрана дела Вука Караџића, књ. V, прир. Радмила Пешић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестагодишњици ђегова рођења 1787–1987, Просвета, Београд 1988.

- СНП III: *Српске народне ђјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. III, у којој су пјесме јуначке средњијех времена, Беч 1846. Сабрана дела Вука Караџића, књ. VI, прир. Радован Самарџић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964, Просвета, Београд 1988.
- СНП V–IX: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне ђјесме*, књ. V–IX, прир. Љ. Стојановић, “Државно издање”, Београд 1898–1902 (друго изд. 1932–1936).
- СНП IIр: *Српске народне ђјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књ. II, *Пјесме јуначке најстарије*. За штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Неђић, САНУ, Одељење језика и књижевности, Београд 1974.
- СНП IIIр: *Српске народне ђјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књ. III, *Пјесме јуначке средњијех времена*. За штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Неђић, САНУ, Одељење језика и књижевности, Београд 1974.
- Стоин: В. Стоин, *Народни ђесни ођ Самоков и Самоковско*, С., 1975.
- Сувајџић 2010: Бошко Сувајџић, *Певач и ђрадиција*, Београд: Завод за уџбенике.
- Трем 1939: *Трем на българската народна историческа епика от Молчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра*, съставили Б. Ангелов и Хр. Вакарелски, С., 1939.
- Чајкановић 1994: Веселин Чајкановић, *Кулџ мрџвих*, у: *Сабрана дела из српске религије и мџологије*, књ. II, прир. В. Ђурић, Београд.

Boško Suvajdžić (Belgrade)

Types of the Ill Hero in the Serbian and Bulgarian Oral Poetry

Summary

Typology of ill hero in the Serbian and Bulgarian oral poetry shows a number of common points, interrelationships and typological similarities, from the naming of hero, lines of development activities to the formulaic structure of subject. The theme develops from the types of ballads about sinful hero who receives disease as a divine punishment, through the variant about death-bed vows of wounded/ill hero, ballads about tragic lovers, novelistic models about imaginary ailments to the very popular subject of *Bolani Dojčin* in South Slavic and Balkan folklore.

Лидија Д. Делић (Београд)

ЧАРНЕ ОЧИ, ДА БИ НЕ ГЛЕДАЛЕ: О ЈЕДНОМ ЕПСКОМ ПЛЕОНАЗМУ¹

У раду се указује на изузетан симболички потенцијал мотива девојке у граничном простору (вода, бедем града, врата) и *погледа* као својеврсног канала између два света. Читав низ песама с крајње разноликим сижејним окосницама указује на разлоге због којих се мотив девојке која проклиње своје очи (а он спаја претходна два) могао наћи у песмама с темом ослобађања „три синцира робља“, и онима где доминира епски јуначки (Марко Краљевић ослобађа девојке, невесте и младе момке од Арапа), и онима где доминира обредни код (св. Ђорђе ослобађа ораче, копаче, виноградаре од чуме/ самодиве). У оба случаја реч је о симболичком превођењу из света мртвих у свет живих, што је активирало представу о граничном простору и одговарајућим медијаторима (девојка, подлед). Формула генерисана у једном кругу песама захваљујући поментуј симболици пренесена је у други круг варијаната („Стари Вујадин“) путем мотивске аналогije у уводном сегменту (провођење робља).

Кључне речи: формула, усмена епика, симболика простора, граница, око, поглед.

Песма непознатог певача „Стари Вујадин“, коју је Вук Стефановић Караџић први пут објавио 1846. године у оквиру треће књиге *Српских народних њјесама* (СНП III, 50), једна је од свакако најбољих из хајдучког тематског круга: и због строге и прецизне композиционе структуре, и због потресне тематике, изложене с дистанцом и без патетике, и због врсног укрштаја древних симболичких слојева и историјске реалности познате и савремене или безмало савремене певачу. Најпознатија је, пак, по загонетној, оксиморонски структурираној уводној формули, којом се отвара прича о суочењу тројице хајдука — старог Вујадина и његових синова, Милића и Вулића — с тешким мучењем:

¹ Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у инјеркултурном коду* (бр. 178011), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Ђевојка је своје очи клела:
Чарне очи, да би не гледале!
Све гледасће, данас не виђесће,
 Ђе прођоше Турци Лијевњани,
 Проведоше из горе хајдуке:
 Вујадина са обадва сина (...).

Старија варијанта ове песме, забележена првих деценија XVIII века на простору Војне границе (ЕР, бр. 168), показује на каквом је сижејном предлошку настала песма из Вукове збирке. У песми из *Ерлангенског рукописа* радња се везује за исто место — Ливно/ Лијевно (и поље ли(је)вањско),² слични су упозорење једнога од будућих страдалника и специфична хајдучка етика, као и муке којих хајдуци допадају:

Мучише и' муком свакојаким,
 пак пребише и ноге и руке,
 ћуте они, ништо не говоре,
 јошт им црне очи извадише (...)

(ЕР, бр. 168).

Аналогни су и протагонисти — „два ајдука млада“, браћа Вуковоје и Миливоје — у чијим именима се препознаје иста коренска основа као и у именима протагониста потоње варијанте (вук-/ вуј- (хип.), мил-), што све указује на чињеницу да је у датом случају реч о конкретной традицијској линији, а не о релативно оделитим, аутохтоним реализацијама одређеног сижејног обрасца. У варијанти старијој један век нема, међутим, знамените уводне формуле. Наместо игре виђења/ невиђења (Павловић 2000: 177–183) јављају се стихови којима се у усменој епизи указује на изузетност појаве о којој ће бити речи („Од како је ...“):

Од како је постајало Ли(је)вно,
 и Ли(је)вно и поље ли(је)вањско

² У XVI и XVII веку Ливно је често било седиште Клишког санцака, због чега је имало знатан војни и политички значај (Detelić 2007: 248). Половином XVII века постало је и полазна тачка за турске војне походе против хришћана и Млечана, а Ахмед-паша Сехидија сместио је у Ливно јаничарску војску да би спречио хајдучке нападе (Сувајић 2003: 421). На основу геополитичке позиције и стратешког значаја, као и на основу чињенице да се у већини варијаната догађаји везују за дати град, М. Бошковић-Stulli закључује да би у основи певања о мукама ухваћених хајдука морао бити неки аутентичан историјски догађај из XVII века (Bošković-Stulli 1960: 72). Б. Сувајић с правом указује на аналогију с песмом бр. 82 из *Ерлангенског рукописа*, где се у уводним стиховима, иако у лирско-епским поетичким оквирима, такође назире мотив хајдучке похаре Ливна: „Љуто туже по Ли(је)вну д(ј)евојке / а по Скопљу удовице младе“ због „горских арамија“ — „проклетих“ Николе и Нинка, који пресрећу девојке и удовице на води (Сувајић 2003: 421).

није лепше робје доведено
што је данас у недиљу младу
доведена два ајдука млада
два ајдука, два рођена брата
Миливоја с братом Вуковојем (...)

(ЕР, бр. 168).

Уводна формула је, дакле, у песму из Вукове збирке морала бити укључена по некој другој логици. У обимном и разноликом јужно-словенском епском корпусу дата формула јавља се у још само једном кругу варијаната — оном који пева о „провођењу“ и ослобађању „три синцира робља“ (Сувајдић 2003: 421). У том тематском кругу иницијални сегмент има два основна варијетета: песме почињу уводном формулом „поранио“/ „уранио“/ „рано рани...“³ или стиховима везаним за пост и причешће,⁴ и по правилу су укључене у контекст приче о покушају јунака да се одрекне сабље и јуначког позива (јунак креће у цркву без оружја, ради причешћа, с тим што му жена најчешће тајно спакује сабљу, за којом ће у одсудном тренутку посегнути), односно приче о праштању крви и греха због извршеног изузетног подвига (након ослобађања робља Марко одлази у цркву и добија опрост и причешће од игумана).⁵

Трећи варијетет јавља се у групи песама које почињу мотивом проклињања очију, комбинованим у неким случајевима са сликом девојака на води:

³ „Уранио Краљевићу Марко...“ (Бесаровић, Е. зб. 12, бр. 6; уп.: Мутић, Е. зб. 78/ 1, 2, бр. 104; Божовић, Е. зб. 197, бр. 14; Божовић, Е. зб. 249, бр. 30; Срећковић, Е. зб. 1, бр. 279). Песме у којима је протагониста св. Ђорђе (о њима ће бити више речи касније у раду) такође почињу формулом „поранио...“ (СБНУ IV, стр. 8, бр. 13; СБНУ XI, стр. 44, бр. 5; СБНУ XXVII, стр. 36, бр. 110; СБНУ XXXV, стр. 58, бр. 12; СБНУ XXXV, стр. 59, бр. 13).

⁴ „Постил Марко пости Великови / Седум пати Марко небей јало, / Седум пати во седум недели“ (Апостоловић, бр. 204; Е. зб. 292; уп.: Ђорђевић, Х., Е. зб. 308, бр. 223; Петровић, Е. зб. 114, бр. 8; Срећковић, Е. зб. 1, бр. 287; Шапкарев, бр. 401; СБНУ XIII, стр. 99, бр. 9; СБНУ LIII, бр. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11). Песме могу да почну и дијалогом између Марка и мајке (формула „седе...“: „Сеја Марко да вечера с мајком“; Дена, Е. зб. 10, бр. 3; уп.: Срећковић, Е. зб. 1, бр. 262; СБНУ XI, стр. 25, бр. 1; СБНУ XI, стр. 25; СБНУ LIII, бр. 10, 17), мада се та формула, односно епизода чешће јавља у медијалној позицији. Понекад се и мотив разговора јунака с гором, такође карактеристичан за средишњи део песама, помера на почетак (СБНУ XXV, стр. 50, бр. 27; СБНУ XXXVIII, стр. 28, бр. 16; СБНУ LIII, бр. 18, 26).

⁵ У датом кругу песама, као и у кругу варијаната о „орању Марка Краљевића“, традиција је, све су прилике, покушала да измири и усагласи два опречна кода присутна у усменој епизици: *јуначки*, који убиство противника види као основни и легитиман чин, и *хришћански*, у којем је један од основних закона и императива — „не убиј“.

Платно бели црнорил девојка,
 Платно бели, своје ти куне:
 Море, очи, данас не гледале!
 Проћи ће ју три синцира робље (...)

(Јастребов, стр. 156–157).⁶

Разлог због којег су певачи у датој групи песама посезали за формом клетве у иницијалној позицији могао би се тражити у начину да се брзо и ефектно маркира нежељени поступак или ток догађаја из позиције онога ко је изриче. Ако се, међутим, погледа веома разуђен спектар клетви који се јавља у усменој епици, пада у очи чињеница да ни у једном случају онај ко изриче клетву не куне себе, већ некога из свог окружења: непријатеља, сродника, или, веома ретко, коња или сабљу. Већ по томе уводни стихови песме „Стари Вујадин“ и уводни блок песама у којима Марко ослобађа „три синцира робља“ специфични су у односу на целокупан епски корпус.⁷ Ако је логика дешавања у извесној мери и наметала оквирно композиционо решење — караван који пролази друмом, односно хајдуке које друмом проводе, природно је било кадрирати путем статичног посматрача са стране — мотив клетве, избор лица које злосрећно робље посматра(ју) и избор простора (вода) морали су имати упориште у дубљим слојевима културе.

⁶ Уп.: СБНУ ЛШ, бр. 13, 14, 15, 16. Песме с датом уводном формулом и темом „три синцира робља“ могу бити сведене до лирских размера:

Девојка е црни очи клела:	први синджир се млади невести,
– Клети да сте очи и проклети,	втори синджир се млади девојки,
Се гледахте, сега задремахте,	трети синджир се млади ергени.
Не видохте кога паша мина,	И там беше мойто прво либе!
Паша мина и войска преведе	– Задремахме, та го не видохме!
И преведе три синджира робље:	(СБНУ ЛШ, бр. 27).

⁷ У још само једној ситуацији у корпусу од преко 1250 епских песама (Detelić — Tomić: <http://digital.nb.rs/epp/>) (реч је о објављеним збиркама) апостофиране су очи на сличан начин, али не у форми клетве, већ сасвим супротно — благослова:

„Очи моје, тако ми гледале –
 Ил’ је сенка Гојка Десанчића,
 Или је сенка или ме варате?“ (СНПр Ш, бр. 43).

Врло ретко, лирска стилизација посеже за мотивом клетве очију, с тим што у новом контексту (љубавна лирика) та клетва има другачији смисао и тежину:

Ђевојка је црне очи клела:
 „Црне очи да би искапале!
 Све виђесте, драгог’ не могосте.
 Синоћ драги испред двора прође,
 И пронесе вежену кошуљу,
 Што је њему друга драга дала“ (Беговић, бр. 61).

У српској усменој епизи мотив девојке која бели платно, односно девојака на води јавља се у два основна контекста: у кругу песама о женидби отмицом (уп.: Петковић 2008: 63–65), где се може сматрати рефлексом историјске и животне праксе (Смиљанић 1901: 171–244), и у песмама везаним за тему Косовског боја.⁸ У другом случају, дакако, о интеракцији с историјским реалијама тешко да би могло бити речи, па би се учесталост датог мотива морала тумачити или логиком нарације (дијалог с девојком на води као вид гласничког извештаја), или симболичким потенцијалом назначеног мотива, или, што би најчешће морао бити случај — комбинацијом два поменута момента.

У песмама о Косовском боју мотив девојке која бели платно постојано се јавља у два круга варијаната: у песмама типа „Марко Краљевић познаје очину сабљу“ (СНП II, бр. 57), где река, мутна и крвава, доноси девојци рањеног јунака (у иницијалној позицији) и у кругу песама о „закаслелом ратнику“ (песме типа „Мусић Стефан“; СНП II, бр. 47) (медијална позиција у тексту). У оба случаја јунаци који долазе у додир с девојком — умиру. У првом случају, смрт рањеника везује се за подвиг његовог сина и осветника (најчешће Марка Краљевића), па су древни слојеви потиснути јуначком причом. У другом је, пак, веза датог мотива с архаичним исходиштима далеко јача: сусрет јунака који свесно креће у смрт с девојком на води, мутној и крвавој, при том, јасан је сигнал наилаaska на границу између овог и оног света и на биће које на тој граници фигурира.⁹ Ако би се у песмама о Марковој освети и морало превасходно говорити о сужејној мотивацији (мада не само о њој), у варијантама о „закаслелом ратнику“ већ је на делу рад архаичне матрице. Девојка на води јесте нека врста посредника између света живих и света мртвих и већ је, самим тим, маркирана као неко ко, макар делом, припада другом свету и поседује хтонске моћи и одлике.

⁸ Издвојена су два основна контекста, али се мотив девојака на води среће и у песмама које не тематизују женидбу отмицом или Косовски бој. Веома је важан, рецимо, сусрет јунака, Дмитра Јакшића, с четири робиње на води Ступници у песми „Јакшићима двори похарани“ (СНП II, бр. 97). У потрази за сестром, коју су отели Арапи („врани коњи, а црни јунаци“), Дмитар наилази на воду која је на граници између овог и оног света („Можемо ти воде заватити, / Али није здрава по јунаке“) и на жене информаторе, које су статусом робиње још више померене ка сфери маргиналног и хтонског.

⁹ „Незнана Косовка, последња посестрима, и сама се стапа са обрисима владарке смрти (...) Као да се епски импулс наметнуо појављивању девојке на граници живих и мртвих. Она оличава саму 'избирачицу мртваца', девичанску појаву валкире на стратишту“ (Самарџија 2010: 136–137; уп: Лома 2002: 143).

У песмама које тематизују други Косовски бој — онај из 1448, који је предводио Јанош Хуњади (око 1387–1456), епски Сибињанин Јанко, и у којем је погинуо његов рођак, Јанош Секељи, потоњи Бановић Секула (Maretić 1966: 209–210) — дата симболизација још је очигледна. Тако се у једном од најстаријих записа (ЕР, бр. 157) смрт Бановић Секуле не везује за сукоб с Турцима и Косово поље — иако Јанко и Секула крећу на Косово „да војују војску“ — већ за наилазак двојице јунака на воду Бранич и девојке које беле платно. Оне најпре од Јанка траже да им да „Секулу нећака“ („дај ти нама млад војвода Јанко / дај ти нама Секолу нећака / даћемо ти три шатора платна“), а када он то одбије — проричу Јанковом „нећаку“ скору смрт:

Богме ако ћеш војвода Јанко
а ти ћеш га дати и бадава
исто оне говоре о тому
пуче пушка из Браничка града
и удари Секолу нећака
међу очи у чело бијело (ЕР, бр. 157).

Виновници Секулине смрти нису, дакле, Турци — што је уобичајено у старијем, па и новијем слоју певања¹⁰ — већ нуминозно пушчано зрно (не зна се ко га испалује „из Браничка града“), коме замајац даје кобно и осветољубиво пророштво девојака с (граничне) воде. Браничевке, дакле, имају моћ да прорекну судбину и науде јунаку, па фигурирају као демонске господарице лиминалног простора с којима је контакт потенцијално опасан и фаталан.

У варијанти непознатог Вуковог певача која о Секулиној погибији пева у кључу шаманске/чаробњачке претворбе јунака и њиховог сукоба у виду змије и сокола („Секула се у змију претворио“) такође се јавља мотив наилазак ујака и сестрића на воду и на девојке које беле платно, с тим што је у позније забележеној песми реч о Кучевкињама и Браничевкињама:

Кад су били код Кучева града,
Код Кучева и код Браничева,
Кучевкиње *бело ѿлајно беле*,
Кучевкиње и Браничевкиње (СНП II, бр. 85).

¹⁰ У бугарштицама, које припадају старијем слоју певања (бележења од XV до половине XVIII века), Секула по правилу гине на Косову (Богишић, бр. 17, 19, 20, 21, 22, 25, 29). Он страда на Косову и у песмама из Вукове збирке, додуше, у митско-епском обрасцу где се јунаци са способношћу метаморфозе сукобљавају у виду змије и сокола. У тим песмама Секула страда у борби с турским царем, али не од турске руке, већ од руке војводе Јанка, што песму смешта у сасвим другачији епски и симболички контекст (Делић 2010: 317–332).

И у наведеној песми Јанко охоло одбија да девојкама да Секулу за „три аршина платна“ („Не дам вама Секуле нећака / За Кучево ни за Браничево“), што изазива њихову клетву, која се, сходно традиционалној представи о њеној делотворности, у боју на Косову потом одишта и остварује:

„Кад нам не даш Секуле нећака,
Не дамо ти три аршина платна,
Већ га води на Косово равно,
Па га подај црним гавранов’ма,
Нек му они црне очи пију,
Очи пију, бело лице грде“ (СНП II, бр. 85).

Секулина погибија на Косову обележила је и бугарштитички слој певања. У њему се такође јавља мотив сусрета с девојком пред одлазак у бој, али су представе о контакту са женским бићем у граничном простору конкретизоване у мотиву гледања јунака с бедема/ куле или разговору с њим пред црквом. Једна од свакако најлепших и најупечатљивијих слика тог типа јавља се у бугарштици која певао о погибији тројице знаменитих угарских ратника — војводе Јанка, Бановић Секуле и Михаила Свилојевића (историјски Јанош Хуњади, Јанош Секелји и Михаило Силађи) — на Косову. У поменутој песми сестра будимског краља Владисава, вереница Бановић Секуле, тројицу јунака који долазе да се пре одласка у бој опросте с њом и дарују је види као виле на јеленима:

Јутром рано ишетала сестра краља будимскога,
Будимска госпођа,
Она ми ти ишетала на прозору од б’јеле камаре,
Оком ми ти погледала низ Косово равно поље,
Низ то равно поље;
У Косово угледала три виле на три љељена
(Богишић, бр. 21).

Испоставиће се да њен брат, који на сестрино упозорење такође погледа према Косову, наместо архаичне слике вила на јеленима¹¹ — види три јунака:

Оно ми ти нијесу три виле на три љељена,
Него ми ти језду језде три бана Угричића,
Три добра јунака.
Прво језду језди Угрин Јанко војевода,

¹¹ Јелени су у традиционалним културама Балкана животиње психопомпоси, водичи душа, често сликани на стећцима (Зечевић 1964: 705; Срејовић 2001: Љубинковић 1968: 173–177; Сувајџић 2005: 151–167).

Другу ми ти језду језди црни бане Михаиле,
 Михаиле бане,
 По за њему језду језди Секуле Дракуловићу (Богишић, бр. 21).

Девојка, дакле, за разлику од свог брата, већ види јунаке као мртве, и они ће одиста, непосредно након сусрета с њом, одjahати на Косово и погинути.

Слично је структурирана и бугаршtica бр. 32, у којој иста три јунака страдају у Косовском боју, с тим што у поменутој песми сестра будимског краља (Секулина вереница) јунаке среће у цркви, као и Косовка девојка „три војводе бојне“ — Милоша, Милана Топлицу и Косанчић Ивана — у позније забележеној варијанти Слепе из Гргуреваца („Косовка девојка“; СНП II, бр. 51), с тим што се у песми из Вукове збирке наглашава да се три јунака праштају од девојке (веренице Милана Топлице) на вратима Самодреже:¹²

Кад кнез Лаза причешћива војску
 Код прекрасне Самодреже цркве (...)
 Ја се онде деси *на вратима* (СНП II, бр. 51).¹³

Врата цркве — као и капија / бедем града или вода — јесу вид симболичке границе, односно граничног простора, мада и сама црква, као сакрална, поседује одлике лиминалности. Девојка у таквом простору кобна је по јунаке — било да их само види или да са њима разговара и/ли размењује дарове.

Деструктиван потенцијал девојачких очију предмет је бројних лирских и лирско-епских стилизација и посведочен је већ у најранијим записима:

Види чудо прије негледано,
 где град Будим гори без пламена,
ужеже га очима девојка
 гледајући доброга јунака (...) (ЕР, бр. 60).

¹² Мотив (и сижејни образац) „веридба пред бој“ настао је превођењем тропа (метафоре, односно алегорије смрт / свадба) у наравију (Самарција 2001: 113–114; Самарција 2007: 189–190), те има упориште у најдубљим слојевима културе и најнепосредније је везан за традиционалне представе о смрти.

¹³ Поменуте бугаршtице у великој мери се поклапају с песмом Слепе из Гргуреваца. У њима се такође јављају три јунака, сусрет код/ испред цркве, просидба уочи боја, молба за девојчином молитвом, погибија вереника на Косову, тужење веренице, а аналогни су и читави низови стихова:

„Моли Бога, дивојко, да се из Косова заврнемо, Ер ћемо те ми, дивојко, друз’јем даром даровати, Млада и гиздава“ (Богишић, бр. 21)	„Моли Бога, моја душо драга, Да ти с’ здраво из табора вратим, А и тебе добра срећа нађе (...) (СНП II, бр. 51).
---	---

„Прођи ме се, Саво дуовниче!
Ниђе бијаж, а ниђе погибох (...)“ –

након чега следи, са становишта заплета, сасвим немотивисан певачев коментар:

То изрече и умрије Марко,
Уби њега са града девојка.

Ово решење — које нема никакво сижејно или логичко упориште (у песми се нигде не помиње ни девојка ни Марков пролазак крај неког града) — сведочи о томе да је представа о кобном девојачком погледу с бедема града постојала у усменој епици као нека врста формулативног, симболичког језгра које се у свести певача активирало у вези са смрћу јунака.¹⁶

Девојке које се у усменој епици налазе у граничном простору по правилу поседују и хтонске атрибуте. Њихова демонска природа или, барем, веза с оностраним понекад је доста јасно назначена, као у раније поменутој бугарштини у којој девојка види смрт саму, дакако, у њеном симболичком виду (три виле на три јелена). Међутим, и када није најочитија, дата симболичка информација кодирана је формулом („платно бели *црнорил* девојка“; *црне / чарне* очи) или елементима шире епске традиције. Тако се, рецимо, у епилогу песме „Косовка девојка“ из Вукове збирке показује да девојчина лична енергија наместо да даје живот — има потенцијал да га одузима, чак и када је реч о виталном, зимзеленом бору (који у словенској традицији фигурира и као *axis mundi*):

Да се, јадна, за зелен бор ватим,
И он би се зелен осушио (СНП II, бр. 51).

¹⁶ Мотивски комплекс о којем је овде реч (девојка на води/ бедему/ вратима цркве) могао би говорити у прилог редефинисању теорије формула, односно схватању формуле као сегмента система традиционалне културе, а не (само) конкретне језичке реализације (у комбинацији с метричким обрасцем), коју су ранији истраживачи (А. Лорд, М. Пери, А. Шмаус, Џ. Фоли) готово искључиво имали на уму: „(...) епика нуди читав спектар формула у различитим фазама применљивости, или — боље речено — различитог степена клишетираности истовремено. (...) утисак да се отуда формира залиха или заједнички фонд готових формула за одређену етничку, социјалну или ситуациону групу певача из темеља је погрешан. Једини заједнички фонд који сви певачи без разлике деле самим тим што су припадници традицијске културе одређеног типа, јесте сама та култура и традиција на којој се она заснива. Из ње долази прилив нових или додатних значења који усмену реч одржава у животу, а да ли ће он у песму доспети као мотив, формула, песничка слика, фигура или нешто друго — заправо је техничко питање, односно питање избора средстава које сваки певач решава за себе“ (Детелић 1996: 104).

Не би, уз то, требало занемарити ни нека симболичка значења успостављена у широј јужнословенској традицији. Тако, рецимо, у неким варијантама Косовка девојка није вереница која након боја трага за најближима, већ биће старије генерације исполина, жена–гигант с којом се сукобљавају и коју тек на превару савлађују највећи јунаци јужнословенске епике.¹⁷ Из дубљих слојева традиције генерисала су се, дакле, негативна симболичка значења и везала за препознатљиво именован женски лик (Косовка девојка). Сустицањем тих симболичких комплекса (жена на капији / вратима цркве, жена гигант / „цидовка“, деструктивни потенцијал) и епске приче о одсудном боју и веридби пред бој, песма „Косовка девојка“ израсла је у изузетно комплексну структуру у којој се пропаст јунака и царства нашла у најближој вези с мотивом везивања за женско биће из лиминалног, граничног простора. С обзиром на реалне и симболичке импликације Косовског боја, формулативна слика девојке на граници (црквена врата) у интерпретацији следе Вукове певачице може се сматрати врхунцем њене симболичке надоградње.

Слика девојке која бели платно — на најдубљим културним и значењским нивоима изосемична са сликом девојке на бедему или вратима цркве — представља, дакле, специфичан формулативан нуклеус, визуелни топос с чврстом симболичком потком, што је, несумњиво, одређивало њену судбину у свим епским реализацијама и свим контекстима у којима се нашла. Разлог због којег се она везала за песме с темом ослобађања „три синцира робља“ могао би се, опет, тражити у архаичним културним слојевима, тачније, у природи и смислу подвига јунака у поменутом сужејном обрасцу. Наиме, у једном броју датих песама Марка на акцију подстиче посестрима/ кума (Срећковић, Е. зб. 1, бр. 262, 287; Божовић, Е. зб. 197, бр. 14; Бесаровић, Е. зб. 12, бр. 6; Думба — Јовановић, Е. зб. 225, бр. 5; Шапкарев, бр. 401; СБНУ XI, стр. 25; СБНУ XLIII, стр. 5; већи број варијаната у СБНУ LIII), о чију молбу — по епском, али и традиционалном обредно-обичајном канону — Марко не може да се оглуши. У већини песама, међутим, није пресудна улога девојке посестрима, односно куме, већ императив ослобађања робља, које, у готово свим варијантама, чине невесте, девојке и момци:¹⁸

¹⁷ СБНУ XII, стр. 66. У датом обрасцу она алтернира с ликовима цидовке девојке (ННР II, бр. 49), Русалке девојке (СБНУ II, стр. 107; СБНУ LIII, стр. 356), Арватске / Арватке девојке (СБНУ I, стр. 62; СБНУ X, стр. 80), Арапске девојке (Срећковић, бр. 135), Воинком девојком (СБНУ XLIII, стр. 86), Будимком девојком (Дебељковић, бр. 11).

¹⁸ М. Детељић детектује елементе покласичног ропства на Балкану који су се у оквиру формуле „три синцира робља“ преносили кроз векове: „У свим случајевима ро-

Један синцир све *млади момака*,
 Други синцир све *млади невестџи*,
 Трећи синџир *млади девојака* (Јастребов, стр. 157).¹⁹

Иако се трговина робљем одиста базирала на радно способном људству оба пола,²⁰ инсистирање на *младосџи* момака, девојака и невести указује на то да би се у најдубљим, запретеним слојевима датог сижејног обрасца могла наћи прича о ослобађању (земаљске) плодности, односно о периодичном изласку плодотворних моћи из подземља и простора смрти и таме.²¹ У прилог датом читању говорила би ана-

бље чине млади људи оба пола (...) Дедукција овде може ићи у два смера: први води ка одавно утврђеној чињеници да су средњовековно робље медитеранског типа чиниле углавном жене, будући да је најамни пољски рад био јефтинији од ропског. Жене су, међутим, биле незаменљиве у кућним пословима па је потражња за њима на великим господским поседима стабилно и непрекидно расла (...) Другим смером идући, акценат се преноси на исту слику у ужом контексту породице или, шире схваћено, задруге: робље у синциру, нарочито 'млади момци', долази из небрањеног места, највероватније из села будући да село никад нема никакве одбрамбене зидине“ (Детелић 2011: 137–138).

¹⁹ Момци нежењени / прошене девојке / танане невесте (Божовић, Е. зб. 197, бр. 14); младе девојке / млади момци / „средњи“ старци (Бесаровић, Е. зб. 12, бр. 6); младе девојке / млади момци / кићене невесте (Мутић, Е. зб. 78/ 1, 2, бр. 104); лепе девојке / млада момчадија / „луда“ деца (Дена, Е. зб. 10, бр. 3); „луда деца“ / момчадија / мале моме (Дена, Е. зб. 10, бр. 4); „един синджир се малки девојки, / втори синджир се добри јунаци, / трети синджир се млади невести“ (Шапкарев, бр. 340); „един синджир под венџок невести, / други синджир под прџстен девојки, / треки синджир под мустак момчета“ (Шапкарев, бр. 401); „еден синджир се млади момчета, / армасани, млади невенчани; / други синджир се млади девојки, / армасани, моми невенчани; / треки синджир се млади невести, / се невести сос мџжки дечница“ (СбНУ XI, стр. 25); „един синджир се млади момчета, / други синджир гиздави девојки, / треки синджир се млади невести“ (СбНУ XLIII, стр. 5) итд.

²⁰ Дата историјска пракса засведочена је већ у раним записима:

Здрово дође и робје доведе.
 Што је младо робје, продаваше,
 Што је старо, под мач обрашаше
 („Сењанин Иво узе град Јајце од аге Асан-аге“; Богишић, бр. 110).

У кругу песама с темом ослобађања „три синцира робља“ памте је варијанте СбНУ II, стр. 102, бр. 6 („Малки деца под коње газили, / Баби и старци на огин горили, / ... / Што са млади робе ги робили“), СбНУ XXV, стр. 46, бр. 19; СбНУ XXVI, стр. 126, бр. 111 (робље води Али ага Циганин и 3000 Цигана) и песма у којој Али-ага с 900 војника роби Влашку земљу (уп.: Халанскиј 1893: 265); СбНУ LX/2, бр. 1288.

²¹ Сличног симболичког значења јесте и круг песама у којем Марко „укида свадбарину“ (СНП II, бр. 69), јер се том врстом намета (а наметник је Арапин, као и у већини песама о ослобађању „три синцира робља“) најдиректније угрожава плодност заједнице (спречавањем свадбе затире се потомство). И у варијантама где јунак, најчешће Марко, ослобађа забрањену воду активира се сличан симболички потенцијал (Иванова 1997: 67–128; Карановић 1998: 35–45; Ајдацић 2004: 138–140).

логија која се у митском мишљењу успоставља између смрти и ропства (Frejdenberg 1987: 59), као и чињеница да у највећем броју варијаната „три синцира“ у ропству држи црни Арапин,²² који је у усменој епици биће хтонског света (не само зато што је маркиран црном бојом, већ и стога што се за „земљу арапску“, туђу и далеку, везују обрасци с јасним митским конотацијама).

Велики број варијаната се, при том, и контекстом извођења,²³ и мотивом Великог / Велигденског поста и причешћа,²⁴ и временском конкретизацијом радње²⁵ везује за коледарске, ђурђевданске и ускршње обреде — који реплицирају космички почетак (коледе), односно „буђење“, „васкрс“ природе из зимске хибернације (Ђурђевдан, Ускрс).

Најзад, на дату симболичку раван упућује преклапање делокруга епског јунака, најчешће Марка Краљевића,²⁶ и „пролећног“ свеца и ратника — светог Ђорђа. Песме у којима је протагониста св. Ђорђе по правилу почињу свечевим обиласком њива и ливада, а „три синцира“

²² На датој позицији алтернирају изоморфни ликови: Татари (СБНУ II, стр. 16, бр. 2; СБНУ II, стр. 135, бр. 8), Турци (Бесаровић, Е. зб. 12, бр. 6; Божовић, Е. зб. 197, бр. 14; Срећковић, Е. зб. 1, бр. 279; Жуњић, Е. зб. 17, бр. 66; СБНУ II, стр. 102, бр. 6; СБНУ XXV, стр. 46, бр. 19; СБНУ XXXVIII, стр. 23, бр. 6; СБНУ XXXVIII, стр. 28, бр. 16), Цигани (Али ага Циганин с 3000 Цигана; СБНУ XXVI, стр. 126, бр. 111) и самодиве / самовиле / „горске диве“ (СБНУ XI, стр. 44, бр. 5; Веселиновић, Е. зб. 209, бр. 28; Петровић, Е. зб. 80, бр. 17).

²³ Песма из рукописне заоставштине Ристе Апостоловића (*Народне ђесме из Пореча и околине Шийија*), забележена је, тако, као „ускршња“ (Апостоловић, бр. 204; Е. зб. 292), док је читав низ варијаната забележен на простору Бугарске певан у оквиру коледарских опхода (СБНУ XI, стр. 44, бр. 5; СБНУ XXVII, стр. 36, бр. 110; СБНУ XXXV, стр. 58, бр. 12; стр. 59, бр. 13; стр. 60, бр. 14). У набројаним песмама протагониста је св. Ђорђе (сем у доста апартној варијанти у којој су актери Бог и шест анђела; СБНУ XXXVIII, стр. 60, бр. 14). Песма СБНУ II, стр. 16, бр. 2 забележена је као лазаричка.

²⁴ „Постил Марко пости Великови / Седум пати Марко небен јало, / Седум пати во седум недели“ (Апостоловић, бр. 204; Е. зб. 292) (уп.: Петровић, Е. зб. 114, бр. 8; Ђорђевић, Х., Е. зб. 308, бр. 223; Срећковић, Е. зб. 1, бр. 262, 287; СБНУ XIII, стр. 99, бр. 9; СБНУ XLIII, стр. 5).

²⁵ Песме у којима Марко ослобађа робље углавном се везују за Ускрс: „Кога дојде на ден, на Велик-ден“ (Апостоловић, бр. 204; Е. зб. 292) (уп.: Петровић, Е. зб. 114, бр. 8; Божовић, Е. зб. 197, бр. 14; Божовић, Е. зб. 249, бр. 30; Ђорђевић, Х., Е. зб. 308, бр. 223; Срећковић, Е. зб. 1, бр. 262, 279, 287; СБНУ XIII, стр. 99, бр. 9; СБНУ XI, стр. 25; СБНУ XLIII, стр. 5). Варијанте у којима је протагониста св. Ђорђе везују се, природно, за Ђурђевдан: „Трџнал ми е свети Ђорги, / Рано ми рано на Гергв-овден“ (СБНУ XXVII, стр. 36, бр. 110; уп.: СБНУ IV, стр. 8, бр. 13).

²⁶ У бугарским варијантама нешто је разуђенији спектар ликов протагониста (Малин, Тодор, Сидер, Стојан) (СБНУ II, стр. 16, бр. 2; СБНУ III, стр. 27, бр. 2; СБНУ XXV, стр. 46, бр. 19; стр. 50, бр. 27; СБНУ XXXVIII, стр. 23, бр. 6).

на које наилази другачија су од оних које ослобађају епски јунаци. Њих чине орачи, копачи / виноградарци („лузари“) и овчари / чобани (варијантно пчелари и сл.) и по правилу су у власти самодиве, која се у неким варијантама назива и чумом (СБНУ XXXV, стр. 59, бр. 13; СБНУ LX/1, бр. 520).²⁷ Свети Ђорђе их ослобађа и они га дарују житом, вином и јагњетом (у неким варијантама хлебом или млеком). Дате песме, блиске по много чему обредној лирици, говоре у прилог тези да сижејни модел чију окосницу чини ослобађање „три синцира робља“ баштини нешто од древне приче о календарским менама и периодичном васкрсавању природе. Свети Ђорђе фигурира у сижеима заснованим на ратарско-земљорадничком, односно сточарском коду, Марко Краљевић, пак, у онима доминантно обележеним јуначким. Поменути кодови сустичу се у тачкама које се препознају као чврста симболичка језгра: ропство као знак смрти и ослобађање невеста, девојака и младића, односно орача, копача и чобана као видови ослобађања плодности (људске, биљне и сточне).

Сустицање епског и обредног модела очито је и у мотиву разговора јунака с гором, честом у датом кругу варијаната. Дијалог је по правилу инициран чињеницом да је гора којом пролази робље свела:

„Ејди горо, горо ти зелена,
Што си, горо, толко јовенала?
Да ли слана тебе попарила?
Да ли огин тебе те изгоре?“ (Петровић, Е. зб. 114, бр. 8)²⁸ –

а паралелизам између ропства и смрти природе, односно ослобађања робља и буђења/ васкрса природе изведен је до краја у песми из рукописне заоставштине Атанасија Петровића („Скопљанска околина Црне Горе“), где увела гора наново зелени док кроз њу пролази ослобођено робље:

(...) Па ми врза три синцира робје,
Па ги тера низ гору сушену,
Све се гора Богме развиткала,
Дека тера три синцира робје (Петровић, Е. зб. 80, бр. 17).

Цитирана песма занимљива је и по томе што се у њој стапају обрасци ослобађања робља и вилине чудесне градње. У њој, наиме,

²⁷ У једној варијанти свечев противник је црни Арапин (СБНУ LX/1, бр. 522), што на још један начин говори о чврстој вези између датих образаца певања.

²⁸ Уп.: Петровић, Е. зб. 80, бр. 17; Божовић, Е. зб. 249, бр. 30; СБНУ XI, стр. 25, бр. 1; СБНУ XXV, стр. 50, бр. 27; СБНУ XXXVIII, стр. 28, бр. 16; СБНУ XLIII, стр. 5; Шапкарев, бр. 401; СБНУ LIII, бр. 18, 26; СБНУ LX/2, бр. 1276–1282, 1289, 1290.

„вила самовила“ проводи три сицира кроз гору — младе „бећаре“, младе девојке и „луду“ децу — и тера их ка црном мору, где ће бити узидани у њен град:

Ми с'гради високи дивани:
 Бећарите дељани диреци,
 А девојке ти куси кушаци,
 Луди децу ти бели пенцери –

што опет говори у прилог претпоставци да су се у колективном предању међусобно асоцирале и стапале представе о демонској градитељници, јасно везаној за свет мртвих, и епским ликовима (Арапи, Турци, Татари, Цигани) који младо робље протерују кроз гору. (Представа о господарици мртвих назире се, уосталом, и у већ поменутој слици „црне чуме самодиве“; СБНУ XXXV, стр. 59, бр. 13).

Природним се чини, отуда, то што је у кругу песама о ослобађању „три синцира робља“ — које на симболичком плану говоре о превођењу из доњег у горњи свет, из света мртвих у свет живих — колективна имагинација призвала мотив граничне воде и женских бића која се на њој срећу. Међутим, за разлику од песама у којима епске јунаке који *одлазе у смрт* девојке *гледају* с воде, бедема, врата цркве или у датом простору с њима директно комуницирају, у кругу варијаната о *ослобађању* „три сицира робља“ девојке које беле платно и посматрају караван по правилу куну очи и праве неку врсту *инверзије између виђеног и невиђеног*,²⁹ што указује на могућност да се ту такође активирао комплекс представа о граничном простору, природи бића која се у том простору налазе и императиву невиђења између два света (Ivanov 1979: 397–401), вероватно под утицајем јаког симболичког набоја и приче о периодичном „ослобађању“ природе из царства смрти, која се назире у дубљим слојевима датог епског обрасца.

Слика која се по „метафоричкој“, „парадигматској“ логици наша у кругу варијаната о ослобађању „три синцира робља“ могла се онда релативно лако по другој основи — по тематском односно „метонимијском“, „синтагматском“ додиру — везати за песме о провођењу ухваћених хајдука. Да је један овакав „трансфер“ био не само могућ, већ и реализован у усменој традицији показује песма из рукописа Милојка Веселиновића („из Маћедоније и Старе Србије“), у којој су се сусеткли управо поменути обрасци певања:

²⁹ Један од видова (симболичке) заштите јесте проклињање очију, јер се тиме поништавају моћи инстанце која виђено непосредно угрожава. С друге стране, у датом кругу песама магијом речи (инверзан говор) оно што се види представља се као оно што се не види.

Море, сама црна очи клела,	Море, тебе братко брго ће погубат,
Море, да би дал Бог моји црни очи,	Море, мене братко, много ће ме мачат,
Море, се гледајте, сега задремајте,	Море, ће ми сечат раце до рамена,
Море, не видохте што по друм помина,	Море, ем ће сечат, ем ће ме питаја,
Море, поминаа три синцира робје,	Море, кажи ајдут твојите дружина,
Море, прекараја два млади ајдутје,	Море, да не си се братко излагало,
Море, един Бајо, други Радин Бајо,	Да не си си дружина кажало,
Море, Радин Бајо на Бајата вели:	Море, ће ти вртат тија црни очи,
Море, ојле Бајо, ојле помлад брату,	Море, ем ће вртат, ем ће те питаја,
Море, ја гледаш ле Скопје каменито,	Море, кажи ајдут Мита мејанцика,
Море, тамо има дебока зандана,	Море, што даваше вино нетеглено,
Море, у зандана вода до колена,	Море, и ракија немерена,
Море, у водата змији им гуштери,	Море, и даваше пари небројени
Море, тамо братко нас ће не караја,	(Веселиновић, Е. зб. 209, бр. 156). ³⁰

Дата песма (цитирана овде у целини) није, очито, ни највештије склопљена ни најбоље забележена.³¹ Посебно је у том смислу упадљив — са становишта основне приче и основног заплета — немотивисано уведен, а потом „испуштен“ мотив „три синцира робља“. Међутим, управо та сижејна немотивисаност у највећој мери указује на то да су се дати мотив, односно сижејни образац који тематизује ослобађање „три синцира робља“ и певање о хајдуцима које очекују тешка мучења међусобно асоцирали у усменој традицији и да се клетва очију, која се јавља искључиво у та два епска обрасца, и то на веома значајној, иницијалној позицији, у песми „Стари Вујадин“ и њој блиским варијантама могла наћи захваљујући „преносу“ из круга песама у којем је могла бити генерисана захваљујући древним представама о граничном простору и симболичкој причи о превођењу из света мртвих у свет живих. У песмама о истрајавању хајдука на мукама дате симболичке потке нема, а — с обзиром на апартност формуле проклињања очију и њену специфичну и строго омеђену дистрибуцију — тешко да би у датом случају о њеном аутохтоном генерисању могло бити речи. Томе у прилог говори и одсуство дате формуле у најстаријој забележеној варијанти с темом провођења и мучења хајдука (ЕР, бр. 186), али и велика подударност уводних стихова позније забележених варијаната с уводним стиховима песме из Вукове збирке, јер говори о могућем књишком утицају.³² Најзад, тематска сродност двају сижеј-

³⁰ У веома блиској варијанти из збирке Станка Костића (*Малешевски народни њесни*) очито је дошло до исте асимилације, с тим што је мотив „три синцира робља“ наговештен фигурирањем трију црна Арапина на позицији антагониста (упл.: *Ејске њесме о хајдуцима и ускоцима: анџологија*, стр. 421).

³¹ То се види и по бројним прецртавањима у рукопису.

³² „Дјевојка је црне очи клела / Црне очи да би не гледале / Све гледасте синоћ не гледасте / Кад прођоше Лијељани Турци / Проведоше два горска хајдука (...)“

них модела у иницијалном делу (друмом пролазе три синцира робља / друмом пролазе три заробљена хајдука, при чему су у неким варијантама аналогни и ликови који спроводе робље — Турци), могла је одишта допринети преносу у основи ексклузивне, за епiku атипичне уводне формуле³³ из једног у други образац певања.

На дати „пренос“ могла би, напoкoн, указивати и специфична структурираност уводне формуле у песми „стари Вујадин“ и њој блиским варијантама. Спрег двеју формула који се јавља у иницијалном блоку песама о ослобађању „три синцира робља“ („платно бели“ + „проклињање очију“) указује на то да би се у случају друге групе песама могло можда говорити о дезинтеграцији уводног сегмента и осамостаљивању његовог другог дела, јер губљењем формуле „платно бели“, нестаје елемент који радњу просторно ситуира, што се — с обзиром на чињеницу да је податак о простору једна од кључних информација коју (посебна) уводна формула носи (Детелић 1996: 40–43) — може сматрати атипичним за усмену епiku.³⁴ Док се у песми из збирке И. Јастребова где Марко ослобађа три синцира робља девојке позиционирају на воду, девојка кроз чију се визуру преламају догађаји у песми „Стари Вујадин“ (и бугарским варијантама забележеним у другој половини XX века) остаје, у неку руку, ван епског простора.³⁵ Од целовите и препознатљиве слике (девојке које беле платно на води) остале су само очи, као нека врста медијума и канала кроз који прича

(Мирковић, Е. зб. 51/1, бр. 17); „Дјевојћа је црне очи клела: / Клете да сте, моје црне очи, / Све видосте д’н’с не видосте / Не видосте пашине сејмене / Покараше два млада ајдука (...)“ (Ђорђевић, Т., Е. зб. 90, бр. 50); „Очи моје, да би не гледале / Што спавасте што ли не гледасте / Куд прођоше Лијевљани Турци/ Проведоше два горска ајдука (...)“ (Шкарић, Е. зб. 224, бр. 31); „Девојка си црне очи клела: / Црне очи, да би ослепели! / Све гледасте, данјве задремасте, / Не видосте Дински мартолози, / Проведоше два млада ајдука (...)“ (СБНУ X, стр. 48, бр. 14).

³³ У (изузетно обимном!) „класичном“ српско-хрватском (и муслиманском) епском корпусу стих „Девојка је своје очи клела“ се и не препознаје као уводна формула, и као формула уопште (уп. каталог формула који даје М. Детелић: Детелић 1996, 132–214), јер се јавља у само једној песми („Стари Вујадин“).

³⁴ Отуда је ова формула доживљавана као лирски интониран увод (Пешић 1976: 91; Сувајџић 2003: 420), иако углавном фигурира у епско-јуначком контексту.

³⁵ У варијанти из рукописа Јована Срећковића певач је тај недостатак надоместио уводном формулом карактеристичном за лирско певање:

Девојка је ситан ђерђев везла
У градини под жутом неранцом.
Везак везла своје очи клела:
„Очи црне, да ве Бог убије!
Све видосте, данас не видосте
Где прођоше три горска хајдука (...)“ (Срећковић, Е. зб. 1, бр. 231).

о хајдуцима страдалницима долази до публике. Редунданца (својствена митском мишљењу, које тежи кумулацији, гомилању истих симболичких информација) је, дакле, сведена на минимум, јер се изгубио један од два изосемична мотива (*гранична вода* с одговарајућим симболичким импликацијама/ *поглед* као канал између два света). Тим значајнијим чини се и сам мотив очију, односно девојке која гледа јунаке. Читав низ песама с крајње разноликим сижејним окосницама где се дати мотив јавља указује на разлоге због којих се он могао наћи у песмама с темом ослобађања „три синцира робља“, као и на дисперзивност и могућности разноликих артикулација и сижејних трансформација истог симболичког, формулативног језгра, несумњиво заједничког јужнословенским, и не само јужнословенским традиционалним културама.

ЛИТЕРАТУРА

- Ајдацић, Дејан, „О вилама у народним баладама“, *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Научно друштво за словенске уметности и културе, Београд 2004, 132–153.
- Беговић — Никола Беговић, Српске народне пјесме из Лике и Баније, које је сакупио и за штампу приредио —, књига прва, Штампарија Ф. Фишера и др., Загреб 1885.
- Богишић — Валтазар Богишић, *Народне пјесме из сџаријих, највише приморских зайиса*, сабрао и на свијет издао —, књига прва са расправом о „бугарштицама“ и с рјечником, Гласник Српског ученог друштва, друго одељење, књига десета, Биоград 1878.
- Делић, Лидија, „*Секула се у змију претворио*: симболички слојеви и епска дијахронија“, *Фолклор, поезика, књижевна периодика: зборник радова посвећен Миодрагу Мајићком*, уредник Станиша Тутњевић, Институт за књижевност и уметност, Београд 2010, 317–332.
- Детелић, Мирјана, „Епски мотив ропства и његове формуле“, *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић*, уредници Мирјана Детелић, Снежана Самарџија, Балканолошки институт САНУ — Филолошки факултет Унверзитета у Београду, Београд 2011, 127–154.
- Детелић, Мирјана, *Урок и невеста. Поезика епске формуле*, Посебна издања / САНУ, Балканолошки институт, књига 64, САНУ, Балканолошки институт — Центар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу, Београд — Крагујевац 1996.
- Е. 36. — Етнографска збирка Архива САНУ (у загради је навођено име сакупљача, сигнатура рукописа и број песме).
- Епске пјесме о хајдуцима и ускоцима: антологија*, приредио Бошко Сувајџић, Гутенбергова галаксија, Београд 2003.
- ЕР — *Ерлангенски рукопис. Зборник сџарих српскохрватских народних пјесама*, популарно издање, приредили Радослав Меденица и Добрило Аранитовић, Универзитетска ријеч, Никшић 1987.

- Зечевић, Слободан, „Љељеново коло“, *Народно сѝваралашѝтво — Folklor*, 1964, 9–10, 702–711.
- Иванова, Радост, „Повраћена вода (одлике митолошког слоја епског циклуса о Марку Краљевићу)“, у: *Марко Краљевић: иѝторија, миѝ, легенда*, приредио Ненад Љубинковић, *Расковник*, пролеће–зима 1997, 67–128.
- Јастребов — И. С. Јастребовъ, *Обычаи и ѝесни ѝуреѝкихъ Сербовъ (въ Прѝзрене, Иѝеке, Мораве и Дибре), Изъ ѝуѝевыхъ заѝисокъ*, С. Петербург 1886.
- Карановић, Зоја, „Мотив забрањене воде у јуначкој традицији балканских Словена, једно могуће тумачење“, *Књижевна криѝика*, Београд, XXVII, пролеће–лето 1998, 35–45.
- Лома, Александар, *Пракосово: Словенски и индоевропски корени срѝске еѝике*, Балканолошки институт, Посебна издања 78, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, Београд 2002.
- Љубинковић, Ненад, „Јелен у бугарштинама“, *Народно сѝваралашѝтво — Folklor*, год. VII, св. 26–27, јули–октобар 1968, стр. 173–177.
- Павловић, Миодраг, „Стари Вујадин или расправа о очима“, *Огледи о народној и сѝарој срѝској ѝоезији*, Просвета, Београд 2000, 177–183.
- Петковић, Данијела, *Тѝологија еѝских ѝесама о женидби јунака*, Чигоја штампа, Београд 2008.
- Пешић, Радмила, „Два стара епска мотива“, ПКЈИФ, 1976, књ. 42, св. 1–4, 86–95.
- Самарѝија, Снежана, „Из мајдана чисто сребрнога“, *Ликови усмене књижевности: зборник радова*, уредник Сенжана Самарѝија, Институт за књижевност и уметност, Београд 2010, 121–146.
- Самарѝија, Снежана, „Скица за поетику епских народних песама“, предговор у: *Анѝологија еѝских народних ѝесама*, приредила Снежана Самарѝија, Народна књига–Алфа, Београд 2001, 5–148.
- Самарѝија, Снежана, *Увод у усмену књижевностѝ*, Народна књига — Алфа, Београд 2007.
- СБНУ — *Сборник за народни умотворения наука и книжнина*, от. кн. 27. *Сборник за народни умотворения и народоѝис*, МНП (от кн. XIX изд. Българското книжовно дружество, а от кн. XXVII — БАН), Софија 1889 –.
- Смиљанић, М. В., „Отмице, добеглице и трагови куповине девојака у српског народа“, *Глас СКА*, LXIV, II разред, 40, Београд 1901, 171–244.
- СНП II — Вук Стеф. Караѝић, *Срѝске народне ѝјесме*, скупио их и на свијет издао ..., *Књига друга у којој су ѝјесме јуначке најсѝарије*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845. Сабрана дела Вука Караѝића, књига пета, приредила Радмила Пешић, Просвета, Београд 1988.
- СНП III — *Срѝске народне ѝјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караѝић, *Књига трећа у којој су ѝјесме јуначке средњѝјех времена*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1846, Сабрана дела Вука Караѝића, књига шеста, приреди Радован Самарѝић, Просвета, Београд 1988.
- СНП VI — Вук Стеф. Караѝић, *Срѝске народне ѝјесме*, скупио их и на свијет издао ..., *Књига шеста у којој су ѝјесме јуначке најсѝарије и средњѝјех времена* (друго државно издање), Издање и штампа Државне штампарије, Београд 1935.

- Срејовић, Драгослав, „Јелен у нашим народним обичајима“, Електронско издање Заједнички подухват ТИА Јанус и Ars Libri, Ars libri и Кремен, Библиотека Лавиринт, Књига 10, Београд 2001.
- Сувајић, Бошко, *Јунаци и маске: шумачења српске усмене епике*, Друштво за српски језик и књижевност, Београд 2005.
- Сувајић, Бошко, „Стари Вујадин“ (коментари уз песму), *Епске њесме о хајдуцима и ускоцима: анџологија*, прир. Бошко Сувајић, Гутенбергова галаксија, Београд 2003, 420–422.
- Bošković-Stulli, Maja, „Pjesma o Starom Vujadinu“, *Slovenski etnograf*, XIII, 1960.
- Detelić, Mirjana, *Епски градови. Лексикон*, SANU — Balkanološki institut SANU, Београд 2007.
- Detelić — Tomić, <http://digital.nb.rs/epp/>
- Frejdenberg, Olga Mihajlovna, *Mit i antička književnost*, prevod Radmila Mečanin, Prosveta, Београд 1987.
- HNP II — *Hrvatske narodne pjesme*, одио први, *Јуначке pjesme*, књига друга, уредио др Стјепан Босанац, скупила и издала Мatica hrvatska, Загреб 1897.
- HNP V — *Hrvatske narodne pjesme*, књига пета, *Џенске pjesme*, свеска прва, *Romance i balade*, уредио др Никола Андрић, скупила и издала Мatica hrvatska, Загреб 1909.
- Ivanov, Vjačeslav S., „Категорија ’видљиво’ — ’невидљиво’ у текстовима архаичних култура“, превела Гордана Јовановић, *Treći program*, лето 1979, 397–401.
- Maretić, Томо, *Naša narodna epika*, напомене и поговор Владан Недић, Nolit, Београд 1966.

Lidija Delić (Belgrade)

“Dark Eyes, so as Not to Gaze“: About an Epic Pleonasm

Summary

This paper points out the exceptional symbolic potential of the motif of *girls in marginal spaces* (water, outskirts of the city, door) in epic poetry, and the *gaze* as a type of specific channel between two worlds. An entire series of poems with very diverse summaries indicate reasons why the motif of a girl cursing her eyes (which combines the previous two) could be found in poems with the topic of freeing “three shackles of slaves“, those dominated by the *epic*, *heroic* (Marko Kraljević frees maidens, brides and young men from the Arabs), and in those dominated by the *ceremonial* code (St. George rides the tillers, diggers, vineyard keepers from plague/samodivas). In both cases it is a matter of symbolic ferrying from the world of the dead to the world of the living, which activated the notion of limited space and appropriate mediators (girl, gaze). The formula generated in one circle of poems thanks to the mentioned symbolism is transferred to another circle of variants (Old Vujadin) through the motif analogy in the introductory segment (ferrying slaves).

Hana Hlôšková (Bratislava)

K SLOVENSKO-ČESKÝM PARALELÁM LÁTKY O SPIACOM VOJSKU V HORE

Cieľom príspevku je charakterizovať a porovnať vo folklórnych textoch sémantiku obrazu ochrancu národa v čase, keď jeho príslušníci považujú existenciu spoločenstva za ohrozenú. Východiskom a sú texty povest'ového cyklu o Spiacom vojsku v hore (Krzyżanowski 8256, Polívka V, 250–242, Tille II/22, 439–444, Gašparíková I, 106). Špecifický stav historického povedomia Slovákov v 19. storočí, zapríčinený súdobým spoločensko-politickým postavením slovenského národa v Habsburskej monarchii, spôsobil i sémantiku a funkčnosť tohto motívu v literatúre a vo folklóre. Motív mal prevažne folklórny charakter a s lokálnou, resp. regionálnou identifikačnou funkciou (vrch Osobitá — región Orava, vrch Sitno — región Hont). Život cyklu od jeho počiatkových záznamov naratívov po súčasnosť predstavuje na Slovensku sémantický rad od funkcie lokálnej/regionálnej znakovosti cez symbolizáciu odporu voči fašistickým vojskám počas druhej svetovej vojny až k aktuálnym politickým konotáciám po roku 1989.

Keľúčovú slová: ústne podanie, motív, spiace vojsko v hore, priestor, folklorizm.

Kolektívna historická pamäť a narativita

Intimizácia okolitého sveta pre členov konkrétnych spoločenstiev prebieha aj prostredníctvom naratívov, ktoré sú súčasťou kolektívnej historickej pamäti. Aj na základe nich členovia skupiny zdieľajú pocity spoločnej identity dovnútra skupiny a vymedzujú sa voči iným skupinám. Tieto naratívy sú súčasťou kolektívnej historickej pamäti daného spoločenstva.

V súčasnosti sa v širšom interdisciplinárnom rámci hovorí o “fascinácii pamäťou” (Mannová 2006). Problematike pamäti sa na Slovensku venujú tímy grantových projektov na akademickej pôde i v organizáciách tretieho sektora, či v rôznych neformálnych združeniach. Výsledkom je zhromaždený rozsiahly materiál — napr. v prípade projektu o spomínaných, čo prežili holokaust (Salner 1997), interdisciplinárne pokusy o novú interpretáciu doterajších poznatkov (Krekovič — Mannová — Krekovičová 2005), monografia o jednom z miest pamäti (Kiliánová 2005), interdisci-

плинарне zborníky príspevkov či doktorandské práce alebo monotematicky zamerané čísla periodík (OS 2006; Anthropos 2005).

Vo vedách o človeku má koncept *pamäti* už svoju vlastnú históriu. V súčasnosti sa používa v mnohých významoch a zahŕňa rôznorodé prejavy a vlastnosti, často ho používame metaforicky (Lavabre 2005: 58). Hovorí sa tiež o “priemysle pamäti” od konca 90. rokov 20. storočia (Fotta 2005: 33).

Koncept *pamäti* ako socializovanej formy sprítomňovania minulého sa objavuje v úvahách M. Halbwachsa a M. Blocha v 20. rokoch 20. storočia (Halbwachs 1925; Bloch 1925). Halbwachs v duchu durkheimovskej tradície *kolektívnych reprezentácií* rozvíjal koncept *kolektívnej pamäti*, ktorá nie je daná, ale je sociálne konštruovaná, pričom členovia skupiny spomínajú ako jednotlivci, zároveň však ako členovia skupiny (Halbwachs 1992: 48). Kolektívna pamäť sa zároveň viaže na ukotvenie skupiny v čase a priestore (Halbwachs 1992: 84). Halbwachs kolektívnu pamäť rozčleňuje na *historickú pamäť*, keď je minulosť interpretovaná inštitúciami prostredníctvom komemorácií, písaných a iných typov záznamov, a na *autobiografickú pamäť*, čo je pamäť na udalosti, ktoré sme osobne zažili a obnovujeme si ju cez pripomínanie zdieľanej skúsenosti. Hoci Halbwachs explicitne nepomenúva jednu z kategoriálnych vlastností *kolektívnej pamäti*, ktorou je *prezentizmus*, opisom ju charakterizuje: “... povery, viera, záujmy a aspirácie súčasnosti tvoria, formujú rôzne pohľady na minulosť...” (Halbwachs 1992: 25). Kontinuitu a proces utvárania kolektívnej pamäti vidí Halbwachs v mechanizmoch kultúry, ktorá prostredníctvom socializácie spolupôsobí pri utváraní identity jednotlivca ako sociálnej bytosti. Reč považuje Halbwachs za nástroj sociálneho porozumenia, pričom slovné konvencie konštituujú to, čo je najelementárnejší a najstabilnejší rámec kolektívnej pamäti (Halbwachs 1992: 45).

Semiotický prístup uplatňujú a *pamäť* priam vo funkcii stavebného kameňa ponímajú J. Lotman a A. Uspenskij pri vymedzení kultúry. Kultúru chápu ako samostatný dynamický systém vytvorený a vlastný ľudskej spoločnosti. Lotman a Uspenskij kultúru na pozadí nie-kultúry chápu zároveň ako semiotický systém (Lotman — Uspenskij 2003: 37), pričom práve pamäť zabezpečuje fungovanie kultúry v priestore i v čase.

Halbwachsovo dielo bolo východiskom uvažovania egyptológa Jana Assmanna, ktorý spomínanie chápe ako proces, v ktorom sa jednotlivci a kolektivity podieľajú na vytváraní symbolov, prostredníctvom ktorých v prítomnosti zdieľajú obrazy minulosti s orientáciou do budúcnosti (Assmann 2001). Assmann používa *kolektívnu pamäť* ako nadradený pojem (Assmann 2001: 44), pričom ďalej rozlišuje medzi *kultúrnou pamäťou* a *komunikatívnou pamäťou*. *Kultúrna pamäť* chápe ako systém objektivizovanej kultúry, ktorá sa prejavuje v textoch, obrazoch, obradoch, stavbách,

pomníkoch. *Komunikatívna pamäť* sa viaže na všedný deň a nesie črty neorganizovanosti, ľubovôle. Je to zdieľanie povedomia o spoločnej minulosti konkrétnych skupín — rodiny, susedskej, zamestnaneckej skupiny či členov spolku alebo politickej strany. Jednotlivec sa tak ako člen viacerých takýchto skupín podieľa na množstve kolektívnych pamätí. Spomínanie ako jeden z procesov sebaopotvrdzovania na individuálnej či kolektívnej rovine môžeme považovať za prejav mentálnej aktivity individua či skupiny.

Práve preto, že pamäť spoločnosti je jedným z nástrojov konštruovania individuálnej aj kolektívnej identity, predstavitelia intelektuálnych elít a skupín s politickou mocou či usilujúcich sa o ňu podriaďujú obsahy pamäti svojej ideologickej/svetonázorovej koncepcii. Zvlášť výrazne to vystupuje do popredia v obdobiach politicko-spoločenských zlomov (revolúcie, prevraty), keď sa historické udalosti a činy osobností interpretujú neraz úplne protichodne. Mytologizovanie dejín sa javí ako potencia, ktorá im je vlastná. “Mytologizovanie histórie úspešne prežilo tak útoky scientistických kritikov, ako aj pády ideologických impérií” (Marcelli 1995: 52). Možno azda hovoriť o akejsi *politike pamäti*. Prejavuje sa to oslavovaním/zamlčováním, časovou lokalizáciou ako “počiatku” histórie spoločnosti, nárastom počtu autobiografických či memoárových textov v rôznych typoch médií a. Lokalizácia dejín v priestore má legitimizovať nároky spoločnosti na územie, ku ktorému sa v naratívoch prihlasuje. “V mýtoch dejín ide vlastne o popretie času, vznikania a nepredvídateľných premien v prospech teritoriálneho usporiadania, ktoré sa pokladá za večné a nespochybniteľné. To po prvé. A po druhé, tento priestor sa vzápätí vyhlási za dedičstvo, čím sa k nemu pripojí galéria minulých duchov. Výsledkom je legitimizovanie nároku na nástupníctvo a napokon aj uplatňovanie homogenizačných opatrení” (Marcelli 1995: 57).

Podľa P. Ricoeura existujú pokusy niektorých nátlakových skupín nastoliť “autorizovanú” históriu, históriu oficiálnu, verejne oslavovanú a vyučovanú. Pamäť vykonávaná sa totiž na rovine inštitučnej objavuje v podobe pamäti vyučovanej. Povinné memorovanie je tu využívané na rememoráciu tých peripetií spoločných dejín, ktoré sa považujú za zakladajúce, za fundačné udalosti spoločnej identity. Uzavretá podoba príbehu je tak použitá na identitnú uzavretosť spoločnosti. “...k povinnému memorovaniu tak pristupujú ešte slávnostné komemorácie, spomienkové slávnosti. Uzaviera sa tak hrozivý pakt medzi spomínaním, memorizáciou a komemoráciou” (Ricoeur 2000: 37 a 39). Prezentizmus ako jedna z kategóriálnych vlastností spomínania a historickej pamäti sa zvlášť zreteľne prejavuje prostredníctvom rôznych, často protichodných interpretácií. Historická pamäť tvorí súčasť kolektívnych identít, a tak sa stáva nástro-

jom moci. Ak si spoločenstvo sémanticky vymedzuje priestor materiál-
nymi komemoračnými objektmi (sochy, múzeá, pamätníky ai.), potom tr-
vanie v čase tematizuje naratívmi o udalostiach a osobnostiach, ktoré po-
važuje za významné — hodné zapamätania a pripomínania.

Ako ukáže aj analýza naratívov o spiacom vojsku v hore, každá
kolektívna historická pamäť je tak “súradnicou a prekrytím mono-
hovrstevných a často aj konfliktných rovín pamäti s rôznymi navzájom sa
prekrývajúcimi a krížiacimi diskurzívnymi a symbolickými formami”
(Holec 2006: 99).

Problematika *významu minulosti* je aktuálna predovšetkým vo vzt’ahu
ku kategórii *identity*. Spoločensko-historické zmeny spôsobujú zmenu či po-
tvrdenie skupinovej alebo individuálnej identity. Vytváranie obrazu minu-
losti sa deje rôznymi formami na rôznych úrovniach, ktoré na seba vzájomne
vplývajú. Folkloristika sa zaoberá aj problematikou naratívnej interpretácie
minulosti, kde sa tematizuje identita skupiny (rodiny, lokality, regiónu, národa,
konfesionálnej, zamestnaneckej a záujmovej skupiny). Vzhľadom na dlhšiu
kontinuitu niektorých historických tradícií je možné nezriedka krok za kro-
kom sledovať ich reinterpretácie vo vzt’ahu k súdobej mocenskej konštelácii
(Sirovátka 1971).

Folkloristika pri štúdiu tzv. tradičných folklórnych žánrov pracuje s
tézou o typovosti životných situácií, ktoré sa kanonizujú v konkrét-
nych rečových formulách či základných motívoch (Kerbelité 1993).
R. Kvideland pri uvažovaní o súčasných podobách rozprávania upo-
zorňuje na zmenu komunikačných kanálov so zväčšujúcou sa závi-
slosťou od technických médií, čím narastajú vzory jednosmernej ko-
munikácie (Kvideland 1998). E. Tonkin hovorí o “new oracy” — z
médií ako TV, audio a video kazety, najmä v tret’om svete akoby
nahrádzali gramotnosť (Tonkin 1992: 13).

Folkloristika naratívy o minulosti zaraďuje k tzv. žánrom neroz-
právkovej prózy, v ktorých dominuje informatívna funkcia. Patria k nim
povesti, memoráty, fámy, legendy, teda tie žánre ústnej prózy, kde sa v
komunikačnej situácii predpokladá na pozícii expedienta i recipienta viera
v pravdivosť hodnotu podávanej informácie. Aj tu hrá dôveryhodnosť
zdvoja podstatnú úlohu (Bužeková 2003).

Na duchovné osvojovanie si priestoru prostredníctvom naratívov o
minulosti je v procesoch konštituovania moderného národa plodné hl’a-
diť aj z hl’adiska procesov *folklorizmu*. Kategóriu *priestoru* (Feglová
1993) odlišujem od kategórie *miesta*. Miesto je aktuálna lokalita, kde
l’udia žijú, teda materiálne okolie, kde sa fyzicky pohybujú behom svojej
každodennej rutiny. Priestor naproti tomu je všeobecná predstava, ktorú

l'udia majú o tom, kde by mali byť veci vo fyzickom a kultúrnom vzťahu k sebe navzájom — ide teda skôr o mentálny obraz než o nejakú lokalitu (Svašek 2002).

Hora ako topos

Východiskom môjho uvažovania je konkrétny povest'ový cyklus, ktorého dominantný motív je v medzinárodnej klasifikácii označovaný ako *spiace vojsko v hore* — D 1960.2 (Thompson). Vychádzam z korpusu textov z územia Slovenska a Čiech/Moravy (Maur 2006: 253–281). Texty sa viažu k *hore*, ktorá ako folklórny a literárny topos má dlhú tradíciu. Dva základné významy obrazu *hory*: miesto rozhovoru Boha s človekom/miesto obradu, ale i miesto pokušenia a voľnosti — sa tiahnu v literatúre, vo výtvarnom umení a v iných druhoch umenia až do súčasnosti. Posvätnosť a výnimočnosť *hory* sa od 19. storočia transformuje i do iných foriem mýtizácie — vlastenecké výstupy na hory, vizuálny symbol národa či štátu, turistické a športové “zdolávanie”, hora ako miesto poznávania krajiny a miesto relaxu (chaty, reštaurácie, lanovky — s celým komplexom ritualizácie — pohľadnice, bedekre, naratívny viažuce sa k hore) ako symbol domoviny a krásy prírody vlastnej krajiny.

Vychádzam z textov, ktoré som zhromaždila excerpciou z literatúry a doteraz publikovaných prameňov (napr. pri príprave príspevkov o A. Kmet'ovi: Hlôšková 1993, 2003), z archívnej dokumentácie terénnych výskumov (tzv. Wollmanov archív, VA SNS, TA ÚEt SAV), ako i zo súčasných médií. Materiál obsahuje nateraz vyše 80 záznamov, najstarší je z roku 1742 (Matej Bel: *Notitia Hungariae Novae*, IV., Viedeň, 1742), najnovší zo 17. septembra 2011 — zmienka v rozhovore so svetoznámu architektkou českého pôvodu Evou Jiříčnou v prílohe Víkend slovenského periodika Pravda.¹

Osvojovanie si *priestoru* človekom a l'udskou skupinou zahŕňa okrem prvkov a procesov fyzického stotožnenia sa s priestorom (osídlenie, obrábanie pôdy, využívanie prírodných zdrojov, komunikácie) i duchovné osvo-

¹ Rozhovor “Netušila som, že mi Londýn zásadne zmení život” vyšiel v prílohe Víkend periodika Pravda 17. 9. 2011, s. 20–23. Zmienka je uvedená v rámci textu nasledovne: (...) *Rodičia a sestra sa z Japonska vrátili. Mali letenku cez Moskvu do Prahy a nemali vycestovaci doložku. Pre rodičov bola emigrácia aj fyzicky nemožná. Otec mal šesťdesiat rokov, mamička päťdesiatdeväť a sestra bola zamilovaná a chcela sa vydávať. Keď si môj brat, ktorý prišiel do Británie brigádovať na farmu, uvedomil, že keď sa ja nevrátim, jemu nedovolia študovať na vysokej škole, tak sa rozhodol zostať aj on. Ako všetci naivní obyvatelia Československa aj my sme si mysleli, že to nebude dlho trvať [okupácia vojskami Varšavskej zmluvy — doplnila H. H.] Že sa nájde na svete niekto, kto krajinu oslobodí — prídu blanícki rytieri na bielom koni a urobia okupácii koniec. Nestalo sa...*

jenie si *prostredia*. Kategória *prostredia* obsahuje prírodnú, kultúrnu a sociálnu charakteristiku. Informácie o vzťahoch človeka a prostredia sa v tradičných spoločenstvách odovzdávali prevažne ústnym tradovaním. “Priestor je spoločnosť pomenovaných miest, práve tak ako ľudia sú hraničnými kameňmi v skupine” (Lévi-Strauss 1966: 168). Ako uvádza V. Feglová: “Prírodný priestor zahŕňa oveľa väčšie spektrum kategórií ako to, čo nazývame geografické znalosti” (Feglová 1993: 132). Skupina pomenúva miesta v prírodnom a kultúrnom priestore — prostredí (chotárne názvy, názvy lokalít či osád). Zároveň však prostredníctvom jednoepizodických zárodočných foriem naratívov alebo ucelených príbehov, ktoré sa viazali k určitým konkrétnym miestam, sa členovia spoločenstva (lokality, osady) orientovali v priestore. Nezriedka sa tieto dve formy prelínajú a výsledkom sú miestne povesti — vysvetľujúce napríklad vznik názvu lokality (Sitno — sitina = peklo) (EL’KS I., 1995: 355). Duchovné prisvojovanie si prírodného prostredia, ako i potvrdzovanie jeho faktického vlastníctva (polia, lúky, lesy) v ústnej slovesnej tradícii sa konkretizuje v žánroch tzv. nerozprávkovvej prózy: v démonologických, historických i miestnych povestiach, tiež v orálnej histórii jednotlivých rodín a rodov.

V kontexte interpretácie minulosti spoločenstva sa priestor podľa princípu suicentrizmu vzťahuje k udalostiam, osobnostiam a činom tohto-ktorého spoločenstva. Vlastné spoločenstvo zaujíma centrálnu miesto — je v strede priestoru. V textoch sa nachádzajú zmienky o konkrétnych (domnelých či reálnych) ľuďoch z vlastného spoločenstva, ktorí boli aktérmi deja. I keď ide paradoxne o medzinárodne rozšírené látky, naratívy s touto tematikou boli vyjadrením lokálnej či regionálnej identity. Táto črta je jednou z kategoriálnych vlastností naratívov povest’ového typu — aktualizácia, cyklizácia a prisvojenie si všeobecných tém — medzinárodne rozšírených motívov do lokálne, regionálne, či etnicky príznakových repertoárov sa deje prostredníctvom fakultatívnych elementov v štruktúre textov (Sirovátka 1992). Naratívy tohoto typu sa rozprávali ako faktické informácie, ako informácie o priestore, ktorý spoločenstvo považuje za svoj. Komplementárnou súčasťou historického povedomia spoločenstva boli a sú okrem naratívov o minulosti i materiálne stopy, ktoré slúžia ako svedkovia minulosti. Stavby, pamätníky, významné objekty, kríže, kaplnky, pramene, pamätne miesta v teréne atď. sú príležitostnými miestami reanimácie minulosti, ako predpoklad a zároveň ako výsledok kontinuity tradície. Jej súčasťou je v súčasnosti napríklad aj inscenovanie replík historických udalostí (napr. vojenské bitky) v reálnej či virtuálnej podobe.

Pozoruhodné prírodné útvary v teréne (napr. solitérne skaly, prudké toky riek, jazierka, kopce nezvyklých tvarov apod.), objekty vytvorené

človekom (hrady, kostoly, kaplnky, kríže, medze apod.) boli miesta, okolo ktorých cyklizovali motívy nezvyčajných udalostí, príbehov a osudov. Naratívy tohoto typu boli súčasťou každodennej kultúry ako systém informácií o prostredí, ktorého znaky vedeli jeho užívatelia čítať, a zároveň si ho zvnútorňovať prostredníctvom akejsi mentálnej naratívnej mapy. Takýto typ vzt'ahu k prostrediu a orientácie v ňom fungoval vo vidieckom prostredí predovšetkým do obdobia modernizácie, urbanizácie, ale hlavne do zavedenia poľnohospodárskej veľkovýroby (Pocius 1994).

Hora ako naratívny topos figuruje v rozprávačskej tradícii viacerých spoločností a konkretizuje sa: 1) tematikou pokladov v hore (v jaskyni, v pivniciach zrúcanín hradu); 2) tematikou spiaceho vojska (rytierov), ktorí čakajú na pokyn, aby v rozhodujúcej bitke (vojne) pomohli "svojim"; 3) tematikou lúpežných rytierov; 4) tematikou iného sveta (konkretizovaná napríklad predstavou pekla); 5) tematikou miesta zrodu či smrti.

Všetky tieto témy sú medzinárodne rozšírené (katalógy AaTh, Krzyżanowski, ATU), no v našom materiáli nerovnako početne zastúpené. Rozprávania sa viažu na Slovensku k týmto horám: Sitno, Osobitá, Kvetnica, Krasín, tzv. Maginhrad pri Skalníku. Z pasportizačných a iných sprievodných údajov pri týchto textoch možno usudzovať, že išlo o lokálne či regionálne špecifické rozprávania.

V tejto súvislosti nepovažujem za dôležité identifikovať zdroje týchto naratívov, za rozhodujúcu považujem recepciu — prijatie a ich ďalšie tradovanie v spoločnosti. Práve látka o *spiacom vojsku v hore* je totiž z hľadiska folkloristiky relatívne dobre spracovaná a tak vieme, že bola rozšírená u Keltovej, Románov v rozprávaniach o kráľovi Artušovi a jeho rytieroch, v legendách o Karolovi Veľkom a rytierovi Rolandovi. V germánskom/nemeckom prostredí sa rozprávalo o hore Kyffhäuser, o Untersbergu pri Salzburgu, početné sú záznamy z Poľska, tešínskeho Sliezska, Čiech i Moravy (hory Blaník, Oškobrh, Svidník, Kotkovice, Turov ai.), známe sú tiež u Litovcov, Arménov, Peržanov i Indov. Výsledky doterajšieho komparatívneho a historického bádania tejto problematiky dospeli k záveru, že táto látka má korene vo *videniach* — *víziách*, z ktorých je v Čechách zaznamenané ako najstaršie Videnie Oldřicha z Rožmberka datované k roku 1417. V tomto prooectve i v ďalších sa ako *deus ex machina* zjavuje trestajúci alebo pomáhajúci muž alebo celé vojsko, ktorí vystúpia z hory Blaník. Uvažuje sa o nadviazaní na tradíciu, ktorú rozšíril koncom 12. stor. Chrétien de Troyes na základe staršej keltskej tradície v rytierskom románe o zmiznutom keltskom kráľovi Artušovi. Neskôr sa táto látka prostredníctvom kroník a ľudovej tradície aplikovala na iné osoby a k iným horám.

Český bádatel' Jan Hertl charakterizoval sémantické posuny v histórii tejto látky v českom a moravskom prostredí (Hertl 1964). J. Luffer v práci, ktorej súčasťou je katalóg českých numinózných povestí (Luffer 2011), zarad'uje materiál v rámci tematickej skupiny 6. B Strážca pokladu, podskupiny Pobyt v podzemí túto látku ako 6.B.60 Človek slúži pri koňoch v podzemí (Luffer 2011: 237–238). V Čechách sa táto látka najvýraznejšie spája s vrchom Blaník² — dominantou stredného Posázavia, keď jeho okolie bolo kolonizované v 12–13. storočí. Nachádzajú sa tu pozostatky pravekého hradiska a ako konštatuje E. Maur: “prebúdžajúceho zvedavosť a jatriace fantáziu tamojších obyvateľ'ov i náhodných návštevníkov. A to bol nepochybne jeden zo zdrojov blanického mýtu” (Maur 2006: 254). Z konca 14. storočia sú záznamy o akejsi zbojníckej družine v tom okolí a vtedy sa hora objavuje ako obdarená magickou silou — ešte nie ako podzemné sídlo tajomného vojska, ale ako falošné pútnické miesto. Od konca 16. storočia je Blaník sakrálnym bodom (kaplnka, pustovňa) a to pravdepodobne aj staršej predstavy hory ako posvätného miesta cez chiliastickú vieru v blížiaci sa koniec sveta a v záchranu tých, ktorí sa uchýlia “na hory” (Maur 2006: 258). Podáva o tom svedectvo tzv. Vlášnického³ proroctvo zo 70. rokov 15. storočia, kde je hora predstavovaná ako úkryt božieho vojska. Neskôr sa táto látka resémantizovala a až v 19. storočí boli početné texty, ktoré v blanických rytieroch videli husitov. A vtedy sa aj na čele vojska objavuje sv. Václav. Životnosť látky umocnila možno aj situácie za panovania Márie Terézie, keď vpád niekoľkých nepriateľských armád do Čiech akoby proroctvo potvrdzoval. Od konca 18. storočia vznikajú tiež literárne spracovania, či intermediálne posuny — z letákového tlače do ústneho podania a odtiaľ do podoby drámy, libreta opery či dokonca do podoby bábkového divadla známym bábkárom Matejom Kopeckým, čo umocňovali aj početné výtvarné a hudobné spracovania. Práve husitský motív najvýraznejšie rozvinul Bedřich Smetana v cykle *Má vlast*, kde poslednú časť *Blaník radí za Tábor*. V 19. storočí sa Blaník ako symbol osudu národa, ktorý sa prebúdzá po dvestoročnom spánku, vo vzdelaneckom prostredí v pasívnom čakaní je spochybňovaný a vzdelanci začínajú klásť dôraz na aktívnu prácu “zbraňami ducha.” Výrazom toho sú aj vlastenecké výlety a tábory ľudu (Maur 2006: 274). Pred rokom 1848 ich súčasťou bola tiež spoločenská zábava — sú záznamy o tom, že vo Vlašimi sa na takejto zábave v kostýmoch zúčastnili aktéri prezlečení za blanických rytierov. Za výraznú súčasť blaníckej komemorácie možno

² Tiež k vrchom Turov pri Náchode a Oškobrh pri Poděbradoch.

³ Mikuláš Vlášnický (zomrel 1495) bol samorastlý negramotný dedičan, vodca jednej z radikálnych náboženských siekt.

iste tiež označiť 'skutočnosť', že aj kameň z Blaníka je umiestnený v základoch Národného divadla v Prahe, pričom jeho preprava bola súčasťou slávnostného sprievodu. Blanický motív sa reinterpretuje s najvyššou možnou pozitívnou symbolickou hodnotou počas odboja voči nacistickej okupácii, keď si jedna z odbojových skupín dáva meno podľa tejto tradície.⁴

Slovenská literárna história ani folkloristika zatiaľ nemá k dispozícii takýto vývinový rad. Na určité súvislosti môže poukazovať i skutočnosť, že rozprávka *Fortunatus a jeho synové*, v českej literatúre známa už od roku 1551, ktorá je nemeckého pôvodu a spracoval ju V. M. Kramerius, bola známa i na Slovensku pod názvom *Zdeněk ze Zásmuku*, aneb *Rytíři v Blánickém vrchu* zavŕneny. Vyšla v Skalici, v tlačiarni Škarnicel v roku 1870. Zdroje slovenskej redakcie povest'ovej látky *o spiacom vojsku v hore* vyčerpávajúco charakterizoval J. Komorovský a konštatoval, že: "Podľa všetkého povest' vznikla na podklade ľudového proroctva" (Komorovský 1999: 143). V ďalšom vývoji priberala táto tradícia v európskom kultúrnom areáli nové významové elementy, čo vyústilo do vzniku "nového folklórneho žánra, založeného na sociálnej eschatológii — eschatologickej legendy a povesti" (Komorovský 1999: 156). B. Šalanda konštatuje, že "korene podania o skrývajúcich sa osloboditeľ'och je potrebné hl'adat' aj v starobyľých predstavách o fyzickej nesmrteľnosti hrdinov ... neverí sa, že by niekto významný zmizol bez stopy. Smrt' je predstavovaná ako spánok" (Šalanda 1997: 35).

Historická pamäť na osi: lokálne — regionálne — národné

Keď slovenská etnológia konštatuje, že integrácia skupín obyvateľ'stva Slovenska na regionálnej báze zohrávala z hl'adiska vývinu národného povedomia až do druhej svetovej vojny dôležitú úlohu, zároveň môžeme tiež konštatovať, že politicko-ekonomické príčiny spôsobili oneskorenú akceleráciu národných emancipačných snáh na Slovensku. Keď zase historiografia a dejiny filozofického myslenia konštatujú, že integrácia slovenského národného spoločenstva v 19. storočí prebiehala predovšetkým prostredníctvom vzdelaneckej elity na poli kultúry (Pichler 1992), folkloristika k tomu dodáva, že i niektoré prejavy folklóru boli jedným z argumentov boja o národnú "svojbytnosť" (Hlôšková 1995). To samozrejme, nie je špecifikom slovanskej a už vôbec nie len slovenskej folkloristiky. Spoločným menovateľ'om sú mimovedecké (politické, ideologické) ciele predovšetkým tzv. malých národov v Európe v 19. storočí.

⁴ Na Slovensku môžeme ako pendant uviesť takúto "sakralizovanie" zbojníckej, konkrétne jánošíkovej tradície v období Slovenského národného povstania, keď ope-rovala samostatná partizánska brigáda s názvom Jánošík (Hlôšková 2005: 100–101).

Priestor, s ktorým sa v období budovania národných štátov to-ktoré spoločenstvo identifikuje — teda priestor vlastného štátu, vlastne na Slovensku absentoval/nebol zreteľne vymedzený. Pôsobenie skupiny vzdelancov okolo L'udovíta Štúra (1815–1856) znamená vo využívaní povestí prvú veľkú vlnu literárneho folklorizmu, ale s mimoliterárnymi funkciami. Celá tvorba takého význačného spracovateľa pôvodne folklórnych povest'ových látok, ako bol Ján Kalinčiak, svedčí o uvedomelom a programovom prístupe k folklóru. Dnes tieto procesy bežne označujeme termínom *literárny folklorizmus*.

A práve "priятие" folklórnych látok do systému folklorizmu znamená i začiatok procesu, v ktorom sa rozširuje ich *priestor*. Z pôvodne lokálne či regionálne viazaných naratívov sa stávajú jedným zo symbolov národnej identity či mentality. Jedna lokalizácia (Sitno) sa stáva zástupnou ako reprezentačný znak celého teritória. V raných záznamoch cyklu domínuje fakticita informácie a teda texty hovoria o konkrétnych l'udských situáciách stvárnených podľa zákonitostí poetiky démonologickej či miestnej povesti. Vo folklórnej línii vývoja tejto tradície dochádza síce k aktualizácii vzhľadom na konkrétny historický kontext, ale ešte vždy vo väzbe na tradičnú lokalitu a región. Záznamy z terénnych výskumov ústnej slovesnosti v druhej polovici 20. storočia dokladajú životnosť tejto látky (Gašparíková 1988). Záznamy z terénnych výskumov v regióne Hont ukazujú, že na podklade princípu *aktualizácie* ako jednotlivý motív či púhu zmienku v rozvinutejšom texte ju rozprávači použili pri spomínaní na druhú svetovú vojnu (Pranda 1986). Súčasťou procesu aktualizácie látky alebo motívu môže byť aj jeho *medzižánrová transformácia*. V tomto konkrétnom prípade sa povest'ová látka stáva motívom a súčasťou rozprávania zo života. Tento medžižánrový posun zároveň stavia na predpoklade, že látka či motív sú v kolektívnej pamäti známe a známa je teda aj ich sémantika. Práve znalosť sémantiky ich predurčuje na aktualizované použitie v sémanticky totožnom alebo podobnom kontexte. I keď sa oslabuje pôvodná viera v rozprávané, textové jadro ostáva v povedomí nositeľ'ov.

Folklorizácia polyhistora Andreja Kmet'a do cyklu o spiacom vojsku v hore

Andrej Kmet' (1841–1908), katolícky kňaz sa do dejín kultúry a vedy Slovenska zapísal predovšetkým ako botanik, archeológ, mineralóg, etnograf a organizátor vedeckého života — bol vedúcou osobnosťou pri založení Slovenského národného múzea. Osobnostný a vedecký prínos A. Kmet'a k poznaniu historickej pamäti konkrétneho regiónu (Hont) som

zhodnotila v samostatnej štúdií (Hlôšková 1993). A. Kmet' podriad'oval zaznamenávanie ústnej historickej tradície cieľom historického a archeologického výskumu. Pracoval tak v duchu dobového chápania ústnej slovesnosti ako plnohodnotného historického prameňa, čo platilo predovšetkým v období kryštalizácie vlastivedných disciplín a bolo spôsobené okrem iného i nedostatkom iných historických prameňov. Folklórne pramene považoval Andrej Kmet' za komplementárne k historickým prameňom. Profesia kňaza umožňovala A. Kmet'ovi každodenný bezprostredný kontakt so spoluobyvateľmi a počas svojho dlhoročného pôsobenia v regióne Hont a Tekov vlastne konal stacionárny výskum (Hlôšková 1993: 80–83). Z hľadiska folkloristiky sú veľmi cenné tiež pasportizačné údaje, z ktorých sa dozvedáme o okolnostiach výskumu, o sociálnom zázemí jeho dedinských spolupracovníkov, o životnosti historických a lokálnych tém v ústnom podaní apod. Zároveň som zistila, že o A. Kmet'ovi boli publikované spomienky jeho blízkych a spolupracovníkov. Priebežne som začala zhromažďovať i texty rôznej žánrovej podoby, ktoré formou spomínania približovali jeho výnimočnú osobnosť. Tento zaujímavý materiál svedčí o skutočnosti, že Andrej Kmet' sa do pamäti svojich súčasníkov vryl ako svojská a výnimočná osobnosť, ale pamäť na jeho účinkovanie sa odovzdáva i do ďalších generácií. Andrej Kmet' sa stal postavou — hrdinom, okolo ktorého sa vytvoril a traduje cyklus naratívov.

Okrem "oficiálnej" roviny, širenej prostredníctvom historiografie a beletrie, sa obraz A. Kmet'a uchováva aj v kolektívnej neoficiálnej pamäti. Neoficiálnu zložku obrazu A. Kmet'a v kolektívnej pamäti Slovákov predstavujú texty rôznej žánrovej podoby od zmienok po spomienkové rozprávania a rozprávanie zo života. Viaceré texty boli doteraz publikované, no mnohé tiež kolovali v ústnej tradícii. A. Kmet' sa svojím životom vymyká z bežnej predstavy o kňazovi a predovšetkým jeho vlastní farníci naňho nezriedka hľadeli ako na čudáka, nechápuc jeho bádateľské záujmy a neúnavnú pracovitost' popri povolani kňaza. Niektoré z nich boli zachytené a sčasti aj publikované hneď po Kmet'ovej smrti (Osvald 1913). Pôsobenie A. Kmet'a — jeho terénne výskumy sa v l'udovom povedomí naštepili na tradičné poverové predstavy a tematizovali sa v látkach o nájdenom poklade, o spojení so zlými silami. Začlenením jeho postavy do týchto látok sa aktualizovali podania o spiacom vojsku v hore. V interpretácii hľadania pokladu možno nájsť dve línie: metaforicko — legendizujúcu, ktorá bádateľské aktivity Andreja Kmet'a chápe ako hľadanie pokladov dávnej národnej minulosti. Toto chápanie je zrejmé z textov jeho spolupracovníkov či nasledovníkov a má podporiť obraz Kmet'a ako kultúrneho hrdinu. Druhou líniou je práve spomenutá l'udová interpretácia

jeho práce: poverovo — legendizujúca, ktorá vytvára obraz Andreja Kmet' a v duchu skúsenostného komplexu svojich nositeľ'ov.

Svojskú aktualizáciu tradičných látok o spiacom vojsku v hore motívom o bohatom vyplácajúcom preňčovskom farárovi Kmet'ovi predstavuje rozprávanie lokalizované k vrchu Sitno. Kmet'ova postava je v tomto prípade legendizovaná v negatívnom zmysle slova — rozprávačka príbeh štrukturuje podľa princípu tzv. victim formuly (Lágler 1996: 443):

Ale že mal do činenia so zlým, poviem ešte niečo. O Sitne sa všeličo hovorí. Ale to jedno stojí, že je tam vojska skamenelého až ozajstná hrúza. Kto to vie, odkiaľ' prichádza a odchádza! Ja som bola na Sitne veľ'a ráz a poznám tam i chodníky, ale o bránach a dverách pod Sitno som neslychala. A predsa náš kráľ' má tam svoje tajné vojsko. Keby vo vojne nevydržal s vojskom, nuž potom vyvolal by to zpod Sitna. Nikto nevie — povedám — zkaže ono vychádza a odchádza. Len kráľ'. Ale aj Kmet' vedel, lenže povedat' nikomu nepovedal. Jeho veriaci sa len čudnou náhodou dozvedeli, že to ich farár dobre vie a že i ta medzi to vojsko chodit' musí. Čo sa raz nestane! Prenčovania vezú tade desať' vozov ovsu. Chceli si cestu skrátiť', nuž odbočili pod Sitno. Ako tak prídu blízko k vrchu, tu sa ti vyrúti na nich vojsko a že "sem s tým ovsom a sem sa!" A už ich vedú zrovna do toho vrchu bránou. Prídu dnu a tam zál'aha vojska a koní. Ovos museli zosypat' na jednu hrbu k druhej. Potom im dal kommandant písomko, aby to oddali katolíckemu farárovi na Prenčove, že im ten vyplatí 600 zlatých za ten ovos. Tí idú k farárovi a oddajú mu písomko "Kých tisíc čertov vás tade trepalo?" okrične ich farár a vyťiahne stolovníčku a vyčíta im 600 zlatých. Bol veľ'mi namrzený a kdeže by i nie, keď sa mu jeho farníci o jeho cestičkách dozvedeli. Ktože ho aj vie, či tie jeho peniaze z tých sitnianskyh neprikvitaly! Keď on vedel, čo sa tam robí a čo sa tam nachádza. Ale musel i Kmet' niečo vyparatit', čo sa v Sitne tomu jeho vojenskému kamarátstvu nepáčilo, keď tak, ako čo by dlaňou plesol, schytil sa preč z Prenčova a nikdy viac nevyšiel už pod Sitno. Ale Prenčovania nikdy tol'ké t'ážké vozy neodvážali! Nuž a l'a, dlho mu to netrvalo, tuším o dva roky umrel v nejakom Martine a ktovie, komu sú jeho poklady dobré!

Zapojenie postavy A. Kmet' a do povest'ového cyklu o spiacom vojsku v hore je na jednej strane dôkazom životnosti tejto látky v regionálnom rozprávačskom repertoári v konkrétnom synchrónnom reze — teda v polovici dvadsiatyh rokov 20. storočia, na druhej strane sa Kmet' stáva polodémonickou bytosťou, pretože vysvetľovanie jeho konania zapadlo svojou sémantikou do rastra živých poverových predstáv (Kanovský 2001).

V roku 1935 J. Irmmler v rámci tzv. Wollmanovskej zberateľskej akcie (Hlôšková — Zelenková 2006) skúmal v obciach Počúvadlo, Beluj, Prenčov, Dekýš, Vysoká, Teplá a Žakýl. Vo svojej správe z výskumu sa nezmiňuje o kmet'ovskom cykle a to aj napriek tomu, že výskum ústnej slovesnosti vykonal aj v obci Prenčov, kde Kmet' dlhé roky žil a pôsobil ako katolícky kňaz. Prepísaný materiál z tohto výskumu však ukazuje, že kmet'ovský motív v rozprávačskom repertoári v tom čase žil (Irmmler 1935). Texty vychádzajú z tradičnej látky o spiacom vojsku v hore.

Nuž to im je tak. Vracia, že vraj hnojnica vyteká vol'akde na tej strane Sitna proti Prenčovu. To vraj tí zakliati rytieri majú kone vo vol'ákych veľkých maštaliach a to z tých vymoká. Cvičia každých sedem rokov. Tak raz boli oberali jedl'ové semä na Sitienci a nechcelo sa im na noc ísť domov. Nakládli si ohňa a tam spali. A tak o polnoci začal trúbiť ako generálmars. Ostal ohromný hukot koní. To trvalo za hodinku a zas bolo ticho. Prestávka. A oni nevideli nikoho, len počuli. Kto bol z nich vojak, ten to poznal, že to bol generálmars. A druhé zase. Tam na Sitne vol'akedy naši ľudia nocovali s koňma, tam okolo Sitna po tých lúkach. A jeden, istý Bátory, čo ho volajú Janko Krivý, nocoval tiež s nima. A o polnoci prišiel jeden z tých vojakov k nemu na koni. Sl'uboval mu všetko možné, čo si len žiada, žeby išiel s ním, že sa mu celkom nič nestane. A že keď bude kričať, že či "už", aby povedal "už". Tak že to vojsko všetko vyplaví von a viacej tam nebude zakliate. A on sa nedal na to, bál sa, nebol skúsený a zakrútil sa radšej do šuby. Ja by ver zavolať. Ale dneska už darmo, lebo to "už" bolo povedané, keď bola republika oslobodená, ako to rečnili pán župan Slávik v Prenčove o Kmet'ovi. Pamätám sa dobre, bol som tam (Wollman I.: 351).

Rozprávanie by sme z genologického hľadiska mohli klasifikovať ako rozprávanie zo života, ktoré však kontaminuje prvky poverového rozprávania a miestnej povesti. Metaforicko–legendizujúcu interpretáciu postavy Andreja Kmet'a z reči župana Slávika rozprávač zmenil na poverovo–legendizujúcu.

Gros ústneho cyklu o A. Kmet'ovi však predstavujú prepisy nahrávok z terénnych výskumov, ktoré vykonala V. Gašparíková pri príprave kapitoly o ľudovom rozprávaní do monografie Hont. Tieto záznamy sú z prelomu 60-tych a 70-tych rokov 20. storočia. V. Gašparíková zapísala rozprávanie o Kmet'ovi u M. Burča (nar. 1887), ktorý v Prenčove slúžil. Výskumníčka položila otázku: "Od koho ste počuli tie rozprávky o Sitne, o sitnianskyh rytieroch o Kmet'ovi?" Rozprávač odpovedal:

Ja som Kmet'a dobre poznal, súžil som tam na Prenčove a potom on chodieval po týchto horách zeliny zbierať. Zeliny zbieravau, viete?

Do apatiekov a do múzeumu, ten pán farár. Pravda. Chodievau v noci, zme pásali po tých horách, kone aj hláčke. Nocúvali zme tam a tak hockody prišiel tam v noci. Tie zeliny zbierau cez pounoc. Raz ho chceli aj odstrelit' tu na kopci hore. V noci bou zohnutý a tam boli takí pytliaci, pol'ovníci a ho videli tam, sa nazdali, že to je dáka zver, tam. Ale ftom sa on napraviu hore a videli, že je to človek. No a potom do Sitna vozievali tam krm pre kone, tam je vojsko zakliato. A tam to vozievali volakody ovos pre tie kone. Ked' išli ta, od Antola, tak ich tam čakával jedon pán, aby išli po rovnej ceste do toho Sitna. Tam ovos zložili, poskladali a už naspak ke t' išli, bola pekná cesta na kus a už potom ňje. Auš povedali tí, aby sa neobzerali nazadok tí, aby išli. A uš ket' prešli na kus, potom uš sa im cesta stratila a bola uš cesta zlá, trnistá.

A Kmet' aj jedného mamúta bou najšou. Tuto vol'ad'e pri Ostrihome alebo d'alej. Dau ho vikopat' a do múzeumu ho dau. A na troch vozách senných vozili tje kosti, z toho Prenčova. Ten mau hádam aj metrové rebrá dlhje. Na dvoch alebo troch vozach sennych to vozili. Aj ja som tam bou a potom aj l'udia, čo chodili k nemu, tak to hovorili. Aj tí, čo to vozili.

A o tých rytieroch a ovse, čo im furmani vozili, to som počul od Prenčovanou. Lebo oni to aj videli. Lebo tam na Sitne dostávali len také kartičke za to zrno a poslali ich na Krnišov, lebo tam bývali ten pán farár ftedy. No a tak aj tajšli jedno dva, tam ich vyplatil. A jeden nejšou, ten si držau tú kartičku u seba a tajšou do banky aj s tou kartičkou a išiou aj do sklepu, ale tomu nigde nedali peniaze na to. A ket' sa nachodiu, a nemohou na to nič dostať, tak, hybaj, na Krnišou tajšou. A tam mu potom peniaze vyplatili. A tam im povedali pán farár: "No vidite, kol'ko ste sa zbytočne nachodili" a vraj: "mohli ste sem hnet' prísť"⁴

Kmet'ovský motív nachádzame v nasledujúcom spomienkovom rozprávaní, kde však dominuje látka o spiacom vojsku v hore, aktualizovaná a sémanticky umocnená sprostredkovanou vojnovou osobnou skúsenosťou. Rozprávanie zaznamenala tak isto V. Gašparíková u M. Almášiho (nar. 1913) tiež v podsitnianskom kraji — v Sebechleboch:

Od nás chodievau vol'akedy s ovsom tahor do Sitna. A tam boli vol'áci vojaci. Aj s koňmi a zo všetkým. A tam im vozili Sebechlebčani ovos. To nebolo tak dávno. Počkajte len, pred niekoľkými rokmi. Pred šesťdesiatimi. A za ten ovos ich vyplácal preňčovský farár Kmet'. Raz sa stalo, že pred frontom hnali Nemci chlapov tato na Štiavnicu

hore. A jeden od nás, Michal Šóre sa písal, ten bol dva roky starší odo mňa, ale už zomrel, ako prišli tam od Prenčova, tak sa pozrel na to Sitno a zvolal: "Rytieri, von sa a bite túto čvargu!" A potom nám rozprával: "Ten jeden Nemec takú mi, vraj, búšil s tou kolbou, že hned' som bol horeznak. Zato, že som to zavolal. A to rozumel ten Nemec."

Pri súčasných spracovaniach látky o spiacom vojsku v hore sú viaceré záznamy z periodickej tlače, kde je tento motív použitý v kontexte aktuálnej politickej situácie prevažne v žánri fejtónu.

Javy tradičnej kultúry, medzi nimi i miestne, démonologické a historické povesti prestávajú byť v procesoch folklorizmu nositeľmi lokálnej a regionálnej znakovosti a začínajú sa vnímať a reinterpretovať vo väzbe na národné spoločenstvo. Tým, že sa stali elementom kolektívnej historickej pamäti národného spoločenstva, duchovne vymedzili priestor, ktorý toto spoločenstvo považuje za *svoj*. Súčasťou tohoto procesu je aj inštitucionalizácia kolektívnej pamäti, úzko súvisiaca s inštitucionalizáciou zabúdania, čo spôsobuje fakt, že každá aktuálna politická moc selektovaním, marginalizovaním či forsírovaním reinterpretuje predchádzajúce historické tradície alebo ich verzie (Lass 1988: 457 an.). Z repertoáru slovenských ústnych historických tradícií sa látka o spiacom vojsku v hore aktualizuje v súčasnosti predovšetkým v politickej publicistike. Používaním jednotlivých motívov v novom kontexte sa predpokladá jej všeobecná znalosť, konkrétna lokalita (vrch Sitno) symbolicky zastupuje geografický priestor štátneho celku, obývaného Slováckmi, pričom sa v aktualizovaných textoch používa významová dominantna tradície — zásah "zhora".

Od sakralizácie k profanácii

V českom prostredí sa koncom 19. storočia objavujú ojedinelé prejavy parodizácie, resp. humorné chápanie blanického mýtu vo výtvarnom spracovaní — vid' karikatúra z roku 1864 (Maur 2006: 277), resp. v Blanickej dumke Elišky Krásnohorskej, kde si zástup dievčat prichádza hl'adat' ženíchov — sú však odmietnuté s vysvetlením, že v Blaniku spia len starí ženáci a sv. Václav sa aj tak neožení.

Deheroizácia jedného z národných mýtov sa dovŕšuje v koncom 20. storočia divadelnou hrou *Blaník* od známych cimrmanológov L. Smoljaka a Zd. Svěráka (Smoljak — Svěrák 2001). Hra vznikla koncom 80. rokov 20. stor. a vo vtedajšej politickej klíme v Čechách mala veľký úspech, keď základnou témou bolo "pozvanie vojsk" [Varšavskej zmluvy], motívy zosmiešňujúce komunistický režim a jeho prestarnuté vedenie.

Možno aj alúzia na meno súčasného českého prezidenta Václava Klause dovolila autorovi rozsiahleho článku v periodiku Pravda (príloha Víkend 24. 10. 2009 — sic! tiež dátum) dat' článku názov Václav Klaus, rytier z Blaníka? Úvod článku znie:

A bude plač a veľké skormútenia pre ten zúfalý boj, ale Česi sa proti silnejšiemu nepriateľovi hrdinsky brániť budú. V rozhodujúcej chvíli sa Blaník otvorí, rytieri v plnej zbroji vyhrnú sa z hory a svätý Václav, cválajúc na bielom koni, ich povedie na pomoc Čechom. Legendu o blanických rytieroch, ktorí pomôžu Čechom v najhoršej chvíli, pozná každé dieťa. Nastala najhoršia chvíľa? Prichádza útlak Bruselu a Európskej únie v podobe Lisabonskej zmluvy? Český prezident Václav Klaus upozorňuje, že to hrozí.

Namiesto záveru

Žena má doma troch milencov, vtom príde manžel.

Prvý beží do kúpel'ne, druhý do kuchyne a tretí sa schová do brnenia na chodbe.

Prvý kričí z kúpel'ne:

— Pani, tú vodovodnú batériu máte opravenú. A odíde.

Druhý kričí z kuchyne:

— Pani, ten vypínač máte opravený. A odíde.

Tretí stojí v brnení pred manželom a pýta sa:

— Dobre idem tadiaľto na Sítno?

LITERATÚRA

Anthropos 2006, 3, č. 1.

ASSMANN, J. 2001: *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha.

BLOCH, M. 1925: *Memoire collective, tradition et coutume: A propôs d' un livre récent*. In: *Revue de synthese historique*, 40, s. 73–83.

BUŽEKOVÁ, T.: 2003: Kognitívne aspekty koexistencie náboženskej doktríny a povier: racionalita reflektívnych presvedčení. In: *Etnologické rozpravy*, č. 2, s. 54–65.

FEGLOVÁ, V. 1993: Priestor ako antropologický fenomén. In: *Slovenský národopis*, 41, s. 131–138.

FOTTA, M. 2005: Ako sme si spomenuli na strýka Mauricea. In: *Anthropos*, 2, s. 33–38.

GAŠPARÍKOVÁ, V. 1988: Ústna próza. In: Botík, J. (ed.): *Hont*. Banská Bystrica, s. 597–636.

HALBWACHS, M. 1992: *On Collective Memory*. Chicago-London.

- HERTL, J. 1964: Blanická pověst a její zdroje a proměny. In: *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 5, s. 121–154.
- HLÔŠKOVÁ, H. 1993: Funkcia povesti v diele A. Kmet'a. In: Jasenák, L. (ed.): *Zborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti*. Martin, s.76–102.
- HLÔŠKOVÁ, H. 1995: Minulosť ako argument (Povest' v teoretickej interpretácii a literárnej praxi v 19. stor. na Slovensku). In: *Traditiones*, 24, Ljubljana, s. 237–251.
- HLÔŠKOVÁ, H. 2003: Andrej Kmet' v spomienkach — k vytváraniu obrazu kultúrneho hrdinu. In: *Ethnologia Slovaca et Slavica*, tomus XXX-XXXI, 1998–1999. Bratislava 2003, s. 87–113.
- HLÔŠKOVÁ, H. 2008: *Individuálna a kolektívna historická pamäť (vybrané folkloristické aspekty)*. Bratislava, 116 str.
- HOLEC, R. 2006: Aristokracia a revolúcia. In: *OS*, 1–2, s. 86–1.
- HROCH, M. 1986: *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha.
- KILIÁNOVÁ, G. 2005: *Identita a pamäť. Devín/Theben/Dévény ako pamätné miesto*. Bratislava.
- KOMOROVSKÝ, J. 1999: Pramene l'udových eschatologických legiend a povestí. In: *Slovenský národopis*, 47, 1999, s. 141–159.
- KREKOVIČ, E. — MANNOVÁ, E. — KREKOVIČOVÁ, E. (eds.) 2005: *Mýty naše slovenské*. Bratislava.
- LABUDA, J. 2008: *Andrej Kmet' — sitniansky rytier*. Martin.
- LASS, A. 1988: Romantic Documents and Political Movements: The Meaning Fulfillment of History in 19th Century Czech Nationalism. In: *American Ethnologist*, 15, č. 3, s. 456–470.
- LÁŠTICOVÁ, B. — POPPER, M. 2006: Rôzne tváre komunikácie. In: *Anthropos* 09, 3, č. 1, s. 3.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1966: *The Savage Mind*. Chicago.
- LOTMAN, J. M. — USPENSKIJ, B. A. 2003: O sémiotickém mechanismu kultury. In: Glanc, T. (ed.): *Exotika. Výbor z prací tartuské školy*. Brno, s. 36–59.
- LOTMAN, J. M. 1994: *Text a kultúra*. Bratislava.
- LUFFER, J. 2011: *Klasifikace folklorní prózy (návrh katalogu českých numinózních pověstí)*. Praha. Rkp. dizertačnej práce, 250 str.
- LUNTEROVÁ, G. 1974: Kartografické vyhodnotenie vybraných tém. 130. Povesti historické a miestne. In: *Slovenský národopis*, 22, s. 498–500.
- MACH, Z. 1992: National Symbols in Politics. The Polish Case. In: *Ethnologia Europaea*, 22, č. 2
- MAJTÁN, M. 2001: Sitno (Etselberg). In: *Slovenská reč*, 66, č. 3, s. 148–152.
- MANNOVÁ, E. 2006: Fascinácia pamäťou. In: *OS*, 1–2, s. 4–7.
- MARCELLI, M. 1995: Dejiny, historizmus, mýtus dejín. In: *Limes Europae*, 0, s. 49–63.
- MAUR, E. 2006: *Paměť hor*. Praha.
- MICHÁLEK, J. 1971: *Spomienkové rozprávanie s historickou tematikou*. Bratislava.
- NOVOTNÝ, L. 2007: Historická paměť podle Maurice Halbwachse. In: *Socioweb* 4/2007, rubrika Teorie pro všechny (30. 3. 2007).
- OS*: 2006, č. 1 — 2.

- PICHLER, J.: *The Idea of Slovak Language Based Nationalism*. Bratislava. Rkp. štúdia. B. v.
- POCIUS, G. L. 1994: Folklore and Ecology. Some General Problems. In: Krawczyk-Wasilewska, W. (ed.): *Ecology and Folklore II*. Łódź, s. 7–13.
- RICOEUR, P. 2000: *Křehká identita: úcta k druhému a kulturní identita*. Třebenice.
- SALNER, P. 1997: *Prežili holokaust*. Bratislava.
- SIROVÁTKA, O. 1971: Dějiny a lidové podání. In: *Slovenský národopis* 19, s. 534–546.
- SMOLJAK, L. — SVĚRÁK, J. 2001: *Blaník — jevištní podoba historického mýtu*. Paseka: Praha/Litomyšl.
- SVAŠEK, M. 2002: Narratives of “Home” and “Homeland”: The Symbolic Construction and Appropriation of the Sudeten German Heimat. Identities. In: *Global Studies in Culture and Power* 9, 2002, s. 495–518.
- ŠALANDA, B. 1997: *Od oběti k spasiteli*. Praha.
- THOMPSON, S. 1955–1958: *Motif-Index of Folk Literature* 1–5. Bloomington.

Hana Hlôšková (Bratislava)

**Slovak-Czech-Moravian Parallels of Legend Cycle
About Sleeping Army on a Mountain**

Summary

The objective of the paper is to compare and point out in folk texts, differences in opinions about the protector of a nation during the time when a nation was threatened. At the starting point of the analysis, are texts included in the legend cycle about the sleeping army on a mountain (Krzyzanowski 8256, Polívka V, 250–242, Tille II/22, 439–444, Gašparíková I, 106).

The lack of development in historical consciousness of the society in Slovakia during the nineteenth century, caused by its specific position within the Habsburg Monarchy, was expressed by the fact that the topic was not elaborated upon in fine literature. The topic mostly kept its folk character as a symbol of local or regional tradition (a hill Osobitá — region of Orava, hill Sitno — region of Hont.)

The life of the cycle from the past up to the present is demonstrated by text records of oral personal narratives, which are thematically connected to resistance against fascism in the period of the Second World War.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA 2/0112/2009–2012 “K prameňom slovenskej ľudovej prózy — rukopisná zbierka Samuela Cambela”.

Андрей Мороз (Москва)

ЛЕГЕНДА О ЖЕРТВЕННОМ ОЛЕНЕ. К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНЫХ ИСТОЧНИКАХ¹

В статье рассматривается фольклорная легенда об олене, добровольно отдающем себя в жертву, и ее возможное происхождение. Рассматривается география распространения легенды, параллели с византийским и славянскими агиографическими сочинениями и делается вывод о книжном происхождении легенды, восходящей к раннехристианским житиям святых.

Ключевые речи: легенда, жертвоприношение, агиография, олень, курбан, народный календарь

В ряде фольклорных традиций, балканских и не только, распространена легенда, сопровождающая и отчасти мотивирующая обряд принесения животного в жертву в том виде, в котором он практикуется на время фиксации. Все версии легенды могут быть сведены к нескольким инвариантным типам: 1 а. Ежегодно в определенное время (на праздник, в который совершается общинное жертвоприношение) олень выходил из леса/переплывал водоем и отдавался добровольно на убой для принесения в жертву. Однажды олень опоздал и в ожидаемое время не появился. Тогда крестьянами был забит бык или баран. Когда припозднившийся олень все же появился, он увидел, что необходимость в нем отсутствует, ушел обратно и с тех пор не появлялся, а вместо него ежегодно стали забивать домашнее животное, которое было принесено в первый раз вместо оленя. 1 б. Пришедшего для жертвоприношения оленя обычно кормили и давали ему отдохнуть, после чего он сам ложился головой на камень, где ему и отрубали голову. Как-то олень опоздал и прибежал запыхавшийся и усталый. Его забили, не дождавшись, пока он отдохнет и подкрепит силы. На следующий год олень не пришел. 2. Из лесу выходили два оленя /

¹ Статья написана при поддержке гранта БРФФИ-РГНФ 11–24–01002a/Vel «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей».

олениха с олененком. Один олень (олененок) оставался на закление, а второй уходил. В последний раз жадные крестьяне забили обоих животных, а на следующий год никто не пришел. Вместо оленя в легендах может появляться лось, серна или даже птицы: глухарь, гусь (Шустиков 1915: 101–102), но олень — наиболее устойчивый персонаж этих легенд. Ни в одном указателе сюжетов/мотивов фольклорных нарративов (Т, СУС, АТУ, Березкин) этот сюжет не зафиксирован.

Легенда акцентирует внимание на замене дикого жертвенного животного домашним, то есть связана с самой сутью жертвоприношения как дара высшим силам: в дар обычно приносится нечто произведенное, созданное человеком, плод его деятельности, «часть собственности, добровольно передаваемая людьми сверхъестественным силам» (Бушкевич 1999: 208), в то время как дикое животное не может быть сочтено жертвой в полном смысле слова. С этой точки зрения заметно логичнее выглядит карельская легенда, приводимая А. П. Конккой со ссылкой на М. Хаавио: «Однажды крестьянин, давший обет привести быка на праздник, не привел его. Других желающих тоже не оказалось — нависла угроза праздника без жертвоприношения. И тут люди заметили в роще дикого северного оленя, который оказался таким ручным, что его удалось поймать. Его забили и мясо сварили. Илья не остался без «быка»» (Конкка 1988: 94). Однако этот сюжет имеет радикально меньшее распространение.

Жертвоприношение, к которому приурочивается легенда, совершается обычно в один из летних календарных праздников: дней свв. Ильи, Петра и Павла, Георгия, Николая, Димитрия, Флора и Лавра, Макария Желтоводского (в русской традиции), Архангела Михаила, Успения и Рождества Богородицы и др. В балканской традиции для обозначения этого обряда как правило используется термин *курбан* в разном фонетическом облике, у восточных славян единого термина нет, обряд обозначается как *мольба*, *жертва*, *быкобой*, *завей* и т. п.

Несмотря на весьма широкую географию распространения легенда часто описывается и анализируется в литературе как ограниченная рамками традиции одного этноса. Наиболее показательна в этом отношении статья Г. Г. Шаповаловой «Севернорусская легенда об олене» (Шаповалова 1973), в которой автор рассматривает эту легенду как специфически севернорусскую с центром распространения и происхождения на новгородских землях и находит ей отдаленные параллели у лопарей — финно-угорского народа, населяющего соседние территории. Говоря о происхождении легенды, автор исходит из того, что она должна быть связана с традиционными формами ведения хозяйства, а потому выдвигает идею о том, что вариант с двумя

оленьями лопарского происхождения, так как в основе якобы имеет охотничий миф и запреты на превышение отведенного размера добычи (Шаповалова 1973: 216–218), а версия с одним оленем возводится Г. Г. Шаповаловой к неверно понятому фрагменту древнерусского компилятивного сочинения против язычества «Слово святого Григория изобретено в толцех»: «...извыкоша елени класти требы. Артемиду и Артемиде рекше роду и рожаницы тации же егуптяне. Тако и до словене доиде се словити начаша требы класти» (Шаповалова 1973: 219). Превратно поняв слово *елени* ('эллины', 'язычники') как 'олени', исследовательница делает вывод о приношении оленей в жертву Артемиде в античной Греции, которое затем проникло в севернорусские земли и, найдя там типологическое сходство с мифом и обрядом субстратного населения, легло в основу легенды, сохранившейся по сей день (Шаповалова 1973: 220). Эта ошибка настолько очевидна, что на нее обратил внимание и главный апологет теории пережитков Б. А. Рыбаков (Рыбаков 1981: 34).

Вместе с тем легенда — как и сам обряд принесения животного в жертву — имеет отнюдь не узколокальные рамки, а, напротив, распространен крайне широко. По нашим далеко не полным сведениям, оставляющим простор для дальнейшего разыскания, география распространения легенды такова: она известна сербам (Тројановић 1983: 98; Срејовић 1955; Туровић 1968 и др.), болгарам (Кацаров 1943, Беновска-Събкова 1991, Роров 2007 и др.), македонцам (Вражиновски 2006: 88), албанцам (Daliрај 2007: 186), грекам (Κυριακίδης 1917; Τσιόδουλος 2002 и др.)², армянам (Чурсин 1957: 32; Ганалаян 1979: 179³), абхазам (Чурсин 1957: 31), а также русским (Воронов 1887; П.1907; Нименский 1873; Мельников 1998: 108; Маторин 1931: 16; Смирнов; Шаповалова 1973; АЛФ, сс. Канакша, Моша Нядомского р-на Архангельской обл., Лядины Каргопольского р-на Архангельской обл.; Логинов 2006: 62–63 и др.), карелам (Конкка 1988) и коми (Малахов 1887), населяющим север европейской части России.

Обычно попытки интерпретации легенды сводятся все к той же пресловутой теории пережитков, в самом обряде находят следы жертвоприношения языческим богам, а олень — персонаж легенды, — по мнению интерпретаторов, указывает на характер того божества, которому приносится жертва. Так, уже упоминалось указание на Артеми-

² За указание на эти источники выражаю глубочайшую признательность О. Чёхе.

³ За указание на этот источник выражаю глубочайшую признательность Л. Раденковичу.

ду (Шаповалова 1973: 220); албанская исследовательница со ссылкой на работу M. Tirta полагает, что легендарный олень или другое дикое животное есть указание на следы культа Заны (Зары) — богини дикой природы (Dalipaj 2007: 186), болгарские исследователи возводят легенду к античной мифологии и конкретно к культу фракийского царя и охотника Резоса (Кацаров 1943). В попытках обобщения и архаизации верования, связанного с жертвоприношением оленя, этнографы пытались возвести сюжет легенды к почитанию оленя как тотемного животного (Дуйсбург 1933: 98), животного, связанного с архаическим культом солнца (Поров 2007: 260) и проч.

При этом лишь немногие исследователи обращали внимание на присутствие того же мотива в христианской книжности и вообще на связь жертвоприношения с иудео-христианской проблематикой. Вместе с тем эта связь никак не может быть проигнорирована. Наиболее ранняя известная нам фиксация рассматриваемого сюжета встречается в «Страдании Афиногена Пидакфойского» — святого III в., — написанном не позднее VII в. (Maraval 1990: 11–12). Там упоминается олениха, прирученная св. Афиногеном, которая пришла к нему, когда его, арестованного, вели на казнь, и пала святому в ноги. Святой сказал ей: «Ты уже лишился братии, а теперь лишаешься и того, кто вскормил тебя! Бог же не даст тебя и твоего потомства в руки охотников, но потомство твое будет приходить сюда на заклатие во славу Божию». Олениха со слезами на глазах поднялась на ноги, а Афиноген осенил ее крестным знаменем и сказал: «Иди с миром!» После смерти святого, действительно, олениха ежегодно приходила в день памяти святого на место его погребения, приводя с собой олененка. После чтения Евангелия олениха отдавала олененка на алтарь, сама преклоняла колени и молилась, после чего, оставив олененка, удалялась в лес, а олененок приносился в жертву в память святого и учеников его (Maraval 1990: 98–103).

В русской традиции сюжет о лосе, добровольно отдающемся на съедение встречается в житии св. Макария Желтоводского, святого XV в., написанном предположительно в XVI в.: «Возвращаясь из плену татарскаго, с толпой народа [...] совещался преподобный с сущими с ним христианами, яко до пересилиться ему на реку на Уньжу: бе бо тогда мало от живущих ту по весем, но мал град един, и сотвори тако; Бог же помогал ему к путному шествию, а народ за ним шел, ако присная чада отца своего: шествие же пути с ним продолжашеся, занеже место то Уньжа отстояние имат от темных вод глаголют не мало яко двести четьредесять или множае поприщ, идеху же внутреннею пустынею и непроходными блаты. Бысть же имь оскудение

хлебом и не обретаху что ясти, тающе голодом. Господь же прослави угодника своего, и абие божиим мановением обретоша народи дивое животно, глаголемое лось, и яша его жива молитвами преподобнаго. Бяше тогда пост Петра и Павла, оставалось еще 3 дня. Святыи же възбраняше им глаголя: 'чадца моя, потерпите Господа ради, и не разрешайте святаго поста дней: Господь же препитает вас в пустыни сей'. И повеле им отрешити ухо лосю и отпустить его, и яко же хочет Бог, в день той животное и будет вам. Людие отрешитиша ухо лосю и отпустиша его, и отойдя в пустыню. Преподобный же видя их томимых гладом, и зело печашеся о них; народ же моляху святаго, да молитву сотворит о них, да не зле гладом погибнут в пустыни. Святыи же утешая их глаголя: 'не скорбите чада моя, но паче уповайте на благодсть Божию, яко прекормивый Бог израильтян четьредесять лет в пустыни манной, той может и нас препитати в пустыни сей'. Когда приспел день святаго апостол верховных, преподобный же уклонися мало в пустыню и воздев на небо руце свои и рече: 'хваляю тя Господи Иисусе Христе, благословенный Боже, призри с высоты святаго твоея, всяко дыхание благословит тя, всяка тварь славит тя, милостивый Боже царю! Призри на люди своя в пустыни сей.' И абие молитвами святаго внезапно во утрии праздника св. апостол урани животное то дивый лось, обретеса в народе, и познася его яко той же бе лось, ухо имея отрешенно, и ведоша его к блаженному, сватыи же благослови его и повеле заклати народу на пищу. Не токмо же сие единою сотвори сватыи народу, но и по вся дни обретаху пищу молитвами святаго, овогда лося, иногда же еленя» (цит. по Щапов 1906: 168). Очевидно, эти два сюжета не связаны между собой непосредственно и явно не восходят один к другому, хотя явно имеют общий источник. Во втором случае вовсе не идет речи о жертвоприношении, а акцент сделан на Божественной воле, благодаря которой лось приходит к голодающим, однако, как представляется, мы можем возвести этот эпизод к той же легенде. Можно предположить, что она была значительно более распространена и нам предстоит еще найти ряд случаев использования ее в книжности. Важно также отметить, что Макарий Желтоводский — один из тех святаго, в день памяти которых совершалось жертвоприношение животного в севернорусской традиции.

Вообще, взаимоотношения святаго с дикими животными выглядят вполне логично, и упоминание о них в агиографии — одно из наиболее общих мест. Достаточно вспомнить св. Франциска Ассизского, Серафима Саровского и многих др. В ряде житий рассказывается о преданности святаго именно оленей. Ср. распространенный мотив 'олень лижет стопы святаго/могила святаго' (Т-В251.2.6; Bray 1992:

90). Лось в житии Макария, несомненно, вариант оленя — ср. финал приведенной цитаты. Ручной олень упоминается в житии св. Михаила Клопского (хотя и вне рассматриваемого сюжета). Столь же логично — как бы это ни казалось странным — выглядит и жертвоприношение животного в контексте христианской обрядности. В ряде византино-логических исследований недавнего времени убедительно доказано крайне широкое распространение кровной жертвы во время христианских праздников, причем не только в глухих деревнях, удаленных от центров цивилизации, но и в самом центре христианства (Барабанов 2004; Kovaltchuk 2008). Так, при освящении собора Софии в Константинополе было принесено в жертву 1000 быков, 6000 овец, 600 оленей, 1000 свиней, мясо которых было роздано бедным (Kovaltchuk 2008: 158). Даже если эти цифры и сильно преувеличены (а легенда имеет в виду аналогию с жертвоприношением после завершения строительства Иерусалимского Храма), то факт принесения в жертву животных не может быть оспорен, тем более что это отнюдь не единственный случай. Несмотря на то, что начиная с IV в. жертвоприношения широко осуждаются церковными иерархами и византийскими императорами (Барабанов 2004: 97–98), кровная жертва достаточно широко практиковалась, чему не могли не способствовать и ветхозаветные параллели (жертвоприношения Авеля, Авраама, Ильи пророка на г. Кармель — ср. Ильин день как одна из наиболее частотных дат жертвоприношения в народной традиции и привязанной к этому обряду легенды об олене). Важным свидетельством распространения этого обряда и его восприятия не как чего-то редкостного и возмутительного, а как нормальной ритуальной христианской практики служит упоминание о жертвоприношениях в агиографической литературе, например в житии св. Николая Сионского или в греко-славянских «Чудесах св. Георгия». В последнем тексте пятое чудо содержит подробное описание жертвоприношения св. Георгию (напомним, что Георгиев день — одна из наиболее распространенных дат курбана) со стороны некоего Феописта, который сначала потерял волов, а потом, дав обет одного из них заколоть во славу св. Георгия, нашел их с помощью святого. Не веря, что это святой помог ему найти волов, Феопист решает сначала заколоть козленка, потом овцу с ягнёнком, но Георгий, являясь к нему во сне, настаивает на исполнении обета и велит позвать на трапезу бедных и богатых. В результате уверовавший Феопист приносит в жертву весь имеющийся у него скот, а Георгий, сам посетивший праздничную трапезу, воскрешает все стадо во славу Божию. Чудо относится ко времени правления императора Феодосия (II?), то есть к 716–717 гг. (Vizantijskie legendy 2004: 195–198).

Кроме того на распространение жертвоприношений указывает наличие в греческих и церковнославянских требниках молитв *на заколение* жертвенного животного (Божанин 2008: 14–19).

Едва ли мы можем, игнорируя эту многовековую традицию, возводить современные обряды жертвоприношения животных к малоизвестному язычеству. К тому же жертвоприношение в христианстве имеет значительно больше общего с нашим сюжетом. Напомним, что в основе рассматриваемой легенды лежит добровольное принесение животным себя в жертву. Едва ли стоит специально оговаривать символику, лежащую в основе литургии: Агнец, добровольно отдающий Себя на заклание ради спасения мира. В этом контексте любая кровавая жертва соотносима с жертвой Спасителя. Так, в поэме Паулина из Нолы упоминается телка, добровольно идущая на жертву (Kovaltchuk 2008: 170).

Что касается собственно оленя, то он символически соотносится со Спасителем. Отчасти этому способствуют его разветвленные рога, которые могут напоминать крест (Роров 2007, 260). Эта символика получает развитие в «Мученичестве св. Евстафия Плакиды и кровных его» — агиографическом сочинении, крайне популярном и в Византии, и в славянском мире, бытовавшем не только в книжном, но и в устном виде: Евстафий уверовал и обратился в христианство, когда во время охоты увидел у оленя, которого он догонял, крест/распятие между рогами (Византийские легенды 2004: 208–224; Т — В253.5; АТУ–938). Таким образом, по всей видимости, именно христианские мотивы лежат в основе рассматриваемой легенды об олене.

Определить, каким образом мотив добровольной жертвы формирует легенду, как она распространяется по агиографической литературе и проникает в фольклор, пока не представляется возможным, однако следует подчеркнуть еще несколько существенных деталей, указывающих именно на христианское происхождение легенды. Обозначим их тезисно:

- Говоря о кровавых жертвоприношениях в Византии, у армян и коптов авторы сходятся на том, что одним из наиболее частых случаев совершения этого обряда, наряду с Пасхой и празднованием памяти определенных святых было освящение церкви (Kovaltchuk 2008:192–193; Барабанов 2004: 112–113). Дальнейший путь, как предполагает Н. Д. Барабанов — к празднованию престольных праздников (там же). Примечательно, что в сербской легенде об олене, фиксировавшейся несколько раз в окрестностях Петровой горы упоминается исчезновение церкви: в наказание за нарушение хода обряда и несвоевремен-

менное убийство оленя (его убили, не дав отдохнуть и не накормив) церковь св. Ильи оставила свое место и переместилась из Ябланицы в соседнее село Турьяковцы (Тројановић 1983: 96–97).

- Страдание св. Афиногена Пидахфойского, как представляется, не было особо распространено в славянском мире, хотя и вошло в собрание житий святых, составленное св. Димитрием Ростовским. Вместе с тем, культ Афиногена весьма рано распространился из Византии в Армению и Грузию, так что житие могло дать толчок к распространению легенды там. Однако без промежуточных звеньев путь распространения легенды за эти границы все равно неясен. Примечательно между тем, что наибольшее распространение, судя по публикациям, легенда об олене имеет в Греции.
- По крайней мере три святых, с днями памяти которых связаны жертвоприношение и легенда об олене, имеют эту связь и в агиографии: Илья пророк, сам приносивший жертву, св. Георгий, жертвоприношение которому и его на то благоизволение, описанные в «Чудесах св. Георгия», и Макарий Желтоводский, в житии которого содержится эпизод про лося, добровольно отдавшегося на съедение. Кроме того, севернорусских списках иконы «Илья пророк в пустыне» часто изображается олень, выходящий к святому. Здесь, очевидно, мы имеем дело с влиянием легенды на иконографию.
- Наряду с сюжетом о добровольном принесении себя в жертву у македонцев существует запрет на убийство оленя. Он объясняется тем, что олень — это проклятый человек. Олень умеет плакать, как человек (ср. плачущий олень в Страдании св. Афиногена), он имеет крест на спине. Согласно македонскому преданию, жители одной деревни убили оленя, который их перед смертью проклял, и вся деревня как следствие потурчилась (Вражиновски 2006: 86–89).

Все вышеизложенное представляет собой лишь первую попытку соотнести широко распространенную легенду с христианской книжностью — она дала заметный результат. Надеемся, что дальнейшее исследование принесет новые плоды и позволит ответить на вопросы, которые пока остаются открытыми.

Сокращения

- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея.
АЛФ — Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета.
ЗУОЛЕ — Записки Уральского Общества Любителей Естествознания.
ОГВ — Олонецкие губернские ведомости.
ОЕВ — Олонецкие епархиальные ведомости.
СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
ATU — Hans-Jörg Uther. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Parts I—III. Helsinki, 2004.
ВНГ — Bibliotheca hagiographica graeca.
Т — Thompson S. Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958.

ЛИТЕРАТУРА

- Барабанов 2004 — Барабанов Н. Д. Благодетельные заклания. Традиции публичных жертвоприношений в византийском приходском православии // *Византийский Временник* 63. 2004. С. 89–113.
- Беновска-Събкова 1991 — Беновска-Събкова М. Празнуването на Илинден в Ивайловградско // *Проблеми на българския фолклор*. Т. 8, София, 1991. С. 222–226.
- Березкин — Березкин Ю. Е. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог*. Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>
- Бојанин 2008 — Бојанин С. Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану // *Крвна жртва. Трансформације једног ришвала*. Београд, 2008. С. 11–36.
- Бушкевич 1999 — Бушкевич С.П. Жертва // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. М., 1999. С. 208–215.
- Византийские легенды 2004 — *Византийские легенды* / Под ред. С.В. Поляковой. СПб., 2004.
- Воронов 1887 — Воронов А. Древний народный обычай // *ОГВ*, 1887, №95. С. 885–886.
- Вражиновски 2006 — Вражиновски Т. *Македонска народна Библија. Библиски мошиви во народнаџа традиција*. Скопје, 2006.
- Ганалаян 1979 — Ганалаян А. Т. *Армянские предания*. Ереван, 1979.
- Дуйсбург 1933 — Дуйсбург А. Я. Праздник «барана» в деревне Б. Будогощь // *Советская этнография*, 1933 г. №5–6. С. 89–98.
- Кацаров 1943 — Кацаров П. Народни поверия от древно и ново време // *Сборник в чест Ат. Иширков*. София. С. 191–195.
- Конкка 1988 — Конкка А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел // *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск, 1988. С.77–95.

- Логинов 2006 — Логинов К. К. *Этнолокальная группа русских Водлозерья*. М., 2006.
- Малахов 1887 — Малахов М. Быкобой у пермяков в день св. Флора и Лавра // ЗУО-ЛЕ. Т. XI, Вып. I. 1887. С. 85–96.
- Маторин 1931 — Маторин Н. *Православный культ и производство*. М.-Л., 1931.
- Мельников 1998 — Мельников И. В. *Святылища древней Карелии*. Петрозаводск, 1998.
- Ниженский 1873 — Ниженский В. Ильин день в Шильде // ОГВ, 1873, №64, С.745–746.
- П. 1907 — П. Мошинский приход Каргопольского уезда // ОЕВ, 1907, №3. С. 683.
- Рыбаков 1981 — Рыбаков Б. А. *Язычество древних славян*. М., 1981.
- Смирнов — Смирнов В.И. Приметы, поверья, песни, сказания и др. фольклорный материал, собранный в Костромской губ. 1928–1929. АРЭМ. Фонд 2, опись 2, дело 98, лист 4984.
- Срејовић 1955 — Срејовић Д. Јелен у нашим народним обичајима // *Гласник етнографског музеја у Београду*. XVIII. 1955. С. 231–237.
- Тројановић 1983 — Тројановић С. *Главни српски жртвени обичаји*. Београд, 1983.
- Туровић 1968 — Туровић Д. Приношење жртве на Петровој гори у Јабланици // *Лесковачки зборник*, Књ. VIII. 1968. С. 121–126.
- Чурсин 1957 — Чурсин Г. Ф. *Материалы по этнографии Абхазии*. Сухуми. 1957.
- Шаповалова 1973 — Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // *Фольклор и этнография русского Севера*. Л., 1973. С. 209 — 223.
- Шустиков 1915 — Шустиков А. А. По деревням Олонечского края: Поездка в Каргопольский уезд // *Известия Вологодского общества изучения Северного края*. — Вып. 2. — Вологда, 1915.
- Щапов 1906 — Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия: (Православного и старообрядческого) // *Сочинения А.П. Щапова в 3-х томах*. Т. 1. СПб., 1906.
- Bray 1992 — Bray D. A. *A list of motifs in the lives of the early irish saints*. Helsinki, 1992.
- Dalipaj 2007 — Dalipaj G. Kurban and its celebration in the Shpati region // *Kurban in the Balkans*. Belgrade, 2007. P. 181–196.
- Kovaltchuk 2008 — Kovaltchuk E. The encaenia of st Sophia: animal sacrifice in a christian context // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. Т. 4. Saint-Petersbourg, 2008. P. 158–200.
- Maraval 1990 — *La passion inédite de s. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce* (BHG 197 b). Introduction. édition. traduction par Pierre Maraval. Bruxelles 1990.
- Popov 2007 — Popov R. Kurban sacrificial offerings on the feastdays of the summertime saints in the calendar tradition of the Bulgarians // *Kurban in the Balkans*. Belgrade, 2007. P. 259–268.
- Κυριακίδης 1917 — Κυριακίδης Σ. Π. θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις. Λαογραφία, Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας Στ' 1917 Σ. 189–215.
- Τσιόδουλος 2002 — Τσιόδουλος Σ. Ηπειρωτικές παραδόσεις ουςίας ελαφιού // *Ηπειρωτικά χρονικά*, Т. 36, Ιωαννίνα, 2002. Σ. 137–150.

Andrey Moroz (Moscow)

Some Notes to the Origin of a Legend of Deer Sacrifice

S u m m a r y

The article examines possible sources of the legend about a deer that every year comes voluntarily to be sacrificed. This sacrifice repeated every year before people began to sacrifice an ox or a lamb. This is an etiological legend concerning the origins of the rite of kurban. The legend is widespread. It is known to Serbs, Bulgarians, Macedonians, Albanians, Greeks, Armenians, Abkhazians, Russians and Finno-Ugric peoples of northern Russia. It is suggested in the article that this legend is literary by origin and it is borrowed from Byzantine hagiographic literature, where it is well known since the 7th century.

Танас Вражиновски (Скопје)

ДИМО СТЕНКОСКИ И ЈОРДАН СТЕНКОСКИ — РЕЛАЦИЈА НА ПРЕНЕСУВАЊЕ НА РЕПЕРТОАРОТ НА ПРИКАЗНИ ВО КРУГОТ НА СЕМЕЈСТВОТО

Овој труд претставува продолжение на истражувањата на Кшиштоф Вроцлавски посветени на Димо Стенкоски, познат и почитуван раскажувач во своето село и пошироко, татко на Јордан Стенкоски. Главната цел на нашето истражување е насочено кон начинот, односно фазите на пренесување на репертоарот на приказни на таткото на синот. Истражувањата врз заедничкиот живот на двајцата раскажувачи даваат мошне интересни согледувања за прашањето на животот на приказната во семејството и пренесувањето на традиционалниот фонд на сижетите. Очигледна е важната улога на семејството како основен микроколектив за пренесување и зачувување на прозната традиција. Повеќе од раскажувачите изворот на својот репертоар му го препишуваат токму на семејната средина.

Клучни зборови: приказни, раскажувач, репертоар, наследник, фази.

Прилогов има теренски карактер и е подготвен врз основа на наши лични истражувања, поткрепени со теренските истражувања на полскиот фолклорист Кшиштов Вроцлавски и бугарските фолклористки Јорданка Коцева, Албена Георгиева и Василка Кузманова.

Предмет на нашето истражување е животот на приказната во кругот на семејството и процесот на пренесување, односно прифаќање на репертоарот на приказни на таткото од синот, во конкретниот случај таткото Димо Стенкоски и синот Јордан Стенкоски. За таа цел пред повеќе години спроведовме теренски истражувања во селото Пештани, Охридско кај семејството на Јордан Стенкоски. Трудот претставува продолжение на истражувањата на Кшиштоф Вроцлавски посветени на Димо Стенкоски, познат и почитуван раскажувач во своето село и пошироко.¹ Истражувањата на К. Вроцлавски даваат важни податоци за изработка на нашиот труд.

¹ Како резултат на неговите истражувања беше објавена монографската студија *Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски, I, Фолклористичка монографија*, Институт за фолклор, Посебни изданија, кн. 5, Скопје 1979, 5–251 и *Маке-*

Во процесот на пренесување на репертоарот на приказни од едно поколение во друго, како што е познато, недвосмилена улога има животот на приказната во кругот на семејството. И тука се појавува прашањето за традицијата на семејните раскажувачи, а во таа смисла и нејзиното пренесување од едно поколение во друго како важен предуслов за продолжување на негувањето на раскажувањето на приказни и појавата на талентирани и надарени раскажувачи. За време на теренските истражувања честопати ќе слушнеме дека репертоарот на приказни раскажувачите им го должат токму на нивните предци. К. Вроцлавски во својот труд забележува:

„Пренесувањето на усната традиција прво се врши во кругот на семејството преку таткото и мајката на децата, а почесто може дури од дедото или бабата на внукот. Механизмот на појавата на талентирани раскажувачи секогаш во исти семејства всушност не бил само од генетска природа, туку и од психолошка: младиот човек го изнесувал од родителската куќа обичајот за раскажување приказни, гордоста од славата на таткото или дедото, а исто така и свеста за материјалната корист што таа слава можела да ја донесе“ (Вроцлавски 1979: 126).

Во согласност со тоа, семејството се јавува како основен микроколлектив за пренесување и зачувување на прозната традиција. И бугарската фолклористка Ј. Коцева нагласува дека повеќе од раскажувачите како извор на својот репертоар ја наведуваат токму семејната средина:

За многу од нив незаборавен е споменот на раскажувачкото знаење и неисцрпниот репертоар на нивните баби и дедовци, мајки и татковци. Веројатно затоа семејството останува и (до сега) последната тврдина на живиот соживот преку приказната — имено тука тие продолжуваат да звучат, иако „под тепих“ како главно средство за поука и забавување на децата (Коцева 1993: 15).

Очигледна е важната улога на семејството во функционирањето и развојот на фолклорот, но истовремено и во процесот на учење на приказни од помладото поколение. Василка Кузманова укажува дека во семејството со посредство на повторувањето, посебно ако има надарен раскажувач, се содознава комуникативна ситуација со специфична тоналност, која помага за усвојување на приказни и продолжување на нивниот живот (Кузманова 1994: 114).

Кај секој добар и надарен раскажувач кога достигнува соодветна возраст се појавува прашањето за судбината на својот раскажувачки

донскиот народен раскажувач Димо Штенкоски, II, Текстови, Институт за фолклор, Посебни изданија, кн. 6, Скопје 1984, 5–478.

репертоар. Тоа е пресвртен и важен момент во животот на раскажувачите, во кој од првостепено значење се јавува психолошкиот момент. Кај нив се појавува прашањето: што понатаму со неговото приказнично богатство? Една е ситуацијата кога дадениот раскажувач има во своето семејство член кој покажува интерес кон учење на приказни, а друга е ситуацијата кога во неговото семејство не гледа негов наследник. Едниот е во поволна ситуација и чувствува задоволство, а на другиот тоа му причинува горчина.

Димо Стенкоски бил раскажувач кој во своето семејство имал наследник. Оттука и сигурноста и задоволството за иднината на својот раскажувачки репертоар. Тој бил убеден дека неговиот син Јордан ќе биде негов наследник. Тоа го регистрирал и К. Вроцлавски:

„И Димо гледа на Јордан како на вистински наследник на својата дарба и на семејната слава.“ А, пак, на друго место ќе додаде: „Како Димо, така и Климо живо го слушаа Јордана, признавајќи во него веројатно вистински продолжувач на раскажувачките традиции на семејството. До крајот на 'претставата' раскажуваше само младиот Стенкоски од кого снимив 7 анегдоти, од кои 5 скокотливи“ (Вроцлавски I 1997: 174).

Овој момент го нагласува и самиот Јордан:

„Многу му беше мило и се гордееше кога веќе беше сигурен, кога знаеше оти ги знам приказните.“ (личен архив)

Во текот на своите истражувања К. Вроцлавски подетално се задржа на овој проблем обрнувајќи внимание на раскажувачките традиции на семејството Стенкоски, а притоа и на процесот на наследување на приказните, воопшто.

„Опсервацијата врз заедничкиот живот на двајцата раскажувачи дава мошне интересни согледувања за прашањето на животот на приказната во поколенијата и примањето на традиционалниот фонд на сижетите. Јордан најверојатно знае барем 100 приказни, ама денеска раскажува само дел од нив. Тој обично настапува меѓу мажите, и тоа помладите, и има определена специјализација — анегдотата. Поретко раскажува подолги приказни, таквите со задоволство ги слушаат старите луѓе и децата. Свои поголеми деца уште нема, а внуците од сестра му и од брат му најчесто одат да слушаат приказни кај дедото Димо. Јордан сепак е потенцијален раскажувач на сите приказни на татка си. Со текот на времето ќе поминат во неговиот активен репертоар оние сижети што ќе ја издржат пробата на времето и ќе најдат заинтересиран слушател. А веќе денеска приказните на Јордан претставуваат надополнување и продолжување на татковиот фонд со ка-

рактеристични промени што настануваат под влијание на новите услови во животот на народната приказна“ (Вроцлавски I 1979: 157)

За Димо Стенкоски тоа не значело само голема сатисфакција, туку и посебно чувство на одговорност за иднината на својот раскажувачки репертоар. Овој момент не потсетува на едно наше многу пријатно доживување, кое кај секој истражувач остава длабоки и незаборавни траги. Случајот се случи во селото Виничани, Велешко, во 1978 година. Со група истражувачи од Институтот за фолклор, во една зимска приквечерина, пристигнавме во селото и чуковме на портата на Борис Апостолов. Тој срдечно не пречека и не покани да влеземе внатре. Откако на Борис му ја објаснивме причината за нашта посета, во истиот момент ни се обрати со следниве зборови:

„Како, бре, деца знаевте да дојдете кај мене. Пред три дена се вратив од болница во Скопје. Бев многу болен и мислев дека ќе умрам. Цело време мислев дека не ќе можам никому да му ги оставам приказните што ги знам. Ви благодарам што дојдовте!“ (личен архив)

Слична ситуација опишува и бугарската фолклористка Василка Кузманова од Институтот за фолклор во Софија:

„Вечерта на 21 јули 1972 г. отидовме кај раскажувачот Страти Тодоров Бодуров. Тој и жена му Елена Ангелова Бодурова (род. 1916 г. во с. Свирачи, обр. IV клас, земјоделство) не пресретнаа срдечно, беа благодарни што сакаме да забележиме приказни на магнетофон, со што на таков начин ќе се зачуваат во Архивот на Институтот“ (Кузманова 1994: 112).

И во едниот и во другиот опишан случај раскажувачите биле задоволни дека нивните приказни ќе бидат забележани и зачувани во Архивите на двата наведени институти. Од овие зборови јасно произлегува чувството на одговорност за судбината на раскажувачкото богатство кај талентираните и совесните раскажувачи. Раскажувачот Борис Апостолов немал свој член во семејството, а и пошироко кој би ги наследил неговите приказни. Тој во еден критичен момент од својот живот, размислувал и бил загрижен за судбината на својот приказничен репертоар во случај да замине од овој свет.

Голема загриженост за понатамошната собирачка дејност се појавува и кај некои собирачи на народното творештво. Таков е примерот со Марко Цепенков откако го загубил едното око. Тој тогаш во својата Автобиографија обраќајќи му се на Господа со песна — молитва, напишал:

Смили се ти, о Господи,
Виделото поврати ми
На мојте две мили очи,

Дај ми здравје, исцели ме,
 За да гледам како напре,
 Да допишам приказните,
 Приказните и песните
 И многу друзи збирки
 што сум збирал од годиње,
 Како што берат пчелите
 Мед и восок по горите
 И го носат во кошарите
 Сите да и напечатам,
 Вечен спомен да остаам (Цепенков 1972: 345).

Главната цел на нашето истражување е насочена кон начинот на кој таткото Димо Стенкоски му го пренесувал својот репертоар на приказни на синот Јордан и како тој го прифаќал. Веднаш треба да се забележи дека во многу случаи таткото се јавува не само во улога на раскажувач, но во извесна смисла и учител, кој свесно го воведувал синот во светот на македонската приказна. Терминот „учител“ во конкретниот случај го применуваме условно, но сме убедени дека е оправдан и одговара на начинот и методите по кои таткото го спремал својот син за иден активен раскажувач, а со самото тоа и наследник на неговото приказнично богатство. Се разбира, таткото улогата на своевиден учител со задоволство ја спроведувал. К. Вроцлавски, исто така, го употребува терминот „учител“ (Вроцлавски 1997/1: 228).

Во истражувањата од ваков тип важно е прашањето, како се раѓало сознанието кај таткото дека неговиот син има афинитет и се интересира за приказни и како ја открил неговата дарба за раскажување. Првобитно, Димо интересот на синот кон приказната не го сфаќал сериозно. Тој мислел дека тоа е вообичаена појава, која се јавува кај сите деца, односно, како што самиот Јордан вели „каприц на синот“, или да го занимава за да не прави бељи. Тој самиот му се обраќал на својата жена: „Ајде, ќе му раскажам приказна да не прави беља.“ Но, со текот на времето, постепено, кога синот се почесто настојувал татко му да му раскажува приказни, тој сфатил дека ситуацијата не е за потценување. Кога му раскажувал некоја приказна и ја завршувал, Јордан го прашувал татко си:

- Тате, знаеш уште?
- А сакаш да ти кажам?
- Сакам! (личен архив)

Тоа се случувало кога Јордан бил на 7–8 годишна возраст. Според тоа, од таа возраст кај него се појавил вистинскиот интерес кон приказната, а и таткото сфатил дека неговиот син не е само дете кое сака да слуша приказни, туку сака и да ги учи. Од моментот на све-

сното осознавање за интересот кон народната приказна и кога тој согледал дека кај синот е присутна дарбата за раскажување, почнал да размислува со какви методи да се служи при учењето на приказни. Тој не сакал тоа да биде механички начин, сфатил дека треба разумно да се однесува кон таквата склоност на синот. Честопати Димо го прашувал синот:

— Ќе ти раскажувам приказни, ама дали ги помниш?

— Нешто запомнив — му одговарал Јордан.

— Е, ако запомни ќе ми раскажеш, ама веќе како што ти раскажувам јас. Се сеќаваш која приказна беше? (личен архив)

Јордан ќе почне да раскажува, но само донекаде, а после ќе го замоле татко му да продолжи. Тој се сеќава дека така постапил само со првата приказна која веќе свесно сакал да ја научи. Многу важен момент во прифаќањето и понатамошниот развој на младиот раскажувач во многу зависи токму од првата приказна. Во случајот се среќаваме со два мошне важни моменти: прво, од самата приказна, односно содржината на приказната, која може да предизвика интерес и емоционална возбуда кај него, и второ од начинот на интерпретација на раскажувачот. Димо за да ја научи синот најдобро првата приказна го враќал по неколку пати да ја раскажува или само некои делови. Јордан добро се сеќава на тие моменти:

„Тој, види, не оти беше потешка, туку како прва приказна, а за втората, третата, тој беше веќе сигурен дека понатаму ќе тече и викаше: нема проблем за натаму. Важно му беше нему првата приказна и велеше:

— Дали имаш интерес?

— Јас бев мачен за првава. Штом ја научив првата, знаеше дека се интересирам и за другите.“ (личен архив)

Јордан се сеќава дека првата приказна која се обиде да ја раскажува, била приказната за ловцијата, односно „Синот ловција“.² Тоа се случи, како што истакнавме, кога тој имал 7–8 години, тоа значи возраст, кога тој почнал да ги помни приказните:

„Тој ми раскажуваше и порано, ама јас бев дете да помнам толку. Дури од 7–8 години и таа ми беше првата приказна што ја запомнив“ (личен архив).

Кога Јордан станал свесен на тоа и дека токму таа приказна му оставила најголем впечаток, го молел татко му:

² Кшиштоф Вроцлавски, *Македонскиот народен раскажувач Димо Сѓенкови, II, Текстови*, Институт за фолклор, Посебни изданија, кн. 6, Скопје 1984, 134–138.

- Тато, ќе ми ја кажеш приказната за ловцијата?
- Па ти ја имам кажано!
- Не ја запамтив целосно! (личен архив).

Се разбира, таткото согледувајќи го интересот на синот кон оваа приказна неколку пати му ја повторувал. Ете, како од денешна перспектива Јордан ја објаснува ситуацијата сврзана со првата приказна:

„Една приказна само целосно не ја знам и затоа не ти ја раскажувам. Приказната што сефте ми ја имаше раскажано, како дете. Првата приказна. Само не можев целосно да ја запомнам. И синоќа седам, размислувам за приказните: кои приказни, колку години има поминато и коа се сетив на таа приказна, си велам — оваа е почетната. И ја знам некаде до средината и како заврши. До средината ја знам, само натака? Оти не ја поновував таа приказна често, а најбитно е, јас по мое велам, многу убава е првата. Друго е, ќе слушаш приказни, ќе ги запаметуваш добро, но секој човек не може сите, али си велам: па првата е најбитна. И размислив и ја терав, и ја терав синоќа откако си ојде. Размислував, кога дојде до змебот, како го поништи и на враќање што јаде, како ја зеде, како ја повлече мајка си таму да живее. Е, тука!“ (личен архив).

Но, сепак, најголем и посебен впечаток на Јордан му оставила приказната „Богат на млади или на стари години“³ и тоа, главно, поради нејзината содржина:

„Да, содржинава на приказнава: како се изгубиле децава од мајка, татко, како ошле како посинети и пак да се најдат двајцата во војска, во една единица“ (личен архив).

Оваа приказна, како што се сеќава Јордан, била една од последниве што ја научил од татко му. Таа му била најомилена приказна. Така почнала соработката помеѓу таткото и синот. Тогаш всушност почнал и процесот на пренесување на раскажувачкиот репертоар од таткото на синот. Процес многу важен за развојот на Јордан како иден раскажувач на приказни и наследник на татковиот репертоар. Во случајот се јавува прашањето за интересот и помнењето на приказни од деца. Помнењето како што е познато е природен начин за прифаќање и зачувување на народното творештво. Без интерес кон приказната не е замисливо нејзиното запомнување. Интересот го поредизвикува помнењето. Раскажувачот Божо Димитров Колев од с. Овчарци, Равнен-

³ Тука станува збор за приказната „Кога сакаш богат да си: на старос’ али на младос’. Види: Кшиштоф Вроцлавски, *Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски, II, Текстови*, Институт за фолклор, Посебни изданија, кн. 6, Скопје 1984, 220–226.

ско, Бугарија во разговор со Албена Георгиева ги загатнува овие две прашања. Тој тврди:

„... додека не те интересира една работа, не можеш да ја запомниш лесно,... тоа да ја знаеш приказната, треба да можеш да ја раскажеш, а пак тоа да ја раскажеш, треба да ја помниш“, „Тој што не може да ги раскажува не може да ги помни, затоа не може да ги каже“ (Георгиева 1994: 103).

Во процесот на учењето на приказните, Димо кон својот син бил доста строг. За време на раскажувањето не дозволувал негово нарушување. Тој водел сметка синот внимателно да го слуша и следи. На овој момент обрнува внимание и споменатата Албена Георгиева која забележала дека за време на раскажувањето слушателите треба да го следат и да го задржат вниманието и да покажат интерес. Таа нагласува дека сладкоумството претполага и целосно насочен интерес кој обословува „памет“ за приказни (Георгиева 1994:103). Во случај, на пример, Димо да забележувал дека погледот на синот му е свртен на друго место, а не го гледа право в очи, прекинувал со раскажувањето и го укорувал:

— Нема да ти раскажувам. Ако слушаш — добро, ако не — прекинувам!

Јордан ќе му одговорел:

— Се опулив таму, кај мама!

— Кога ќе ти раскажува мајка ти — да, но сега — не! (личен архив).

Честопати кога Димо раскажувал вечерно време некоја приказна го предупредувал синот внимателно да слуша. Но, Јордан бил дете. А дете како дете нешто ќе сторел. Во такви ситуации тој го подучувал:

„Нема да бидеш човек. А, бе ти слушај ме мене, јас што ти велам. Не те терам да крадеш, да се плашиш. Ти раскажувам, ум ти давам, ти давам совет како да правиш, како да раскажуваш, како да знаеш да раскажуваш! И постојано под око ме гледаше дали некаде ги вртам очите. Ќе кажеше: Е, има во уста да ме гледаш кога ќе раскажувам!“ (личен архив)

Внимателното следење на раскажувањето, односно „гледање в очи“, како што велел Димо Стенкоски, му останало обележје на Јордан. Тој во врска со тоа забележува:

„Сите приказни ме влечат и денес. Некој да ми раскажува јас само го гледам в очи.“ Некои го забележуваат тоа.

— Зошто ме гледаш в очи?

— А, бе, тоа си е моја работа. Ти раскажувај си! (личен архив)

Ваквиот начин на следење на раскажувањето му останало како спомен од татко му. Тоа е важен елемент од страна на едно дете, односно предуслов да се разбере добро приказната и да се научи. Оттука заклучокот дека народната приказна може да се чита, може да се слуша, но таа треба и да се *слуша* и да се *гледа* (Вроцлавски 1979: 197).

Димо Стенкоски на најдобар можен начин го воведувал својот син во волшебството на приказната и водел сметка како раскажувал син му. Откако ќе му ја раскажел приказната, го терал да ја повтори: „Ајде, сега ти да раскажуваш!“ Јордан со едно слушање на приказната ќе почнел да ја раскажува под будното око на татко му. Ако некаде забележувал дека не е раскажана според неговото сфаќање, го прекинувал со зборовите: „Е, овде не чини вака!“ Во такви ситуации Јордан ќе морал да ја повтори приказната и да ги задоволи раскажувачките критериуми на татко му.

Димо не беше само строг учител кон својот син. Со текот на времето, кога Јордан веќе слободно ги раскажувал приказните на татко му, тој му давал слобода да внесува во приказната и соодветни промени. Кога промените го задоволувале, ќе го пофалел синот со зборовите: „Ти помајстор ќе бидеш од мене!“ Тоа беше и искрено признание за дарбата на синот за раскажување на приказни. Промените кои ги прифаќал, ги оценувал како корисни, во спротивно му укажувал како треба тоа да го стори. Но, истовремено тој беше свесен дека во пренесувањето на приказната мора да има извесни промени дека неговите приказни не можат да останат во непроменета форма. И затоа му давал слобода во раскажувањето на синот. Во случајот на Јордан Стенкоски се чини дека имаме работа со смислени промени со намера да се оддалечи од приказната слушната од татко му со претензии дека таа е „негова“. Тоа посебно се чувствувало кај составот на аудиториумот кој во многу случаи бил ист, односно го познавале репертоарот и талентот на Димо Стенкоски. И во такви ситуации доаѓало до израз она „своето“, битно за талентираниите раскажувања — наследници.

Димо ги прифаќал и приказните коишто Јордан ги учел од други раскажувачи. Во ваквите ситуации доаѓало до израз неговото настојување приказната да биде раскажана што поубаво. Тој внимателно го следел раскажувањето на синот и ако забележувал некои пропусти или несоодветности реагирал смирено. Јордан се сеќава:

„Не е така, така не се довршува! — Ќе ми најдеше во раскажувањето некоја грешка, а јас му раскажував така како што сум ја слушнал. Му велев:

— Јас вака ја слушнав!

— Не, тука ќе дадеме нешто да дојде поврзано.“

Ако Димо ја знаел приказната ќе ја раскажал, а потоа го терал синот да ја повтори, велејќи:

„Ете како ќе биди, ајде сега ти, јас да те слушам тебе.“ Ако раскажувањето на синот го задоволувал неговиот вкус, коментирал кратко: „— Добра е приказната!“ (личен архив)

Јордан забелешките на таткото ги прифаќал. Како што самиот кажува имал полна доверба во него, а и самиот оценувал дека тие се на место. Но, исто така и Димо го почитувал начинот на раскажување на приказни на синот. Тука имало взаемно разбирање и почитување. Во некои моменти, сепак, доаѓало до мали недоразбирања во однос на некои од забелешките на таткото. Тоа, на пример, се однесувало на имитацијата на звукот што произлегувал од разни движења, постапки и сл. Димо на следниов начин му укажувал на значењето на имитирањето на звукот:

„Е, тука треба! Тука треба да му го дадеш звукот. Со звукот приказната има поубав вкус!“ Јордан реагирал:

„Тато, ако не чини приказната, ти ако сакаш и сто звуци да употребиш, ништо не добиваш!“

Потоа следеше одговорот и советот на таткото:

„Не, не ако не сакаш, тоа е твоја работа. Јас ќе умрам — велеше — кога ќе дојдеш да раскажуваш, ќе го даваш звукот, да се сетиш на мене!“ (личен архив)

Овој момент му останал на Јордан како аманет од татко му. Димо настојувал овој препознатлив елемент на неговото раскажување да го наследи и синот. Кога Јордан имал 17 години веќе слободно можел да ги раскажува сите приказни од репертоарот на татко му. Од тој момент престанал да го моли да му раскажува.

Се разбира, Јордан најдобро ги има зачувано приказните од репертоарот на татко му. Без двоумење и со задоволство тој ќе го потврди овој факт: „Од татко ми, да!“ Тоа го потврдува и раскажувачот од с. Свирачи, Ивајловградско, Р. Бугарија. Споменатата фолклористка Василка Кузманова, која вршела теренски истражувања во тоа село забележала:

„Страти Т. Бодуров може да каже за секоја од своите приказни од кого ја знае, дека нему најмногу му се допаѓаат приказните што ги знае од својот татко, дека нив ги раскажува најчесто“ (Кузманова 1994: 114).

Кај Димо Стенкоски постоело големо разбирање за раскажувањето на приказни и неговата важна функција во општествената заед-

ница. На тоа го учел и својот син. Благодарение на вродената интуиција и животното искуство сврзано со местото на народната приказна во општествената средина тој на својот син му подготвувал соодветно место.

„Помни што ти раскажувам, оти не е лошо да знаеш да раскажуваш. Некаде ќе раскажеш, убаво ќе те гледаат, а не како теле во шарена врата. Ама на тие што раскажуваат, кога и ти ќе им раскажеш и ќе си речат: — Тој знае нешто!“ (личен архив)

Тука очигледно се алудира на авторитетот и местото на раскажувачите во својата општествена средина. Овие зборови изречени од устата на народниот раскажувач имаат важна познавачка смисла, која влегува во склопот на духовното живеење на луѓето, во кое умешноста на кажаниот збор носи во себе голема тежина, содржана во интелектуалното ниво на индивидуата во рамките на својата општествена заедница. Оттука и почитта на средината кон талентираниите раскажувачи. Ова го потврдува и Јордан:

„Тогаш имаше и почитување кој е и што е. Од далеку ако го гледаше дека се движи, не мислам само на татко ми, туку секој раскажувач беше добродојден. Имавме во селото еден постар од татко ми, секој пат се збиравме околу него да ни раскажува приказни“. (личен архив)

Тие во својата општествена заедница заземале високо место во локалната градиција на луѓето. За почитта кон добрите раскажувачи во селската средина Албена Георгиева забележала:

„Кого и да прашаш: дедо Димитар — Димитар Колев, за мојот татко — знаеше ли приказни, мож да ти кажат: знаеше. Значи го слушале.“ А за Иван Каталика од село Ковачица, Ломско, сум запишала: „Жена му го наговара и се радува на неговото знаење да ја забавува компанијата, горда дека дојдовме да го запишеме. Соселаните, исто така, ја ценат неговата дарба [...]“ (Георгиева 1994: 103).

Влијанието на таткото врз синот било решавачко и тоа не само во областа на раскажување на народни приказни, туку и во неговото секојдневно однесување, воопшто. И не е чудно што во пештанската заедница споменот за раскажувачот Димо Стенкоски живее во неговиот син. Споредувањата на релацијата „татко-син“ во пештанската средина се многу интересни. Тие, меѓу другото, укажуваат на местото, кое добриот раскажувач го зазема во општествената заедница и како споменот за Димо Стенкоски се пренесува кај помладите поколенија пештанци. Ете како самиот Јордан укажува на тој момент:

„Јас, таа постарата генерација од мене, само што ќе одам, ќе седнам, и: А, еве го Димо. Еве го Димо!“

— А, бре, зошто така: Еве го Димо?
 — Не, бре, ќе прикажеш сега нешто.
 — Ами, што да ви прикажам, се на шега го земате!“ (личен архив).

Истата ситуација се случува и во неговото семејство. Во врска со тоа тој ќе каже:

„Прво и прво женава. Кога сакам да ја насмеам, ќе кажам некоја шега, таа ќе ми каже: Како се прероди жив на татко ти!“ (личен архив).

Јордан го наследил од татко му и чувството за хумор. Неговите другари коментираат: „— Еве, жив татко!“ (личен архив).

Се разбира, таквите споредби на Јордан му причинуваат големо задоволство:

„Задоволство ми прави. Татко ми е. Доволно ми е што го споменуваат. Тоа задоволство ми прави кога ќе речат: Еве го Јордан, како татко му ќе почне и тој“ (личен архив).

Во овој случај доаѓа до израз почитта на синот спрема својот татко од една страна, а од друга страна гордоста дека тој е негов син и дека преку неговата личност живее духот на татко му во пештанската заедница. Исто така, важен момент беше свеста кај Јордан дека тој беше наследник на татковиот приказнички репертоар и носител на традицијата на раскажување на народни приказни во својата средина.

Во процесот на наследување на репертоарот на приказни на релација татко — син се забележуваат неколку основни фази. Првата фаза е поврзана со појавата на интерес на синот за слушање на приказни. Во оваа фаза таткото овој интерес не го сфаќа сериозно, мислејќи дека за детето тоа претставува еден вид на забава. Втората фаза се однесува на моментот кога таткото сфатил дека навистина кај синот постои интерес за слушање и учење на приказни. Во оваа фаза таткото ја открива и дарбата на синот за раскажување. Третата фаза се однесува на свесното учење на приказни од репертоарот на таткото. Ова фаза е карактеристична со процесот на помнење на приказните. Четвртата фаза е поврзана со целосното прифаќање на репертоарот на таткото од страна на синот и збогатување со приказни од други раскажувачи. Последната фаза тоа е фаза кога младиот раскажувач станува комплетен интерпретатор на приказни и целосно ослободен од влијанието на таткото.

За жал, во семејството на Јордан Стенкоски не се појавил наследник кој би ја продолжил традицијата на раскажување на приказни.

ЛИТЕРАТУРА

- Вроцлавски 1979 — К. Вроцлавски, *Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски*, I, Фолклористичка монографија, Посебни изданија, книга 5, Скопје 1979.
- Георгиева 1994 — А. Георгиева, Фолклорниот раскажувач како лично присуство между текста и слушателя. Во: *Български фолклор, Разкази и раскажвачи*, Год. XX, кн. 5, София 1994.
- Коцева 1993 — Ѓ. Коцева, Приказките в Разградскиот край. Во: *Фолклорните традиции на Североисточна Блгарија, Изследвания и материјали*, Разград 1993.
- Кузманова 1994 — В. Кузманова, Наблюдения върху процеса на раскажането на раскажвача (По материјали од с. Свирачи, Ивайловградско). Во: *Български фолклор, Разкази и раскажвачи*, Год. XX, кн. 5, София 1994.
- Цепенков 1972 — М. К. Цепенков, *Материјали, литературни творби*, Редактирал Блаже Ристовски, Скопје 1972.

Tanas Vrazhinovski (Skopje)

**Dimo Stenkoski and Yordan Stenkoski
Relationship of Transmission of Tales within the Family Circle**

Summary

In the process of transmission of folktale repertoire from father to son, several principal stages can be observed. The first stage is marked the increased interest of the son in listening to tales. In this stage, father does not take this interest seriously, considering it only as a kind of entertainment for his child. The second stage starts by the moment when father realizes that his son has a real interest in learning and listening to tales. In this stage, father finds out his son's talent for storytelling. The third stage is related to the conscious learning of tales from the father's repertoire. The fourth stage is related to the complete acceptance of father's repertoire by his son and its enrichment with tales of other storytellers. The fifth and final stage is when the young storyteller becomes an accomplished interpreter of tales.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (271–290)

УДК 821.163.41.09–98:398"18"

Биљана Сикимић (Београд)

СЛОВЕНСКИ МОДЕЛ ТЕКСТА ЗАГОНЕТКЕ: МОГУЋНОСТИ РЕКОНСТРУКЦИЈЕ

У раду се истражују могућности реконструкције словенског текста на примеру две загонетке из збирке Стојана Новаковића (1877). Будући да постоји значајна лингвистичка литература која реконструше неке моделе словенских загонетака као текст (без обзира на денотате), овде је акценат на реконструкцији загонетке као целине. Један од основних предуслова за реконструкцију словенског текста загонетке као целине, јесте семантичко јединство денотата. Зато је пажња усмерена на универзалне, а не и на ефемерне реалије као денотате, па су одабрана два модела загонетака: са денотатима 'јаје' и 'дрво' (прецизније — 'воћка').

Кључне речи: загонетка, реконструкција текста, паремиологија

Компаративна истраживања загонетака започињу крајем 19. века. Пионирски посао обавио је Ежен Ролан (Rolland 1877) који је уз основне француске варијанте дао углавном њихове немачке, енглеске и италијанске паралеле. Уводни текст уз овај зборник написао је Гастон Парис (Rolland 1877: VIII–XII) који отвара проблем компаративног истраживања загонетака па уз две основне, крајем деветнаестог века постојеће хипотезе (о заједничком пореклу и трансмисији из једне културе у другу) додаје и трећу хипотезу о једнаком механизму 'људског духа'. Гастон Парис ипак не подржава ни једну од ове три хипотезе већ се залаже за проверу примењивости истог решења на све случајеве. У овој збирци загонетака већ су објављене и за овај рад битне варијанте загонетке о 'јајету' (Rolland 1877: 35). Следила је значајна компаративна студија Роберта Печа (Petsch 1898). У духу фоклористике свога времена Печ се бавио и дистинкцијом између 'народних' и 'уметничких' загонетака (треба указати и да је чешки фоклориста Вацлав Флајшханс већ указивао на књижевно порекло неких примера у Новаковићевој збирци загонетака). Практично истовремено са Печом, и румунски фоклориста Артур Горовеј за неке румунске и арумунске загонетке даје паралеле из других фолклорних

традиција. Са становишта компаративног истраживања загонетака током двадесетог века најзначајнија је монографија Арчера Тејлора (Taylor 1951), који, пошавши од англосаксонских модела загонетака, даје паралеле из различитих несродних језика и култура.

Досадашња истраживања 'традиционалних' или 'народних' загонетака била су доминантно европоцентрична. Мада ни овај прилог не одступа од тог усмерења, потребно је указати да постојећа паремиолошка грађа у великој мери мења фолклористичке ставове о универзалности загонетке, пре свега у функционалном погледу. Компаративни задатак који је овај прилог себи поставио — са јужнословенском фолклорном грађом као почетном тачком — решаван је свесним прихватањем европоцентричности и словенског језичког оквира. Са становишта компаративних истраживања чини се посебно корисна и етнографска сугестија Тијери Вендлинга о загонети као централној теми у анализи 'вербалних дуела' (фр. *joutes oratoires*, Wendling 2005). На ово је својевремено скренуо пажњу у В. Н. Топоров (Топоров 1994: 23–25). Вербалним дуелима је иначе у славистици, и посебно етнолингвистици, већ поклањана пажња (на пример у студији: Кабакова 1999, а истраживани су и елементи 'вербалног дуела' у оквиру словенског свадбеног ритуала, очувани у неким фолклорним текстовима, Сикимић 1998).

Културолошка истраживања В. Н. Топорова, В. Вс. Иванова, Т. Ј. Јелизаренкове (везана уз идеје А. Н. Веселовског и О. М. Фрејденберг), била су усмерена на откривање ритуалне и магијске улоге староиндијских загонетака. Устаљен је став у словенској фолклористици да су током векова загонетке изгубиле елементе сакралности и добиле забавну улогу (Мечковска 1998). Историјски усмерена истраживања загонетака отворила су питање — да ли је једноставнија форма нужно хронолошки старија, односно — да ли нешто првобитно једноставно постаје комплексно. Ово питање није дефинитивно решено јер процес може бити и обрнут — да се првобитно комплексне структуре временом поједностављују.

Истраживања у оквиру руске паремиолошке школе показала су да је категоријално-граматичко језгро најстарији слој балтословенских загонетака (Николаева 1994, Молошная 1994, Иванов 1994). У питању је слагање 'инактивних' глагола (глаголи мировања) типа *стоји*, *лежи*, *виси* са субјектом. Доминантан глаголски облик је 'неактуелна', безвремена садашњост која се користи са активним глаголима (на пример, загонетка: *Јаше шуџа на баури*). Друга глаголска доминанта је резултативно-перфективни облик који је историјски и садр-

жајно везан са презентом (на пример, загонетка: *Гураво ѝрасе сво ѝо-ље ѝоѝасе.*)

Показана је и истоврсност синтаксичке структуре словенских загонетака на руском и бугарском материјалу (Молошная 1994) са доминацијом ванвременског презента и негацијом (Иванов 1994, Головачева 1994, Молошная 1994).¹

Резултати етимолошки усмерених лингвистичких истраживања (Sikimić 1994, 1995, 1996) омогућили су издвајање одређених словенских модела традиционалних загонетака у односу на, условно речено, универзалне, европске, односно балканске моделе. Тако су се оквирни (уводни и завршни) структурни елементи загонетке показали као универзални. Фрагмент текста загонетке у коме се реферише на загонетку у правом смислу као на 'чудо' (на пример:): Уроди се урода у белу камену; *сав се свей чуди*, како се род роди у белу камену ('пиле') (Новаковић 1877: 168), може се дефинисати као специфична фолклорна формула, односно 'метазагонетски елемент' текста, једнако као и формуле 'награде' за успешно одгонетање² или 'клетве' за неуспешно одгонетање.³ Сугерисање чуда формулом у загонеткама је иначе универзално, а закључни елемент се односи на тешкоћу одгонетања и обећање награде за успех или казну за неуспех. Овај мотив је у традиционалној фолклористици називан 'германском формулом', а Ар-

¹ Од новијих славистичких студија загонетака посебно је значајна монографија Алексеја Јудина о ономастичком лексичком фонду у источнословенским загонеткама (Јудин 2007), али и низ нових кандидатских и докторских дисертација које се баве функционалним променама савремене загонетке или сликом света која се ишчитава из загонетеке као целине. У новије време руски фолклористи и лингвисти интензивно истражују функционални аспект (промене функционалног усмерења, трансформационе механизме) и језичку слику света у загонеткама (на пример, Насыбулина 2008, Senderović/Сендерович 2005, 2008, Сибирцева 2003). Валериј Мокиенко (Мокиенко 2005) скреће пажњу да русисти који се баве 'језичком сликом света' у новије време дају превелики значај националној специфичности паремија: фронтално поређење руске паремиологије и паремиологије других језика открива бројчану и квалитативну доминацију општеевропских пословица у односу на 'чисто' руске.

² Словенски и румунски примери метазагонетског елемента 'награде' за успешно одгонетање показани су у: Sikimić 1996: 228–230. Општесловенску распрострањеност потврђује и следећи белоруски пример корпуса Беларускія 1972: № 666. Крутаста, вяртаста, на ей сукон за ста, *хто адгадае, той пажыве лет за ста.* (купус).

³ Анализа јужнословенских и неких балканских загонетака са овим метазагонетским елементом дата је у: Sikimić 1996: 223–227. И ова формула је општесловенска, уп. бројне белоруске примере (према корпусу: Беларускія 1972): №779. Слонца-калонца, пасярэдзіне жывіца, *хто не адгадае, той не будзе жаницца.* (мак у време цветања), № 957. Сонца-калонца, пасярэдзіне жывіца, *хто не адгадае, не будзе жаницца.* (очи), № 844. Як кругла, так тоўста, *хто не адгадае, то на сем год кароста.* (глава).

чер Тејлор је његову универзалност доказао на основу присуства у иранским, руским и турским загонеткама (Taylor 1943: 130).⁴

Студија о загонеткама (Sikimić 1996), показала је како се словенски текст загонетке реконструише на лексичком, синтагматском и синтаксичком нивоу: у питању су, на пример, специфична паремиолошка преобликовања бројева (*четири, њет*), етимолошке фигуре (*шећка шеће, жива живуљица*), именовање делова људског тела географским апелативима и употреба негације. Како се ова студија ипак бавила искључиво паремиолошким преобликовањима, ван њеног интересовања остали су словенски модели са истом структуром и паремиолошки нетрансформисаном лексиком.

Нов подстицај за истраживање загонетака дају две студије америчког фолклорсте Савелија Сендеровича. Будући да су у кратком року објављене и на енглеском и на руском језику може се очекивати да ће успети да премосте постојећи јаз између две фолклористичке и уже — паремиолошке традиције. Студија Senderovich 2005 свакако није део англосаксонског фолклористичког мејнстрима, али садржи преглед и анализу целокупне постојеће литературе о загонеткама (њихову форму, структуру, класификације, поетику, типове метафора, контекст) са ставом да су данашње загонетке остаци комплекснијих и целовитијих оригинала. Студија на руском језику (Сендерович 2008) се бави искључиво 'народном' загонетком и уводи појам *генетског кода* који, по њему, означава оне особености загонетке, које се на материјалу њених форми записаних у новије време реконструишу као фундаменталне црте пунозначног облика загонетке у прошлости, као и оне особине загонетке новог времена, које се разјашњавају пореклом од древних загонетака. Загонетка за Сендеровича представља особену, јединствену *фигуру*, или *џрој*, чија се сложена форма разматра на основу резултата реконструкције генетског кода.

У паремиологији је одавно указивано да једна те иста загонетка, тачније један те исти опис, у географски блиским пунктовима може имати различите одговоре, односно указује на различите предмете, а различите одгонетке записиване су и у истом насељу. Сендерович указује да чак и у случајевима када нису забележени различити одговори, непотпуна сагласност описа и предмета остаје на снази и различитост одговора остаје потенцијално могућа.

⁴ О Новаковићевим загонеткама за 'птице' било је речи у студији Сикимић 2011. Метазагонетски елемент 'чудо' потврђен је на јужнословенском нивоу, уп. Sikimić 1996: 227–228.

Међу бројим тезама оригинално развијеним у студији Сендерович 2008, за овај прилог су посебно значајне две (тезе *b* и *c*), зато ће оне овде бити наведене екстензивно.

Сендеровичева теза (*b*): формално је народна загонетка бином, који се састоји из фигуративног описа неког предмета и просте и кратке одгонетке. Та форма је варљива, јер опис није сасвим опис: он не толико замагљује предмет, колико га описује. Извести одгонетку из описа по правилу је скоро немогуће, јер однос описа према одгонетци није једнозначан; сваки опис у крајњој линији потенцијално дозвољава низ одгонетака. Тако да и одгонетка није сасвим одгонетка. Између два члана биномне форме стоји смисаони расцеп/зев (рус. *зияние*). Народна загонетка постоји на ивици рационалности.

Сендеровичева теза (*c*): народна загонетка у природним условима загонетања није намењена одгонетању посредством индивидуалне досетљивости. Одгонетка је власништво целе заједнице: обе стране које учествују у ритуалу загонетања, и страна која загонета и она која одгонета, или знају и питање и одговор или се налазе у процесу преношења тог знања од једне стране другој. Фолклорна традиција не предвиђа да загонетка буде решавана бистрином ума већ се знање њене одгонетке очекује.

Консеквентно — ако се одгонетка не мора извучити из описа, тада постаје разумљива умесност зева у загонетци: зев обезбеђује ту неизводивост.

Сендерович још закључује да управо јединство традиције омогућава успостављање корпуса загонетака. Сви ови далекосежни закључци у форми теза се могу коментарисати на следећи начин: дивезификације на микроареалу (као што показују примери варијаната загонетке о 'јајету' у наставку овог прилога) може да расветли на везу денотата и текста загонетке. Веза је стабилна само у загонетачком контексту. Микросегментација 'корпуса' даје збир јединица, не одгонетака одвојених од текста, већ збир 'тачних' целина. Корпус је вештачки, истраживачки конструкт, само је јединична загонетка реално могућа и исправна. Тако долазимо до диктата тачности који је загонетци заједнички са магијским текстом (који се мора тачно изговорити да би био делотворан).

Значајна су и Сендеровичева разматрања о књижевним загонеткама, у коментару руске загонетке типа: *Два кољца, два конца, њо середке гвоздик* — која није народна већ књижевна. Она је креирана као имитација народне, са поштовањем стилистичке краткоће жанра и не без разумевања њеног дубљег карактера. Овакве загонетке се лако укључују у фолклорну традицију, и, ако усмено преношење означава

фолклорну традицију, то су оне у неку руку заиста фолклорне, али не и традиционалне народне зато што народна традиција разуме загонетку на други начин. Додатан услов њихове легитимизације као народних састоји се у томе што и сама народна традиција и без утицаја других слојева културе ствара облике загонетака који не одговарају Аристотеловом одређењу.

Ауторске загонетке, као што су ребус, шарада, аритметичка мозгалица, траже оштроумни одговор или каламбур, односно захтевају рационалну способност. За разлику од књижевне, 'ародна' загонетка сама по себи не може да буде одгонетнута, њен лик нема довољну основу у одгонци. Она може да садржи и буквални опис, али он делује као метафорички пре него што се одгонетач сети или сазна одгонетку (као у руском примеру: *По земле ходиш, а неба не видиш*. А одгонетка је 'свиња').

Наслањајући се на Сендеровичеве идеје може се рећи да је за књижевну загонетку обавезан процес одгонетања на основу рационалних способности самог одгонетача. Дистинкцијом књижевних и традиционалних загонетака бавио се својевремено и Арчер Тејлор (Taylor 1943: 143–145), поред 'апстрактних' тема, основне разлике су у дужини текста, структури и функционалном месту у животу.

Могућности реконструкције загонетке

Корпус који је предмет анализе у овом раду настао је ексцерпцијом могућих расположивих извора објављених традиционалних ('народних') загонетака које датирају од средине XIX скоро до краја XX века, а територијално је ограничен на јужнословенски простор. Корпус је био својевремено прикупљен у циљу покушаја етимолошке реконструкције јужнословенских текстова загонетака (објављене у форми монографије Sikimić 1996 и низа ауторових посебних мањих радова од којих су за тему реконструкције текста значајни — Сикимић 1993 и 1994). У неким новијим радовима показано је да је такав корпус репрезентативан и за анализе друге врсте: из угла антрополошке лингвистике и антропологије фолклорног текста уз примену новијих сазнања из домена логике загонетака и когнитивне лингвистике (Сикимић 2011, 2011a).

Један од основних предуслова за реконструкцију словенског текста загонетке као целине, јесте семантичка блискост денотата. Зато ће овде пажња бити усмерена на универзалне, а не и на културолошки ефемерне реалије као денотате. У наставку излагања биће показане могућности реконструкције словенског текста на два примера који до

сада нису били анализирани у поменутиим радовима. Одабрани модели текста и њихови денотати нису амбивалентни, нема могућности различитих денотата.

Анализа полази од примера загонетака збележених у збирци Стојана Новаковића (1877), али се наставља на универзалним, словенским и балканским примерима. Примери из словенских језика доносе се без превода.

Загонетка за 'јаје'

У питању је један од неколико постојећих модела текста загонетке са денотатом 'јаје'. У збирци Стојана Новаковића има неколико варијаната, на пример: *У једном бурейџу и вино и ракија* (Новаковић 1877: 74).

Код Јужних Словена су забележене бројне варијанте основне структуре * *У једној њосуди два различитџа њића* или *наџиџка*, која се и на Балкану и код других словенских народа среће и са проширеном структуром: * *У једној њосуди два различитџа наџиџка који се не мешају*. Општесловенски глагол **мџати* (*се*) је заједнички, док су именовања посуде и врсте течности културолошки различита.

Овај модел загонетке за 'јаје', осим код европских народа, потврђен је и у Азији, са Цејлона постоје, на пример, тамилске (Karr 1994: 141) и друге варијанте (Simon 1952: 220; Simon 1957: 171), затим кинеске (Rudolph 1942: 74) и корејске варијанте (Gerow 1953: 267). Све ове азијске варијанте садрже опис посуде са две врсте 'течности', односно 'уља'. Нису у питању било какве течности већ пића из домена свакодневне употребе, у одговарајућој посуду за ту намену. Варијанте показују локалне специфичности које се односе на врсту напитка, а у неким варијантама постоји и квантификација међусобног односа као 'пола — пола'.

Сужавајући фокус на словенски свет, показује се да (према корпусу Беларуска 1972) белоруске варијанте овог модела загонетке за 'јаје' нису бројне, за овај денотат фреквентнији су други модели. Поред у словенском свету уобичајене 'бачве' са различитим пићима (№ 1199. У беленькај бочцы два розныя пџвы; № 1200. Есць бочка—два трукџ, без гвазда, без дзюркџ), посуда се у три варијанте означава као 'наћве', а њен садржај је сасвим у складу са наменом посуде — у питању су два 'хлеба' или 'теста': № 1196. У адной дзежцы два хлебцы; № 1197. У адной дзежачцы два цесцички; № 1198. У адной лыжцы двайное цеста; Жуманце се у другом моделу загонетке за 'јаје' кодира

као 'восак' и према боји и према конзистенцији: № 1223. 3 белага камена, 3 жоутага воску, адазвауся кавалер на љсю нашу вёску.⁵

Јужнословенске варијанте су веома бројне, овај прилог нема претензије да покаже исцрпни списак свих постојећих, већ само да означи основне тенденције. Неке варијанте прецизирају количински однос два пића као 'пола — пола' [5, 13, 27, 37] што се, имајући у виду азијске потврде, чини као универзалија. Пића која стоје у (скоро доследно) дрвеној посуди могу бити неспецификована пића (две врсте вина) [1, 2]:

- [1] Два се пића у једној бачви слила, па се не помијешала (Новаковић 1877: 74);
- [2] В един дадънъ два фела вино (Стойкова 1970: 253). Чешће се два различита пића и именују као 'вино' и 'ракија' [3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13]. У јужнословенском културолошком кључу (а како показују и несловенски балкански примери [36, 37, 38, 39] — и у балканолошком) било би веома значајно разјаснити да ли 'вино' и 'ракија' конотирају боје. Претпоставка је да традицијске културе на Балкану 'вино' виде као 'црно/црвено', а 'ракију' као 'бело'.⁶
- [3] У једном бурету и вино и ракија (Новаковић 1877: 74).
- [4] У једној бачви и вино и ракија, и не мијешају се (Новаковић 1877:40).
- [5] У једној бачви по вина, по ракије; помијешати се не може (Новаковић 1877: 74).
- [6] У једном бурету и вино и ракија; па се опет не помешало (Новаковић 1877: 74).
- [7] В едно буре хем вино, хем ракия (Стойкова 1970: 252).
- [8] Вино и ракия в една бурия (Стойкова 1970: 252).
- [9] В едно буре вино и ракия седят и па се не разбъркват (Стойкова 1970: 252).
- [10] Пълно буре с вино и ракия, колкото и да го бълникаш, не се разбърква (Стойкова 1970: 253).
- [11] В една бурилка има и вино, и ракия и никога ся не машат (Стойкова 1970: 253).
- [12] Си имам една бочвица и вино имат, и ракия, ама се не мешет (Стойкова 1970: 253).
- [13] Имам едно буренце — полвинта вино, полвинта ракия (Стойкова 1970: 253).

Увођење посесора посуде и напитака типично је за балканске варијанте, оно је у сваком случају редувантно и представља локалну особеност. Посесор је високопрестижна личност *цар* коме се у варијантама додаје и пандан *везир* [14, 15, 16, 17].

⁵ О овом моделу загонетке за 'јаје' више у: Сикимић 2011:18.

- [14] На царя виното и ракијата в едно буре (Стойкова 1970: 254).
- [15] Царот си имаше една бочва — полоина бело вино, полоина жълто (Стойкова 1970: 254).
- [16] Царьовото вино и везирьовото у една бурия стоят, никога не се смясват (Стойкова 1970: 254).
- [17] Изнесе царя виното, везира ракијата, гудиха ги в една бѣчва: царя си точи виното, везира — ракијата (Стойкова 1970: 254).
- Парњаци могу бити *кадија* и *војвода* [18, 19], или *кадија* и *бег* [20], *ефендија* и *кадија* [21], *ага* и *була*:
- [18] Кадиино вино, войводова ракия в една бочва лежеет, никак не се смешеет (Стойкова 1970: 254).
- [19] Кадино вино, војводова ракија в една бочва лежеет никако да се смешет (Пенушлиски 1969: 284).
- [20] Кадуново вино и бегово вино, у једној се бачви слило, а не помијешало се (Врчевић у Новаковић 1877: 74; исто у: Вуковић 1890: 19).
- [21] Евендино вино и кадино вино у једној бачви не помијешано. (денотат је 'скоруп и млијеко') (Вукосавовић 1893: 284).
- [22] На агата и на булата ракијата у едно буре стоят, па се не мешат (Стойкова 1970: 254).

Примери из зборника Стојкове са терена Македоније (Ресен и Дебар) [23, 24], као пример из Пирота [25] садрже на месту посесора фоклорну формулу *Калина* и *Малина* и разним фонетским варијантима парних конструкција уз замену денотата *масло*, које се сада приближавају реалној вискозној конзистенцији и боји 'жуманцета':

- [23] Калино и Малино вино в една бочка и държат и пак се не мешаат (Стойкова 1970: 254).
- [24] Калинино вино и маслинино масло во една бѣчва стоит, а не се мешает (Стойкова 1970: 245).
- [25] Калинино вино, Манасино масло, све у једно срасло (Ризнић 1899: 35–2–6).

Располажемо само једном варијантом са нетрансформисаном бојом делова денотата, беланцета и жуманцета ('бело' и 'жуто')⁷, забележеном на бугарској језичкој територији [26], а друге две варијанте следе боје реално постојећих врста вина у бугарској традицијској кул-

⁶ Асоцијативни речник српског језика (Пипер, Драгићевић, Стрефановић 2005: 140), као прве две асоцијације уз реч *вино* ставља *црно* (156) и *црвено* (107), док асоцијација *бело* има само 14 јављања. Наравно, у питању је савремено стање будући да је анкета обављана током 2002. и 2003. године и то на омлдинском узорку из урбаних центара.

⁷ Жуманце и беланце се у другим типовима словенских загонетака за 'јаје' често покривају управо овим двома бојама ('жутом' и 'белом'), или је 'бело' ознака за

тури — 'црвено' и 'бело' [27, 28] у функцији разликовања две врсте пића.

[26] Една бочва, пња с вино: половина бело, половина жњто (Стойкова 1970: 253).

[27] В едно бяло буренце бяло и червено вино (Стойкова 1970: 253).

[28] Бњчовка с червено и бяло вино, бљлникай ги, не са убњркват (Стойкова 1970: 253).

Следеће руске варијанте указују на две врсте течности [29], али се и овде жуманце покрива и вискозном конзистенцијом 'меда' [30]. У руској варијанти се 'јаје' додатно лоцира у **бели град* (и даље у 'мрачни подрум'), што је иначе једна од убичајених метафора за 'јаје' (в. Сикимић 2011).⁸

[29] Бочечка без обручочка, в ней пиво да вино, не смешалося оно (Митрофанова 1968: 40).

[30] В белом городе, в темном подвале, стоят в одной бочке царевое вино, царицын мед, розно — не смешано (Митрофанова 1968: 40).

'Двојакo' вино садрже чешка⁹ и словачка варијанта:

[31] Je soudeček bez obrouček, je v něm dvojí víno, a přece se nesmíchá (Erben 1937: 23).

[32] Jedon súdoček, dvojaké vino v ňom (Sborník 1870: 137).

У покушају свођења расположивих словенских варијанта загонетке 'љуска јајета', на основу следећих примера из српских и хрватских варијаната: *буре, бачва, суд, мех, ардов*; македонских: *бочва*; бугарских: руских: *бочечка, бочка*; чешке: *soudeček bez obrouček*; словачке: *súdoček* и белоруских: *бочка, дзежца*, показују се да је на лек-

'љуску' јајета, на пример: Желчо и Белчо в една риза (Стойкова 1970: 255); Зњд зњдосан, вар варосан, усред седи жљт кадия (Стойкова 1970: 252); Бяло буре, жњлто вино (Стойкова 1970: 255); Отуд брег, одовуд брег, у среде ње жљт кадия (Стойкова 1970: 255), Бяло га хвљряш, жњлто пада (Стойкова 1970: 256). Као у горе наведеном белоруском примеру, 'жуманце' се по боји и конзистенцији у словенском фолклору кодира као 'восак', или као 'мед', на пример: Сито брито, воском налито (Митрофанова 1968: 41); Клекна кмет, изтаи *мед*, го видоа дваица, го ватиа петина (у питању је македонска варијанта, са бројним потврдама и на терену Бугарске, Стойкова 1970: 250).

⁸ Јаје (кокошије, гушчије) у источнословенским загонеткама заснива се на метафори јаје = град = тврђава, односно садржи топонимске и псеудотопонимске замене денотата: *Крепњ-город, Бел-город, Бельян-город, Белый град, Белгород, Біл город, Білай город, Китай-город* (Юдин 2007: 59).

⁹ Уз моравску варијанту Rolland 1877: 35 наводи и једну литванску. Ова потврда је преведена на немачки језик и зато остаје нејасно да ли се и у оригиналном тексту помињу два 'пива'.

сичком нивоу замена денотата за 'јаје' прасловенска и општесловенска лексема **bъci* * *bъcъve* — тако показују јужнословенске и севернословенске варијанте (даља етимологија је привукла пажњу бројних етимолога, в. на пример ЕССЈа s.v. као и Етимолошки речник српског језика: „општесловенска реч неизвесног порекла“). Варијанте са елементом 'бачва без обруча' [29, 31] имају уобичајену паремиолошку структуру са недостатком саставног дела неког предмета (у традицијској занатској вештини немогућа је израда дрвених посуда без обруча), уп. у овом смислу и анализу метафоре 'птица без крила' (Сикимић 2011: 20–23).

Знатно је сложеније претоставити реконструкцију термина за 'беланце и жуманце', на основу балканско-словенских: *вино* и *ракија*, руских *йиво* : *вино* / *вино* : *мед*, односно чешких и словачких: *víno* (*dvojí, dvojaké*).

Беланце и жуманце се у другим моделима загонетака за 'јаје' кодирају бојама (белом и жутом), у јужнословенским примерима је тешко одредити дистинкцију по бојама вина и ракије, али је то у руским варијантама једноставније, посебно у опозицији *вино* : *мед* у којој 'мед' по конзистенцији и боји корелира са жуманцетом. Слично је са примером у коме је садржај јајета кодиран пивом и вином.

Културолошке разлике условиле су да се на Балкану на месту севернословенских 'мед' или 'пиво' устали 'ракија' ('пива' у правом смислу нема као редовног напитка у традицијској култури јужних Словена, а слично је и са 'медовином'). Два напитка су у неким варијантама и социјално маркирана и везана за високо престижни социјални статус, припадају у руској варијанти пару *цар* и *царица*, док се код јужних Словена високи социјални статус преузима из одговарајуће отоманске социјалне номенклатуре: *кадија*, *бег*, *ефендија* који су (уз *војводу*) иначе заступљени у традицијским загонеткама са овог простора. Јужнословенски примери у овом моделу загонетке немају родне парњаке типа *цар* и *царица*.¹⁰ Родно је обележена само једна бугарска варијанта [22] у којој је пар из муслиманске културне сфере: *ага* и *була*.

¹⁰ *Цар* и *царица* као пар у Новаковићевој збирци загонетака јављају се као замене денотата у бројним моделима загонетака, на пример — за 'дим и ватру' (*Цар* до неба, *царица* му до кољена, Новаковић 1877: 17, у варијантама ове загонетке иначе алтернирају парови: *муж* и *жена*; *догоња* и *жена*; *оћац* и *син*), 'човек и буре' (*Цар царици* иза леђа чеп вади, Новаковић 1877: 237). Даље се *цар* и *царица* у јужнословенским загонеткама редовно јављају у сложеном моделу загонетке са денотатом 'разбој' или 'грмљавина' / 'грмљавина и киша' чији текст описује ситуацију страха од изненадне буке (варијанте ономатопеје буке у Сикимић 1996: 190–191). Сиче загонетке је следећи: *цар* се уплаши изненадног пуцња, западне за гору, за њим крене *царица* која му се директно обраћа са „Не бој се, царе“ и објашњењем ситуације у ко-

Ипак, без обзира на све уочене паралеле како на структурном, тако и на етимолошком плану, прасловенско порекло овог текста загонетке није неспорно. Тако антологија арумунских загонетака Божицара Настева из 1980. године садржи чак три варијанте арумунске загонетке исте структуре. У питању је исто пиће ('вино') које се разликује само по припадности различитим власницима, означеним деиктички као 'моје' и 'твоје' [33]; односно кодираних у отоманском социјалном систему као 'царево' и 'пашино' [34]. Посебно треба указати на варијанту [35] која именује само исту дрвену посуду (арум. *bute*), без именовања различитих пића, за одражавање структуре истог модела овде је довољна информација о 'немешању' који садрже и друге две арумунске варијанте [33, 34], мегленорумунска [36], румсунек [40, 41] али бројне, већ наведене — словенске.

[33] Jinlu a-meu ši jinlu a-tau, tr-ună bute sun turnac ši tot stau ne-amistikac. [Вино моје и вино твоје у исто буде сипано, остаје неизмешано] (Настев 1980: 30–31).

[34] Jinlu al amirău ku jinlu al paša tr-ună bute š-nu s-meastikă. [Царево вино са вином паше у једном бурету, а не мешају се] (Настев 1980: 80).

[35] Tru-ună bute sun turnate ši tot sta ne-amistikate. [У једно су буре сипане, а ипак остају неизмешане] (Настев 1980: 80).

На основу варијанта овог арумунског модела загонетке за 'јаје' може се евентуално помишљати на могући јужнословенски утицај, али и на постојање још једног (уз неколико других) универзалног логичког модела загонетке за 'јаје'.

Две мегленорумунске варијанте (уз један пример на македонском језику другог модела загонетке за 'јаје': *Var varosan...*) именују два различита пића ('вино' и 'ракија') у једној посуди:

[36] Am ună butseața plină cu vin și cu rachiiă, ama nu și burves. Ugudeà tse-i? [Имам једну бачву, пуну вина и ракије, али се не мешају. Погоди шта је?] (Capidan 1928: 162).

[37] Am ună butseața jimitati vin, jimitati rachiiă. [Имам једну бачву половина вино, половина ракија] (Capidan 1928: 162).

Румунске варијанте исте загонетке су веома бројне, овде су издвојене само неке у којима су у једној посуди: 'вино' и 'ракија', две

јој се земља тресе, војске туку/скупљају те да ће све бити добро: „Шкљоцну клоцара, чу се до цара; цар се препаде, у море упаде, за њим царица. Не бој се, царе, земља се тресе, војска се купи, добро ће бити“ (Новаковић 1877: 189–190). Царица у неким варијантама има атрибут: *царица господарица* (Сокић 1966: 20), *царица дрвендарица* (Новаковић 1877: 35).

врсте 'вина', 'вино' и 'сирће', али треба поменути да постоје и примери са два различита јела, или — бели и жути сир, вино и млеко (Gorovei 1898: 262–264).

[38] Și vin și holercă tot într-o balercă. [И вино и ракија у једном бурету.] (Су-чава, Gorovei 1898: 262).

[39] M-a trimes doamna de sus la doamna de jos, să-mi dea vin și rachiu tot într-un butoiu. [Послала ме горња госпођа код доње госпође да ми да вино и ракију у једном бурету.] (Gorovei 1898: 262).

[40] Am o balercuță cu două feluri de băuturi în ea, dar nu se amestecă. [Имам буренце са две врсте пића у њему, али се не мешају.] (Gorovei 1898: 263).

[41] Vinul popei și al preutesei tot într-o bute se pune, dar nu se amestecă. [Попово и попадијино вино ставе се у једно буре а не помешају се.] (Gorovei 1898: 263).

Румунски термини за дрвену посуду (*balercă*, *balercuță*, *butoiu*, *bute*), су дијалектизми са истим значењем. Својеверсни фолклорни развој показује румунска варијанта [39] која садржи инцијалну формулу 'преношења поруке': „Послао ме тај и тај да ми даш то и то“, на коју се често наилази у корпусу румунских загонетака (на пример, Gorovei 1898: 201, 204, 253, 315), а код јужних Словена уобичајену у варијантама модела загонетке са денотатом 'киша' (Sikimić 1996: 245–248), односно у моделима са формулом преношења поруке о позајмљивању неког предмета из свакодневног живота као што је 'ло-нац' или 'сито' (Sikimić 1996: 78–86, 194–196).

Књижевна загонетка: 'родно дрво'

Други пример одабран је да илуструје случај превођења фолклорних текстова и прихватање књижевних текстова у оквиру традицијом преношеног фолклора. У питању је поново варијанта из Новаковићеве збирка народних загонетака из 1877. године управо зато што је ова збирка имала неспоран утицај на успостављање фолклорног канона народних загонетака у Србији. Стојан Новаковић је ову загонетку класификовао уз денотат 'дрво', мада је очигледно да је у питању 'воћка'. Загонетка има структуру инвентарисања смене годишњих доба у корелацији са календарски условљеним променама функције зимзеленог плодног дрвета [42, 43], која се у целини поклапа са једним класичним руским примером [44].

[42] У прољеће одмарам те, а у лето хладим те; у јесен храним те, а у зиму грејем те. ('дрво', Новаковић 1877: 46, у питању је загонетка коју је Јанићије Памучина објавио у „Српско-далматинском магазину“ за 1848).

- [43] Пролеће веселим, лето хладим, јесен храним, а зиму гријем. ('дрво', Новаковић 1877: 46, извор је рукописна збирка Вука Врчевића сакупљена у Херцеговини, Црној Гори и Приморју).
- [44] Весной веселит, летом холодит, осенью питает, зимой согревает. 'дерево' (ППЗ 1961: 225)

Истраживања корпуса загонетака ван европског културног круга показала су да модел загонетке за денотат 'дрво' (посебно 'листопадно дрво' у односу на 'зимзелено дрво')¹¹ није широко присутан, управо због ограничених географских ареала распрострањања зимзеленог дрвећа. На логичком плану, у питању је серија радњи која се, на први поглед, тешко може атрибуисати једном објекту (весели, хлади, храни и греје) односно сугерише антроморфност денотата. На језичком плану, паретимолошке конструкције из руске варијанте [44]: *весной веселити* нема у Новаковићевим примерима [42, 43], који су прилагођени одговарајућем јужнословенском термину за годишње доба 'пролеће', тако да дрво у пролеће 'весели', односно 'одмара' човека.

На књижевно порекло ових Новаковићевих загонетака на првом месту указују филолошка знања оба Новаковићева приносника који су позната у историји фолклора као аутори 'фолклорних' текстова, посебно су бројне Врчевићеве ауторске загонетке у Новаковићевој збирци које остају као хапакси када се успостави одговарајући корпус.

Преласком на шири географски контекст, показује се да и румунски корпус загонетака има три варијанте ове загонетке али чији се денотат у антологији прецизније одређује као 'воћка', на пример:

- [44] *Primăvara te veselesc, vara te răcoresc, toamna te nutresc, ierna te încăldzesc.* [У пролеће те веселим, лети те хладим, у јесен те храним, зими те грејем.] (Gorovei 1898: 301).

Две варијанте које објављује Артур Горовеј (Gorovei 1898: 301) отварају неодумице на лексичком плану, пре свега због очигледног накнадног увођења неологизма *a nutri* 'хранити' у оно што би требало да буде традиционални фолклорни текст. Једна варијанта ипак садржи очекивани глагол *a hrani* 'хранити' (у румунском језику словенског порекла), тако да се примери са неологизмом могу тумачити намерном 'латинизацијом' иначе уобичајеном у периоду објављивања

¹¹ На корпусу финских загонетака о зимзеленом и листопадном дрвећу Ели Конгас Маранда налази корелацију између родног одређења замене денотата и денотата, са примерима трансформација 'основних' (енг. *basic*) загонетака које не мењају структурне принципе, зимзелено дрво се загонета као мушкарац, а листопадно као жена (Kongas Maranda 1971: 24–25).

Горовејеве збирке. Међутим, етимолошко поклапање два глагола ('хранити' и 'веселити') и у источнословенским и јужнословенским варијантама и у румунским варијантама исте загонетке ипак није доказ 'словенског' порекла ове загонетке у румунском фолклору.

Како је већ напоменуто, овај модел загонетке илуструје инфилтрацију књижевних текстова у фолклор различитих народа. Овакви текстови могу се, на први поглед, чинити погодним и примамљивим за реконструкцију текста на прасловенском плану. Са друге стране, не сме се занемарити значај оваквих превода јер они указују на постојање словенских књижевних веза још у периоду прве половине XIX века и представљају истраживачки задатак за себе.

Загонетка овакве 'кварталне' структуре са именовањем годишњих доба добро је позната и у енглеском фолклору (Taylor 1951: 107–108, № 587 b): In Spring I look gay, Decked in comely array, In Summer more clothing I wear; When colder it grows, I fling off my clothes, And in winter quite naked appear. [У пролеће изгледам весео, покривен пристојном одећом, у лето носим више одеће; кад постане хладније, ја скидам своју одећу и у зиму се појављујем сасвим го]. Могло би се поједностављено закључити да је у питању 'превише информативна' загонетка, као и већина загонетака везана за календарско мерење времена које су кодиране бројевима 'четири' — за годишња доба, 'седам' — за период од недељу дана, 'дванаест' — за месеце у години или 365 — за број дана у години (бројеве у традиционалним загонеткама в. у: Sikimić 1996: 108–123). Загонетка која у тексту именује сва четири годишња доба превише је једноставна за одгонетање (одгонета се на основу опште културе одгонетача) и не припада корпусу традиционалних, лако се већ самом структуром сврстава у ауторске и књижевне загонетке.

Међутим, на могућу универзалност логичког модела загонетке за 'дрво' у бинарном кључу ('лето' : 'зима' и 'хладим' : 'грејем') указује, на пример, ромска загонетка из збирке Рајка Ђурића записана вероватно на територији Србије:

[44] Milaja me raorijav, ivende tatarav. [Лети хладим, зими грејем.] (Ђурић 1980: 26–27).

И Новаковићева збирка бележи једну варијанту загонетке са једноставнијом структуром која описује редуковану смену годишњих доба, односно само опозицију 'лето' : 'зима'; 'обучен' : 'го'. Поново је у питању један пример Вука Врчевића: *Љеџи је вазда обучен, а зими го; јачи је но и коњ и во* (Новаковић 1877: 45). У овом случају денотат је једноставнији: дрво је листопадно, али није обавезно и родно.

Уз овај пример важно је напоменути да је у питању универзални, или бар европски модел логичког обликовања загонетке за листопадно дрво кроз смену годишњих доба у корелацији са променом физичког изгледа самог денотата. Ово показују, између осталог и белоруске загонетке за 'листопадно дрво': № 398. Летам адзяваецца, зімой раздзяваецца; № 399. Летам апранаюціца, зімой раздзяваюцца; № 402. Вясна прыгрэе, шубу надэне; зіма наступае, шубу скидае. Белоруски фолклор има загонетке у којима управо дистинкција између листопадног и зимзеленог дрвета чини основну структуру текста: № 404. Усе паны скінулі кафтаны, а адзін пан не скінуў кафтан.

Овако је и у балканском фолклору: загонетка за листопадно дрво ('храст') у албанским загонетака има исту структуру [45]:

[45] Ndë verë veshet e te dimri xheshet. [Лети се облачи, зими се свлачи.] (Трнавци/Чета 1981: 44–45).

Збирка албанских загонетака Антона Чете и Халита Трнавција садржи и две загонетке [46, 47] које за денотат имају 'зимзелено дрво' које се такође граде на опозицији 'лето' : 'зима' и '(лепо) обучен' : 'го', али са антропоморфном заменом денотата. У случају да изостане антропоморфна замена денотата, као у бугарским примерима [48, 49] одгонетка више не мора да буде 'стабло дрвета', већ се поима генерички, као 'биљка' или чак збирно као 'шума', у сваком случају детерминисана циклусом вегетације:

[46] Verë e dimër nuse. [Младожења лети и зими.] ('бор', Трнавци/Чета 1981: 28–29).

[47] Një çoban që dimër e verë s'e heq sharkun. [Чобанин што ни зими ни лети гуњ не скида.] ('бор', Трнавци/Чета 1981: 28–29).

[48] Зиме се соблича, лете се облича. ('биљка', Стойкова 1970: 148).

[49] Лете се облича, зиме се съблича. ('шума', Стойкова 1970: 148).

Односно, турска загонетка за 'листопадно дрво' која директно именује, нетрансформисане — 'плодове' и 'лишће':

[50] Yazın giyinir, kışın soyunur, meyvesini el alır, uyağını yel alır. [(Лети се облачи, зими се свлачи, плодове му други узимају, лишће му ветар носи.) (Ђукановић/Рајковић 1980: 75).

Нешто је сложенија квартална метафора у којој делови дана ('јутро', 'подне', 'вече' и 'ноћ') замењују сва четири годишња доба [50]. Делови дана ('јутро' и 'вече') као замена за два годишња доба ('пролеће' и 'јесен'), потврђени су и у једном чешком примеру [51]:

- [50] Сутрин носи бели дрехи, пладня носи зелени дрехи, вечер носи жљти дрехи, ношја я обираџ (Стойкова 1970: 148).
- [51] Ráno obírej mě, večír očesej mě, jen mne neuraz — dám ti za rok zas (Erben 1937: 24).

Завршне напомене

На примерима традиционалних загонетака које имају широку ареалну распрострањеност или су забележене у бројним варијантама, може се стећи увид у локалне специфичности на језичком плану, а тако и у структури текста. Код нејасних модела загонетака може се истраживати постојећа веза између денотата и текста, али је за њихову коначну оцену неопходан специфичан загонетачки контекст до кога је у објављеним збиркама практично немогуће доћи.

Израда инвентара модела општесловенских текстова загонетака или текстова заједничких јужнословенском и источнословенском фолклору, односно балканскословенских модела представљала би задатак монографских размера.

У оквиру оваквих славистички оријентисаних монографских истраживања, посебна пажња би се могла посветити универзалним моделима загонетака који припадају европској културној баштини, али из које се издвајају неке словенске специфичности.

ЛИТЕРАТУРА

- Беларускія 1972 — *Беларускія народныя загадкі*, Беларуская народная творчасць, Мінск: Навука і тэхніка.
- Вукосавовић 1893 — Марко Вукосавовић: Загонетке (из Хецеговине), *Просвјета* I, Цетиње, 284.
- Головачева 1994 — А. В. Головачева: К вопросу о прагматике загадки, *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст* (Т.М. Николаева, ур.), Москва: Индрик, 195–
- Ђукановић/Рајковић 1980 — Марија Ђукановић, Љубинка Рајковић: *Türk bilmeceleri. Турске загонетке*, Београд: САНУ.
- Ђурић 1980 — Рајко Ђурић: *Ромске загонетке*, Београд: САНУ.
- Елизаренкова/Топоров 1984 — Елизаренкова Т. Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа brahmodya, *Паремиологические исследования. Сборник статей*. Москва: Наука, 14–46.
- ЕРСЈ — *Етимолошки речник српског језика 2*, Ба-Бд, Београд: Институт за српски језик САНУ, 2006.
- ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков*, Москва: Наука, 1974–
- Журинский 1989 — А. Н. Журинский: *Семантическая структура загадки: Неметафорические преобразования смысла*, Москва: Наука.

- Загадка 1994 — *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст* (Т.М. Николаева, ур.), Москва: Индрик.
- Загадка 1998 — *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст 2*, (Т.М. Николаева, ур.), Москва: Индрик.
- Кабакова 1999 — Г. И. Кабакова: «Зносины» или словесные поединки в Полесье, *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой*, Москва: Индрик, 207–213.
- Казанцева 2002 — Денотативная структура текста народной загадки (на материале белорусских, русских и польских загадок), Автореферат, степен кандидат наук, Минск.
- Мечковская 1998 — Н. Б. Мечковская: *Язык и религия: лекции по филологии и истории религий*, Москва: ФАИР.
- Митрофанова 1968 — В. В. Митрофанова: *Загадки*, Ленинград: Наука.
- Молошная 1994 — Т. Н. Молошная: Заметки по синтаксису простого предложения в загадках (сопоставительный русско-болгарский анализ), *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст* (Т.М. Николаева, ур.), Москва: Индрик, 226–247.
- Насыбулина 2008 — А. В. Насыбулина: *Современные трансформации русской загадки*, Докторска дисертација, Псков.
- Настев 1980 — Божидар Настев: *Аромунске загонетке*, Београд: САНУ
- Николаева 1994 — Т. М. Николаева: *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст* (Т. М. Николаева, ур.), Москва: Индрик, 143–177.
- Новаковић 1877 — Стојан Новаковић: *Српске народне загонетке*, Београд и Панчево: Књижарница В. Валожића и Браће Јовановића.
- Пипер/Драгићевић/Стефановић 2005 — Предраг Пипер, Рајна Драгићевић, Марија Стефановић: *Асоцијативни речник српског језика*, Београд: Београдска књига, Службени лист СЦГ, Филолошки факултет у Београду.
- ППЗ 1961 — *Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков*, Москва — Ленинград: Издательство Академии наук СССР.
- Ризнић 1899 — С. М. Ризнић: Загонетке из Ниша и нишке околине, загонетке из Пирота и околине, *Архив САНУ, Етнографска збирка 35/2*, Београд.
- Сендерович 2008 — С. Я. Сендерович: *Морфология загадки*, Москва: Языки славянских культур.
- Сибирцева 2003 — В. Г. Сибирцева: *Языковая картина мира в русской загадке*, Автореферат, степен кандидат филологических наук, Нижний Новгород.
- Сикимић 1998 — Биљана Сикимић: Неука млада, *Кодови словенских култура 3, Свадба*, Београд, 163–185.
- Сикимић 2011 — Биљана Сикимић: Птица без крила: птице у народним загонеткама, *Птице: књижевност, култура* (Д. Бошковић, М. Детелић, ур.), *Лицеум 14*, Крагујевац 2011, 9–26.
- Сикимић 2011а — Биљана Сикимић: Просторне релације у традиционалним загонеткама, *Жива реч. Зборник у част њроф. др Наде Милошевић-Ђорђевић* (М. Детелић, С. Самарџија ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 591–613.
- Сокић 1966 — Сокић: Архив САНУ, Београд, Етнографска збирка 429.

- Стойкова 1970 — Стефана Стойкова: *Български народни гатанки*, София: Наука и изкуство.
- Топоров 1994 — В. Н. Топоров: Из наблюдений над загадкой, *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст*, Москва, 10–81.
- Топоров 1998 — В. Н. Топоров: *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст 2*, Москва,
- Топоров 1998a — В. Н. Топоров: К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки), *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст 2*, Москва, 54–78.
- Цивьян 1994 — Т. Цивьян: *Исследования в области балто-славянской народной культуры. Загадка как текст* (Т.М. Николаева, ур.), Москва: Индрик, 178–189.
- Юдин 2007 — Алексей В. Юдин: *Ономастикон восточноевропейских загадок*, Москва: ОГИ.
- Capidan 1928 — Theodor Capidan: *Meglenoromâni II*, București: Academia Română.
- Erben 1937 — Karel Jaromír Erben: *Prostonárodní české písně a říkadla*, Praha: Evropský literární klub.
- Flajšhans 1925 — Václav Flajšhans: Naše hádanky, *Narodopisný věstník československý* XVIII/1–4, Praha, 1–32.
- Gerow 1953 — Bert A. Gerow: Korean Riddles, *Western Folklore* 14/4, 266–269.
- Harries 1971 — Lyndon Harries: The Riddle in Africa, *The Journal of American Folklore* 84/334, 377–393.
- Kapp 1994 — Dieter B. Kapp: A collection of Jaffna Tamil Riddles from Oral Tradition, *Asian Folklore Studies* 53/1, 125–149.
- Köngäs Maranda 1971 — Elli Köngäs Maranda: The Logic of Riddles, *Structural Analysis of Oral Tradition* (Pierre Maranda, Elli Köngäs Maranda, eds), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 189–232.
- Lieber 1976 — Michael D. Lieber: Riddles, Cultural Categories, and World View, *The Journal of American Folklore*, Vol. 89, No. 352, 255–265.
- Mokienko 2005 — Valerij Mokienko: La parémiologie russe: une partie de l'espace linguistique et culturel européen, *Revue des Études slaves* LXXVI/2–3, Paris, 279–291.
- Rolland 1877 — Eugène Rolland: *Devinettes ou énigmes populaires de la France*, Paris: F. Vieweg, Librairie-Éditeur.
- Rudolph 1942 — Richard C. Rudolph: Notes on the Riddle in China, *California Folklore Quarterly* 1/1, 65–82.
- Sborník 1870 — *Sborník slovenských národních piesni, povestí, prisloví...*, Turčiansky Sv. Martin, Matica Slovenská, Vo Viedni.
- Senderovich 2005 — Savely Senderovich: *The Riddle of the Riddle. The Study of the Folk Riddle's Figurative Nature*, London: Kegan Paul.
- Sikimić 1994 — Biljana Sikimić: Neke specifičnosti srpskohrvatskih narodnih zagone-taka prema opšteslovenskom kontekstu, *Јужнословенски филолог* L, Београд, 155–168.
- Sikimić 1995 — Biljana Sikimić: Ka rekonstrukciji balkanskog teksta, *Јужнословенски филолог* LI, Београд 1995, 177–195.

- Sikimić 1996 — Biljana Sikimić: *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Sikimić 2008 — Biljana Sikimić: Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today, *The Romance Balkans* (B. Sikimić, T. Ašić, eds), Belgrade: Institute for Balkan Studies, 227–246.
- Simon 1952 — Gwladys H. Simon: Sinhalese Riddles, *Western Folklore* 11/3, 220–221.
- Simon 1957 — Gwladys H. Simon: More Riddles from Ceylon, *Western Folklore* 16/3, 163–178.
- Taylor 1943 — Archer Taylor: The Riddle, *California Folklore Quarterly* 2, 129–147.
- Taylor 1951 — Archer Taylor: *English Riddle from Oral Tradition*, Berkeley: Univ. of California Press.
- Wendling 2005 — Thiery Wendling: Perspectives comparatives sur les joutes oratoires, ethnographiques.org 7, <http://www.ethnographiques.org/2005/Wendling.html>

Biljana Sikimić (Belgrade)

Slavic Riddle Text: Reconstruction Possibilities

Summary

The main goal of the paper is to examine the possibilities for the reconstruction of riddle text as 'Slavic', based on the examples drawn from the classical collection of Serbian riddles edited by Stojan Novaković (1877). Having in mind the important existing linguistic literature that aims at reconstruction of some Slavic riddle models as a text (paying less attention to the existing answers), the emphasis of this paper is on the reconstruction of the riddle as a whole. One of the basic premises for reconstructing the riddle as a whole is the semantic unity of all its answers. The attention is paid at universal and not to the ephemeral realia as answers, for this purpose two riddle models were selected with the answers 'egg' and 'tree' (as a 'fruit tree' and as 'deciduous tree').

Милош Луковић (Београд)

ИЗРЕКЕ И ПОСЛОВИЦЕ БАЛКАНСКИХ СЛОВЕНА У ОБЈАВЉЕНОЈ БОГИШИЋЕВОЈ ГРАЂИ О ПРАВНИМ ОБИЧАЈИМА¹

Зборник садашњих њравних обичаја у Лужних Словена из 1874. године, који је, на основу посебног квестионара, припремио правни историчар Валтазар Богишић, садржи више од 700 пословица и изрека Лужних Словена из различитих земаља и области Балкана. Оне показују — као и целокупна грађа у том зборнику — истоветност или велику блискост у схватањима балканских Словена основних појмова и института обичајног права (приватног и јавног). То је резултат чињенице да су Словени у дугом раздобљу свога историјског трајања на Балкану, посебно у периоду доминације Османског царства, живели у сличним друштвеним порецима, који су доносили и слично животно искуство више поколења људи. У раду се даје преглед укупног броја пословица и изрека по тематским целинама које су обухваћене Богишићевим квестионаром и зборником, а наводе се и коментаришу пословице и изреке које су Богишићеви „информатори“ истовремено цитирали поводом истих питања из Богишићевог квестионара.

Кључне речи: пословице, изреке, Балкански Словени, обичајно право, Валтазар Богишић.

Актуелност проучавања изрека и пословица у српској фолклористици

Како год разумевао предмет фолклористике, о чему се и данас воде расправе,² фолклористичка истраживања обухватају и *њаремолошке форме*: изреке, пословице, загонетке, питалице. Српски фолклористи истичу да се последњих година поклања све већа пажња тзв. малим фолклорним (усменим) формама, које су раније биле запоста-

¹ Овај рад настао је у оквиру реализације пројекта бр. 177022 *Народна култура Срба између Истока и Запада* (2011–2014), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

² Вид. о томе шире у *Путишов 1994*, као и у: *Милошевић-Ђорђевић 2008*, 89–90; *Раденковић 2008*, 8–9.

вљене.³ У том оквиру генерално се истиче значај изрека и пословица за српску фолклористику, а најновији резултати у сабирању изрека и пословица расутих по периодици до 1877. године⁴ помажу нам, између осталог, да „јасније утврдимо фолклорну основу српског народа“.⁵ При томе такође треба имати у виду да изреке и пословице спадају у комплекс необредног фолклора, који се лако преноси с језика на језик. Зато њихово посматрање само у националним границама није довољно за њихово ваљано тумачење већ је „много делотворније посматрати ове облике фолклора и оквиру шире културне зоне, где је кроз дужи период постојао контакт између различитих националних заједница“.⁶ То такође у потпуности важи за јужнословенски простор који је пун прожимања и међусобних утицаја, при чему посебно значајну улогу има „периферија нација“.⁷

Сакупљање изрека и пословица има код Срба већ дугу традицију. Од прве збирке Јована Мушкатиновића *Пријиче илићи по њпросио-му њословице...* (Беч 1797, Будим 1807) дели нас више од два столећа. Најопсежнију збирку пословица под називом „Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи“ објавио је Вук Стефановић Караџић у два наврата (Цетиње 1836, Беч 1849). За Вукову збирку речено је да представља дело „најбоље од свих што је паремнологија југословенских народа могла да до овога часа оствари“, те да, упркос томе што је Вукова грађа могла бити и боље презентирана и разврстана, „овако аутентичне, сочне и пробране грађе, грађе у оволиком опсегу и с овако неупоредивом вештином захваћене из самих недара народа никад неће више бити“.⁸ После Вукове збирке објављен је велики број пословица и изрека како у 19. тако и 20. веку, па и почетком садашњег столећа,⁹ што је у српској фолклористици довело до завидног корпуса од око 100.000 пословица и изрека.¹⁰ Оне су објављиване у разним публикацијама, највише у периодици, алманасима и календарима. Међутим, налазимо их и у делима која нису фолклористичког карактера, као што је *Зборник садашњих њравних обича-*

³ Милошевић-Ђорђевић 2008, 107.

⁴ Уп. Радевић 2006.

⁵ Мајицки 2008, 315.

⁶ Раденковић 2008, 9.

⁷ Мајицки 2008, 321.

⁸ Панић 1987, 647.

⁹ Уп. Радевић 2006.

¹⁰ Мајицки 2008, 316.

ја у *Јужних Словена* из 1874. године, који је припремио правни историчар („доктор права и филозофије“) Валтазар Богишић (1834–1908).¹¹

Настанак Зборника садашњих правних обичаја у Јужних Словена

Док је радио у јавној дворској библиотеци у Бечу, и то у одељењу словенске књиге, Богишић је 1866. године објавио рад *О важности сакупљања народнијех правних обичаја код Словена*.¹² Наредне године тај рад објављен је и као посебна публикација под насловом *Правни обичаји у Словена. Приватно право*,¹³ а у прилогу је штампан и квестионар под називом *Најуџак за описивање правнијех обичаја који живу у народу* (у даљем тексту: *Најуџак*). *Најуџак* се односио на институте приватног права (*обител, ствари, облигације*) и јавног права (*држава и оџина, грађански и казнени постојак, казнено право, међународно право*), о чему ће касније бити више речи. Имао је укупно 352 питања и кратка упутства за „одговорнице“ (данас бисмо казали: „информатори“), како се то иначе чини „при описивању етнографског материјала“.

Иако се *Најуџак* односио само на Јужне Словене, он је убрзо стекао популарност широм словенског света.¹⁴ Новооснована Југо-

¹¹ Валтазар Богишић (1834–1908), родом из Цавтата (код Дубровника) афирмисао се прво као сакупљач правних обичаја Јужних Словена (1863–1869), потом као професор историје словенских права на универзитету у Одеси (1870–1872), а на крају као кодификатор имовинског (цивилног) права у Црној Гори (1872–1888). О животу и раду В. Богишића пре упућивања из Русије у Црну Гору, у кодификаторску мисију, вид. више у: *Луковић 2009*, 45–62.

¹² Објављен је у часопису „Књижевник“ (III годиште), претечи часописа „Рад“ Југославенске академије знаности и умјетности у Загребу, која је основана 1867. године. Био је то први рад такве врсте у свету. Приказао га је исте године познати полски историчар права Вацлав Мађејовски (Wacław Maciejowski) у часопису „Gazeta Polska“ (*Bogišić 1938 [1902]*, 102, 105).

¹³ На почетку овог рада Богишић каже да је, поред литературе, у Бечу „или недалеко“ имао и „живе изворе“, тј. „информаторе“ о правним обичајима: земљаке Ника Великог Пуцића и О. С. Милиновића, Бугарина Петра Оцакова (Петър Оджаков) и Русе Михаила Ф. Рајевског (Михаил Ф. Раевский) и В. И. Желудкова (В. И. Желудков), као и још седам лица чија имена не наводи (*Bogišić 1874*, XLVIII; *Bogišić 1938 [1902]*, 105; *Луковић 2009*, 53).

¹⁴ *Најуџак* је био преведен: а) на „русински“ или „малоруски“ језик (како је Богишић то означавао) у часопису „Правда“, Львов 1867; б) на чешки језик у: *Navedení ke sbírání pohádek, pověstí, písní a říkaděl, pak obyčejů všeobecných a zejména právních mezi lidem českým. Vydala „Slavia“, lit. odbor akad. čtenarského spolku v Praze, Praha 1870*; в) на бугарски језик: *Упътвание за описвание правотите обычаи*, Прага 1874

славенска академија знаности и умјетности (ЈАЗУ) у Загребу штампала га је у три издања (укупно 4.000 примерака) латиничним и ћириличним писмом. ЈАЗУ га је упутила у различите крајеве ондашње Аустроугарске где су живели Хрвати и Срби (Хрватска, Славонија и Војна Крајина), а Богишић је и лично разаслао „приличан број екземплара по Бугарској, по Србији и Црној Гори, као и по земљама Турске у којим живи наш народ“. 15 На основу *Најуџика* прикупљена је током неколико наредних година велика грађа,¹⁶ а објавила ју је 1874. године ЈАЗУ под насловом *Зборник садашњих њравних обичаја у Јужних Словена*, с поднасловом: *Грађа у одговорима из различних крајева словенскога југа* (у даљем тексту: *Зборник*).¹⁷

У краћем *Предговору Зборника* Богишић истиче да је и сâм изненађен количином сакупљене грађе,¹⁸ а у опсежном *Присџују*¹⁹ излаже своје погледе на правне обичаје као извор права. Такође даје податке о лицима који су му доставила писмене одговоре на његов *Најуџика* описујући правне обичаје у следећим земљама и областима: „Тракија“ („за Бугаре града Татар-Пазарџика“), Србија, Босна, Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска, Далмација, Банат, Срем, Славонија и Хрватска, као и о лицима од којих је у непосредном контакту у Бечу и Одеси прибавио податке о правним обичајима у Бугарској, Херцеговини, Црној Гори, Конавлима (код Дубровника) и Макарском приморју у Далмацији.²⁰

(превео је Богишићев сарадник Бугарин Петар Оцаков). Уп.: *Bogišić 1874*, L; *Bogišić 1938 [1902]*, 106; *Василева 1995*, VII.

¹⁵ *Богишић 1874*, XLIX. Богишић је припадао широком кругу људи из Хабзбуршке монархије који су били искрени следбеници уверења о српско-хрватском „двоименом племену“, о „две поле истог народа“, који говори једним језиком — „српско-хрватским“. Том уверењу Богишић ће остати веран до краја живота (*Луковић 2009*, 54).

¹⁶ О свему томе Богишић је у међувремено слао извештаје Југославенској академији знаности и умјетности у Загребу, који су сукцесивно штагани и Академијиним часопису „Рад“, свеске: I, V, XI, XIX (*Bogišić 1874*, L).

¹⁷ Вид. *Bogišić 1874*.

¹⁸ При том Богишић напомиње да ова објављена грађа није обухватила опсежне резултате његовог истраживања обичајног права у Црној Гори и суседним областима Херцеговине и Албаније које је спровео 1873. године (на основу посебног упитника од чак 2000 питања), у оквиру управо започете кодификаторске мисије у Црној Гори (*Bogišić 1874*, XLIX, LIII). Та грађа биће објављена тек 1984. године; вид.: *Богишић 1984*.

¹⁹ *Bogišić 1874*, V-LXXXIV.

²⁰ *Bogišić 1874*, L-LII. Од наведених земаља, с претежним словенским живљем, у време прикупљања грађе према Богишићевом *Најуџику* у саставу Аустроу-

Богишић је подробно објаснио и начин на који су одговори његових „информатора“ језички исказани у *Зборнику*: држао се „колико је могуће више говора и израза појединих одговорноца“, али је ипак, ради опште разумљивости, унеколико уједначавао стилизацију и правопис (ортографију) исказујући одговоре на „српско-хрватском“ језику. Тако су под Богишићевим „надзором“ преведени и одговори које је добио од бугарских „информатора“ (осим цитираних пословица и изрека), а за „вјерност и тачност“ тих превода он је лично „јамчио“.²¹ Неки одговори Богишићевих „информатора“ веома су кратки и сажети, а неки су опширнији, с много појединости. То је зависило, на једној страни, од карактера појмова и института обичајног права о којима се расправља, а на другој страни, од обавештености „информатора“ о тим појмовима и институтима.

Пословице и изреке у одговорима Богишићевих „информатора“

Један број одговора Богишићевих „информатора“ био је пропраћен и посебним илустрацијама у виду пословица и изрека.²² Оне се односе на разне појмове и институте обичајног права обухваћене Богишићевим *Напоуком*, те су на тај начин и тематски класификоване. У *Зборнику* их има укупно 707. Како није постојао императив да „информатори“ у својим одговорима обавезно цитирају и одговарајуће пословице и изреке, не може се говорити о њиховој релативној заступљености код појединих група појмова и института обичајног права (нпр. код појмова: *обитиљ шира*, *обитиљ ужа*, *облигације* итд.). Међутим, познати су „информатори“ који су их цитирали, односно земље и области из којих потичу. Чак 499 пословица и изрека цитирао

гарске биле су: Бока Которска, Далмација, Хрватска, Славонија, Срем и Банат; Кнежевина Србија и Кнежевина Црна Гора, иако још нису биле формално међународно признате за независне државе, фактички су самостално изграђивале свој правни поредак, без утицаја Високе порте, док су Босна, Херцеговина и Бугарска још биле интегрални делови Османског царства. Овакво стање битно ће се променити 1878. године на основу одлука Берлинског конгреса, чему је претходила тзв. Велика источна криза 1876–1878. године.

²¹ *Bogišić 1874*, LVI–LVII.

²² У овом раду ми се држимо већ устаљених дефиниција у фолклористици, према којима је *пословица* „сажета, завештајна формулација искуства, језгровито изречено опажање прихваћено у традицији“, а *изрека* „израз у облику формуле, метафорички исковани облик говора, већином помоћу слика идиоматичког карактера“ (уп.: *Rečnik književnih termina 1993*; *Лайковић 1991*, 9–10; *Майицики 2008*, 315–316; *Мршевић-Радовић 2008*, V–VI).

је Вук Врчевић, који је давао сумарне одговоре о правним обичајима у Херцеговини, Црној Гори и Боки Которској (том броју треба придодати још шест пословица и изрека из одговора других „информатора“ који се такође односе на Херцеговину и Црну Гору).²³ Укупно 150 бугарских пословица и изрека, које су у *Зборнику* наведене у оригиналу и ондашњим бугарским ћириличким писмом и правописом, цитирао је Петар Оцаков, који је давао одговоре о правним обичајима у свом родном месту Љасковец (Лјасковец), код Великог Трнова у централној Бугарској.²⁴ Сви остали информатори цитирали су укупно 58 пословица и изрека. С обзиром овакав удео Вука Врчевића и Петра Оцакова у навођењу пословица и изрека, ваља се осврнути на њихов рад и сарадњу с Богишићем.

Вук Врчевић (1811–1882) био је самоуки сакупљач народних умотворина.²⁵ Рођен је и Рисну, у Боки Которској, где је завршио основну школу уз оца, који је био учитељ и општински писар. Тако се у раној младости привикао административним пословима, којима ће се бавити целог живота у разним местима: у Будви (1829–1838, где се бавио и трговином), у Грбљу, Рисну и Котору (1838–1852, где је повремено био и учитељ), на Цетињу (где је био секретар црногорског књаза Данила 1852–1855. године), у Задру (1855–1861, где је радио у Далматинском намесништву), а потом најдуже у Требињу, у Херцеговини (1861–1879, где је био аустријски конзуларни агент и вицеконзул). На тај начин Врчевић је добро је упознао народне обичаје и фолклор три суседне земље — Боке, Црне Горе и Херцеговине, тако да се бавио и сакупљањем народних умотворина, а готово три деценије био је у вези и с Вуком Стеф. Карацићем. Богишићев *Најуџак* добио је 1867. године у Требињу и за два месеца припремио је опсежне одговоре.²⁶ Како је у то време завршавао припремање своје велике збирке народних пословица и „других различних као оне у обичај узетих ријечи“ (изрека), из ње је преузео пословице и изреке и уврстио их у своје од-

²³ Богишићеви усмени „информатори“ у Одеси за правне обичаје у Херцеговини и Катунској нахији у Црној Гори били су војвода Херцеговачког устанка (1852–1862) Лука Вукаловић, његов син Богдан и Милош Средановић, такође родом из Херцеговине, који су живели у емиграцији у Одеси.

²⁴ Писмене одговоре на *Најуџак* за правне обичаје Бугара у околини Татар-Пазарџика (у „Тракији“) Богишићу је послао учитељ Стефан Захариев, али његови одговори нису били пропраћени илустрацијама у виду пословица и изрека (*Bogišić 1874, L*).

²⁵ О животном путу и раду Вука Врчевића вид. више у: *Pešić 1967, 9–34*.

²⁶ О сарадњи Вука Врчевића са Валтазаром Богишићем вид. подробно у: *Pešić 1967, 121–127*.

говоре на Богишићев *Најуџак*. Иначе, ту збирку пословица Врчевић је предао Српском ученом друштву у Београду (садашња Српска академија наука и уметности), али она до данас није објављена.²⁷

Петар Оцаков (1834–1906) био је Богишићев познаник још из Беча,²⁸ али су се поново дружили и сарађивали у Одеси, кад је Богишић дошао на Универзитет за професора историје словенских права. Рођен је у бугарском месту Љасковец код Великог Трнова.²⁹ Прво је радио као учитељ (1858–1866), а потом је студирао право (1866–1870) у Одеси. Био је веома активан национални радник у великој заједници исељеника из источне Бугарске у Бесарабији, која је 1812. године припала Руском царству.³⁰ На тај начин добро је познавао народни живот и обичаје свога завичаја, о чему је давао податке Богишићу према његовом *Најуџку*, који је превео на бугарски језик. После ослобођења Бугарске 1878. године налазио се на високим положајима у правосуђу. Подстакнут од Богишића, користећи и његов *Најуџак*, Оцаков почиње самостално истраживање бугарског обичајног права,³¹ о чему је први у Бугарској објавио вредне прилоге.³²

Подробна и брижљива анализа свих датих одговора Богишићевих „информатора“ на питања из *Најуџка* даје доста поуздану слику правних обичаја Јужних Словена онога времена. Међутим, пословице и изреке — које су у *Зборнику* цитиране управо с намером да на неки начин потврде дуготрајно постојање правних обичаја у животној пракси и искуству конкретних средина — представљају саме за себе и фолклорну грађу. Њима се употпуњује језичка слика света оних средина у којима су настале.³³ А те средине, будући у дуготрајном контакту, припадају широкој зони традицијске патријархалне културе на Балкану,³⁴ у којој

²⁷ Ова Врчевићева збирка (завршена „у Требињу на Ђурђевдан 1868. године“) и данас се налази у Архиву САНУ у Београду (сигнатура: СУД 1870–117). Садржи укупно 3738 пословица и изрека. Врчевић је несумљиве из тог корпуса узимао пословице и изреке које је слао Богишићу.

²⁸ *Vogišić 1874*, XLVIII; *Vogišić 1938* [1902], 105; Луковић 2009, 53).

²⁹ О Петру Оцакову вид. више у: *Бобчев 1906*.

³⁰ О овој заједници бугарских исељеника вид. у: *Българска енциклопедия 1974*. У одредници *Бесарабски българи* констатује се да се овим називом означава бугарско становништво, с око 400.000 душа, у градовима Болград и Комрат и 64 села у Бесарабији (данас у саставу Молдавије и Украјине); то су потомци исељеника из источне бугарске с краја XVIII и почетком XIX века.

³¹ *Василева 1995*, VII

³² Вид. *Оджаков 1885*.

³³ Уп. *Мршевић-Радовић 2008*, V–VI.

³⁴ Уп. *Лайковић 1991*, 11.

се последњих столећа издифенцирало неколико националних заједница Јужних Словена. Зато се свака од цитираних пословица и изрека из конкретне средине која је обухваћена *Зборником* може анализирати у поређењу с одговарајућим пословицама и изрекама из било које друге средине Јужних Словена, што увек има делотворни карактер. И поред великог броја пословица и изрека које су наведене у Богишићевом *Зборнику*, оне се могу међусобно поредити само у мањем броју случајева: кад су истовремено цитиране из различитих земаља и области (Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска, Макарско приморје, Хрватско Загорје, Славонија, Срем итд.). Управо такве случајеве цитираних пословица и изрека наводимо у вом раду.

Да би се видела целина материје на коју се односе пословице и изреке у Богишићевом *Зборнику*, било је неопходно дати неколико података. Држећи се структуре Богишићевог *Најуџика* и *Зборника* — на првом месту наводи се укупан број постављених питања код сваког одељка (*Обиџељ шира*, *Обиџељ уџа* итд.), а потом и укупан број цитираних пословица и изрека поводом одговора на та питања, с тим што се наводе земље и области из које те пословице и изреке потичу. Затим следе конкретна питања из *Најуџика* (уз назнаку њиховог редног броја) поводом којих су различити Богишићеви „информатори“ у својим одговорима *истовремено* цитирали пословице и изреке. На крају наводимо такве изреке и пословице, али због ограниченог простора нисмо могли да их све наведемо — већ само по једну из сваке од датих земаља и области. У случајевима кад се не види довољно контекст у којем се користе пословице и изреке, наводимо и фрагменте из одговора „информатора“ који тај контекст осветљавају. Сва питања и пословице и изреке, као и наслови тематских целина из Богишићевог *Најуџика* и *Зборника*, овде се наводе курзивом.³⁵

I. Приватно право (*jus privatum*)

1. *Обиџељ (familia)*:

а) *Обиџељ шира (задруга) уојће*

Постављено је укупно 65 питања (бр. 1–65); поводом одговора на 24 питања у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке наведене су

³⁵ Сва питања и пословице и изреке преузети су из Богишићевог *Зборника* у издању из 2004. године (уп. *Vogišić 2004*), у којем су отклоњене словне грешке које Богишић наводи у одељку *Појравци* првог издања *Зборника* из 1874. године (уп. *Vogišić 1874*, 715–718). Поред тога, пословице и изреке на бугарском језику овде се, ради веће разумљивости, наводе према правилима савремене бугарске грађије и ортографије.

102 изреке и пословице; поводом одговора на 15 питања у грађи из Љасковца у Бугарској наведено је 50 изрека и пословица; у грађи из Љубовијског, Рађевског и Азбуковачког среза у Србији наведене су укупно две пословице.

Питање бр. 55: *Којим редом се [девојке у задрузи] удавају?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Редом се рађа, а редом жени и удава.*

Љасковец: *Какѿо ся родило, ѿака ще се жени на редѿ.*

б) *Обиѿељ ужа*

Постављено је укупно 66 питања (бр. 66–131); поводом одговора на 22 питања, у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке наведене су 104 изреке и пословице; поводом одговора на 12 питања, у грађи из Љасковца наведене су 24 изреке и пословице; поводом два питања, у грађи из Конавала наведене су две пословице и изреке, док је по једна пословица или изрека наведена у грађи из: Новисела (Винодол) у Хрватском Приморју, долине Цетине и Макарског приморја у Далмацији, села Бизовац у Славонији и Шабачког округа у Србији.

Питање бр. 66: *Којијех се година вјерају и жене? Догоди ли се кадгод да родиѿељи још нејаку дјецу заруче? Шѿо су ѿосљедице ѿо-ме?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „Дјевојке се обично удавају од 16 до 20 година“: *Млада уѿроба ѿлод дава.*

Љасковец: „Дјевојке се почму удавати у 14. год. а мушки у 18. год. али најобичније женске у 18–20 а мушки у 20–25 години. У шопском и пољанском предијелу момак је готово вазда млађи од дјевојке, њему је тек 15 а ѿј 25–30 година“: *Зѿмни жени да ѿя носи на рѿце.*

Питање бр. 72: *Шѿо бивају обично узроци да се вјера размейне?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „[...] није ријетко да зли језици омразе двоје драгих, те се често догоди да дјевојка, која би се иначе лако удала остане *усидјелицом*“: „*Ма*“ *дјевојци сређу губи.*

Љасковец: „Узроци могу бити многи: највише сплетке ненавидника [...] Али, бива често и лакомост на дукате...“: *Ако рекохмы, не го оѿсякохмы.*

Питање бр. 73: *Шѿо мисли народ о својевољном размейнању вјере?* Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Није им било од Бога суђено!*

Љасковец: *На силъ рабоѿа не сѿава.*

Питање бр. 80: *Нађе ли се родитѿеља, да би нагонили своју дјецу, да узму или ѿођу за кога, ко им није ѿ вољи, и куди ли народ ѿаке родитѿеље?*

Бизовац: „Нећеју стари с младом живљети него нек пусте младог своју младу си узет полаг пословице“: *Како си ѿросѿре, онако ће сѿаваѿи.*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „Нити може отац силом наћерати сина, нити пак син оцу рећи „нећу, није ми драго било!“ јер осим дужнога поштовања и покорности спрам своји родитеља боји се од родитељске клетве: *Проклетѿа ѿи маѿтерина храна!*

Љасковец: „Обично се таке женидбе у дуго вријеме веома несрећно сврше“:

Кой-ѿо оѿѿбиралъ, нека му ся радва.

Питање бр. 87: *Људи из добре куће ѿраже ли обично да се жене оѿеѿ из сличне куће или не? Ваља ли ѿо и за женске?*

Долина Цетине: *Ал се жени богаѿ од богаѿа, а сиромах један од другога!*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Не ѿиѿам ѿе је'л цура угледна н'о кога је соја и кољена!*

Љасковец: *Търси си равнъ ликъ и ѿриликъ.*

Питање бр. 88: *Жене ли се људи обично из свога села или из другога; само из своје или ѿуђе околице?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Туђи људи, не знамо им ћуди.*

Љасковец: *С две коѿки ори, в Лясковец умри.*

Питање бр. 98: *Која су ѿрава и дужносѿи мужа ѿрема жени, а која жене ѿрема мужу?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Самовољној жени ли-јек је: куку мени!*

Љасковец: *Жена дѿлгокоса, ѿлиѿкоумна!*

Питање бр. 102: *Има ли домазетѿ исѿу власѿ врху жене како и други муж, или му је жена неѿѿо мање ѿдложна?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „Али он се по нешто више уздржава да жену кара за сваку беспослицу [...] Прем ријетко ће ко домазета укорити што је код жене дошао и придомазетио се; али и

на његову обрану има у народу изрека као“: *Ако сѝе ме ѝридомазе-ѝили, нијесѝе ме куйили.*

Љасковец: „Домазету је свака жена нешто мање покорна“: *Жив кѝѝо зей на ѝривоѝ.*

Питање бр. 119: *Држи ли народ да су дјеца дужна храниѝи и сахраниѝи своје родиѝеље у сѝаросѝи?*

Макарско приморје: *Бог на небу а оѝац на земљи.*

Херцеговина, Црна Гора: *Бог на небу а оѝац на земљи.*

Љасковец: *Гледаѝ сѝаро, да ѝе гледа кога осѝариш.*

в) Диоба задруга и насљедсѝво

Постављено је укупно 47 питања (бр. 132–178); поводом одговора на 10 питања у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске наведено је 25 изрека и пословица; поводом одговора на два питања у грађи из Љасковца наведено је пет изрека и пословица; поводом једног питања у грађи из Макарског приморја наведене су две изреке и пословице, а у грађи из околине Загреба једна пословица.

Питање бр. 132: *Је ли народ у вашој околици више склон да живи у задрузи, или да се дијели; мисли ли да је дјелидба некаква несрећна?*

Макарско приморје: „Склони су више да се дијеле [...] иако народ то сматра као раскућење...“: *Више рука више и ѝлода доносе.*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Боље се и дијелиѝи него мрзиѝи.*

Љасковец: *Секуѝ да си знаѝ својеѝо.*

Питање бр. 177: *Који су одношаји међу сусједима: имају ли они међу се каква ѝрава и дужносѝи?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Бољи је добар комшија, но зао браѝ.*

Земун и Срем: *Најближси комшија ѝречи је од удаљена браѝа.*

Питање бр. 178: *Цвјеѝа ли у вас гостѝоѝримсѝво и има ли какви-јех ѝравила и обичаја за ѝримање гостѝа?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *У богаѝа на глас, а у сиромаха на часѝ.*

Љасковец: „Госта примају готово као човјека богом послана и он може у кући остати неколико дана“: *Госѝ бива ѝри дни.*

2. *Сџвари (jus rereum)*

Постављено је укупно 29 питања (бр. 179–207); поводом одговора на седам питања у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Херцеговине наведено је 16 изрека и пословица; поводом одговора на једно питање у грађи из Љасковеца наведене су четири изреке и пословице; у грађи из Личке пуковније у Хрватској, средње Босне и околине Земуна у Срему по једна изрека или пословица.

Питање бр. 182: *Догоди ли се кадгод ѓрисвојење (осцирати) ѓоља, лугова, дубрава и ѓ. д. и како ѓто обично бива, и шѓо бивају ѓравне ѓосљедице шому?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Село без мѓеха као млин без воде.*

Земун и Срем: *Пусѓо млијeko ѓси лочу.*

3. *Облигације (obligationes)*

Постављена су укупно 32 питања (бр. 208–239); поводом одговора на осам питања у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске наведене су 32 изреке и пословица; поводом одговора на два питања у грађи из Љасковеца наведено је девет изрека и пословица; поводом два питања у грађи из Конавала наведене су четири изреке и пословице; поводом два питања у грађи из Макарског приморја наведене су две изреке и пословице; поводом једног питања у грађи са острва Ластова у Далмацији наведене су три изреке и пословице; у грађи из околине Земуна наведене су две изреке и пословице, док је у грађи из Љубовијског среза у Србији, долине Цетине у Далмацији, Хрватског Загорја и средње Босне наведена по једна изрека или пословица.

Питање бр. 209: *Мисли ли народ, да је грѓех или срамоѓа не одржаѓи задаѓу ријеч и не исѓунѓи обећање?*

Макарско приморје: *Људи се вежу за ријеч, а волови за рогове.*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Пошѓен човјек, шѓо рече, не ѓорече.*

Љубовијски и Азбуковачки срез: *Срамоѓа је ѓљуваѓи, ѓа ѓолизѓи.*

Земун и Срем: *Ријеч ми је каѓара.*

Љасковец: *Вол ся вѓрже за ругаѓа, а чилјак за јазико.*

наведено је 26 изрека и пословица; поводом два питања у грађи уз Љасковец наведено је 11 изрека и пословица.

Питање бр. 293: *Какав њојам има народ о часћи и срамоћи?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Све за образ, а образ ни за шћо.*

Љасковец: *Лошавоћо имя не ся измива.*

3. Казнено њраво (*jus roep.*)

Постављена је укупно 37 питања (бр. 299–335); поводом одговора на 16 питања у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске наведена је 161 изрека и пословица; поводом шест питања у грађи из Љасковец у Бугарској наведено је 15 изрека и пословица, те по једна у грађи из Конавала и села Бизовца у Славонији.

Питање бр. 299: *Да ли би се неки могао казнићи ради свога зла дјела, њреба ли да дјело буде учињено злом намјером? Н. њр. А. је нехоћице убио Б.: заслужује ли он њо народном мишљењу исту казну како да га је хоћимце убио, шћо ли?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „[...] или да убијца није радио злом намјером: народ премда жали, опет убојицу не криви, него несрећу [...] и он је до своје смрти фамилији мртвога тако покоран и обвезан“: *Кад си ми дужан, буд и њокоран.*

Љасковец: „Да како, треба зла намјера, иначе се не може казнити за то, што је учињено случајно, без да е щял: *Сам Бог не збърква!*

Питање бр. 307: *Држи ли народ да вишу казну заслужује убојица њраведна и уошћена њошћована човјека, него човјека, који није био држан у оће за њошћена; да је њежси злочин окрасћи или оћалићи њошћена човјека, него мање њошћена; да је њежси грјех њо учинићи сиромаху него ли богачу?*

Бизовац: „Народ мисли, да већу казну заслужује убојица, паликућа, варалица поштена човјека и сиромашна, него непоштена, јер при задњем веле“: *Како дошло, онако и њрошло!*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „Народ више жали поштена и вриједна човјека кад погине, а особито кад на правди божјој погине, него баш пет непоштених да су јавни злочинци били“: *Дабогда њега (убио бог), кад њукао њрви гром.* „Напротив да би погинуо лупеж или злочинац јавни, који се није стидио, ни бога бојао, похвалио би убојицу говорећи“: *Ко зло чини, грће ће дочекаћи.*

Љасковец: „Да, држи, да је тежи гријех учинити сиромашу, него ли богату“: *Не сѣишла му сиромашин-а-ѣа, ами и зло го убило, врѣхлѣѣло.* „Исто тако народ држи, да већу казну заслужује, који убије или увриједи поштена човјека, неголи непоштена. За последњи случај имају и изреке, као“: *Сам си го ѣѣрсил!*

Питање бр. 329: *Дјевојка која се с ким заборавила, ѣа ѣосѣале очигледне ѣослѣдице ѣоѣе, смије ли носѣѣи дјевојачко одѣјело? Како ју ѣезине досадање другарице гледају и шѣѣо уоѣѣе народ о ѣој мисли?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Прије рока даде, ѣа се не удаде.*

Љасковец: *Прикачила си звѣнче на главѣѣѣ.*

Питање бр. 330: *Шѣѣо народ мисли о ѣѣјансѣѣву и скиѣѣању?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *У ѣѣјанице нема узданице. Скиѣѣач ѣошѣѣења нема.*

Љасковец: *Пѣянсѣѣво-ѣѣо ѣродава и кѣѣѣ и сѣѣокѣ. Скиѣѣа ся кѣѣѣу луд и замајан.*

Питање бр. 331: *Је ли у очима народа какво ѣресѣѣуѣѣење криомчарење (конрабанѣѣ)?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Ко сакриѣѣ умије, ругаѣѣ му се није.*

Љасковец: *Аз (се) крия, ако си мѣѣж улови ме.*

4. Здворње или међународно ѣраво (*jus publicum externum*)

Постављено је укупно 17 питања (бр. 336–352); поводом одговора на шест питања, у грађи из Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске наведено је 13 пословица и изрека; поводом одговора на осам питања у грађи из Љасковца наведено је 17 пословица и изрека; поводом одговора на једно питање у грађи из Славоније наведене су две изреке; поводом одговора на једно питање у грађи из Стубице и Хрватског Загорја наведено је пет изрека; поводом одговора на једно питање у грађи из Котара и Буковице у северној Далмацији наведене су две изреке; поводом одговора на два питања у грађи из средње Босне наведене су две изреке; поводом одговора на два питања у грађи из Земуна и Срема наведено је 13 пословица и изрека; у грађи из Конавала наведена је једна изрека:

Питање бр. 338: *Има ли какве ѣословице, анегдоѣѣе или ѣоруге за ѣуде, који ѣриѣадају другоме народу, вјери и држави?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: „Много има у сва три предјела пословица, подруга и приповиједака, које је одговорилац опширно пописао у својој збирци“ [„одговорилац“ је Вук Врчевић, али у *Зборнику* нису навођени примери тих „пословица, подруга и приповиједака“ из Врчевићеве збирке].

Славонија: „У Славонији вели ромокатолик православним“: *Власи-сиромаси*; „а овај њему узврћа“: *Шокци-богци!*

Стубичка жупа и Хрватско Загорје: *То ти је ѿ турски*; „тј. без милосрђа, закона и честита обичаја“.

Котари и Буковица: „Када ко хоће кому да каже, да немају међу собом никакава одношаја обичај је казати“: *Немам с ѿобом ѿсла као ни ришћанин* [православац] *с ѿајом*.

Земун и Срем: „Има народ поруге за Турке и Жудије“: *Некр-шћена вјера!*

Љасковец: *Турскаѿа вјара е куча вјара*.

Питање бр. 340: *Шћо мисли народ о дезбјеђењу шћуђијех ѿкли-сара и о њихову чаићењу?*

Конавле: *Поклисару се глава не сијече*.

Херцеговина, Црна Гора: *Поклисару се глава не одсијеца*.³⁷

Љасковец: *Посланику му е ошворен ѿшћ*.

Питање бр. 343: *Држи ли нарочито објављење раѿа ѿшћребно, и има ли ѿом згодом каквијех обреда?*

Средња Босна: *Држи ме се, а држим шће се!*

Љасковец: *Чакај да ся ѿригошћова!*

Питање бр. 345: *Шћо ко зашћијени, држи ли да је његово, или ваљда да с ким дијели шћијен?*

Херцеговина, Црна Гора, Бока Которска: *Ту дружина шћијен дијелшће: на мршћвога као на живогоа*.

Љасковец: *Барабар кандѿа, барабар мандѿа*.

* * *

У закључку може се рећи да и овде цитиране пословице и изреке Јужних Словена из различитих области Балкана показују истоветност

³⁷ Ову изреку навели су „информатори“ за Херцеговину и Катунску нахију у Црној Гори: војвода Лука Вукаловић, његов син Богдан и Милош Средановић, сви родом из Херцеговине (а не Вук Врчевић, који је доставио све остале овде цитиране пословице и изреке из Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске).

или велику блискост њихових схватања основних појмова и института обичајног права. То је резултат чињенице да су Словени у дугом раздобљу свога историјског трајања на Балкану живели у сличним друштвеним порецима, који су доносили и слично животно искуство више поколења људи. Ово посебно важи за вишестолетно раздобље доминације Османског царства, када се развила и посебна патријархална култура словенског живља на Балкану.

ЛИТЕРАТУРА

- Бобчев 1906* — Бобчев, Стефан С., *Пејџер В. Оджаков*, [у:] *Поменик на българското книжовно дружество. Летопис на Българското книжовно дружество*, кн. 7, Софија, 1906, 125–131.
- Богичић 1874* — *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*. Osnovao, skupio, uredio V. Bogičić. Knjiga prva, Zagreb, 1874.
- Богичић 1938 [1902]* — Bogičić, Valtazar, *Autobiografija. Preštampana iz kalendara „Dubrovnik“ za god. 1900, 1901, 1902*, [у:] *Spomenica Valtazara Bogičića o tridesetogodišnjici njegove smrti*, Dubrovnik, 1938, 33–55.
- Богичић 1984* — Богичић, Валтазар, *Правни обичаји у Црној Гори, Херцеговини и Албанији (Анкета из 1873. г.)*, [приредио Томица Никчевић, серија ЦАНУ Историјски извори, књ. 2], Титоград, 1984.
- Богичић 2004* — Bogičić, Valtazar, *Izabrana djela. Tom II. Građa u odgovorima iz različnih krajeva slovenskog juga*, Podgorica–Beograd, 2004.
- Българска енциклопедия 1974* — *Българска енциклопедия. А–Я*, Българска академия на науките, Софија, 1974.
- Василева 1995* — Василева, Маргарита, *Димитър Маринов и българското обичајно право*, [у:] Димитър Маринов, *Българско обичајно право. Второ фототипско издание*, Софија, 1995, III–XX.
- Караџић 1987* — Караџић, Вук Стефановић, *Сабрана дела Вука Караџића. Књига деветија. Српске народне пословице*, приредио Мирослав Пантић, Београд, 1987.
- Латковић 1967* — Латковић, Видо, *Народна књижевност I*, Београд, 1967.
- Луковић 2009* — Луковић, Милош, *Богичићев законик. Припрема и језичко обликовање*, Београд, 2009.
- Матицки 2008* — Матицки, Миодраг, *Значај пословица за фолклористику*, [у:] *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*, Београд, 2008, 315–321.
- Милошевић-Ђорђевић 2008* — Милошевић-Ђорђевић, Нада, *Српски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума (Осврт на историју исписања)*, [у:] *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*, Београд, 2008, 89–109.
- Мршевић-Радовић 2008* — Мршевић-Радовић, Драгана, *Фразеологија и национална култура*, Београд, 2008.
- Оџаков 1885* — Оџаков, Петър В., *Обичајно наследствено право*, Русе, 1885.

- Пантић 1987* — Пантић, Мирослав, *Вук Стефановић Караџић и наше народне њословице*, [у:] Вук Стефановић Караџић, *Сабрана дела Вука Караџића. Књига деветиа. Српске народне њословице*, приредио Мирослав Пантић, Београд, 1987, 573–647.
- Пешић 1967* — Pešić, Radmila, *Vuk Vrčević*, Beograd, 1967.
- Путилов 1994* — Путилов Б. Н., *Фолклор и народная культура*, Санкт-Петербург, 1994.
- Радевић 2006* — Радевић, Милорад, *Новац. Пословице и изреке (1787–1877)*, Даница. Српски народни илустровани календар за 2007. годину, Београд, 2006, 234–269.
- Раденковић 2008* — Раденковић, Љубинко, *Поглед на словенску фолклористику*, [у:] *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*, Београд, 2008, 7–11.
- Rečnik književnih termina 1992* — *Rečnik književnih termina*. Drugo, dopunjeno izdanje, glavni i odgovorni urednik Dragiša Živković, Beograd, 1992.

Miloš Luković (Belgrade)

**Sayings and Proverbs of the Balkan Slavs
in Bogišić's Publications on Legal Customs**

Summary

The Collection of Current Legal Customs of the South Slavs, published in 1874 by legal historian Valtazar Bogišić, based on a special questionnaire, contains more than 700 sayings and proverbs of the South Slavs from various countries and regions of the Balkans. They indicate, as does the entire material of the Collection, the identity or great similarity to the basic notions and institutions of common law (private and public) of the Balkan Slavs. This is due to the fact that the Slavs lived in similar social orders, during a long period of time, especially during the period of domination of the Ottoman Empire, which led to similar life experience of several generations. The paper presents an overview of the total number of sayings and proverbs according to theme, which were included in Bogišić's questionnaire and collection, and also listed and commented are sayings and proverbs that Bogišić's "sources" also quoted in connection with the same questions from Bogišić's questionnaire.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (309–320)

УДК 821.163.2.09–143:393.94
821.162.1.09–143:393.94

Катя Михайлова (София)

ПРЕДСТАВИ ЗА СМЪРТТА В ЕЗИКА И ФОЛКЛОРА НА БЪЛГАРИ И ПОЛЯЦИ

В статията се разглеждат генетическите сходства в представите за смъртта у българи и поляци, отразени в езика им и в техните погребални песни, оплаквания, коледни песни, просешки песни, погребални обредни практики. Изследването е сравнително етнолингвистично-фолклористично и се спира на представи за смъртта и умирането в езика и народните песни на българи и поляци предимно като почивка, сън и пътуване в отвъдното. Анализират се някои езически и християнски образи, общи и за българи, и за поляци: реката като граница в отвъдното; моста от косъм или лен за преминаване на душите; кораба в морето с душите на скоро починалите; светеца-водач на душите в отвъдното и др. Подчертава се, че генетическите сходства се намират предимно в коледни и просешки песни, а също в приказки и легенди.

Ключови думи: смърт, душа, пътуване в отвъдното, езиково табу

Смъртта и процесът на умирането са свързани с езиково табу. Езикът е отражение на ценностите на дадена култура и мисленето на определена социална група. Това се отнася в най-голяма степен за фолклорната култура. За определяне на факта на смъртта и процеса на умирането в разговорния полски и български език се употребяват евфемизми, които най-често представляват метафори, изградени въз основа на наподобяването на друго състояние на човека. Най-разпространени заместващи определения на смъртта в двата езика са определенията на смъртта като почивка, сън или пътуване. В българските и полските фолклорни текстове и особено в погребалната обредност обикновено се избягват думите *умрял/ umarł, умрял/ zmarł, умрелият/ zmarły, умирацията/ umierający*. Вместо това в български език се казва: *почина, покойник*, а в полски език се употребява: *spocząć, ostatni spoczynek, odpoczywać na wieki, odprowadzić kogoś na wieczny spoczynek, miejsce wiecznego spoczynku, odpoczywać w pokoju/ w Bogu/ w niebie*; бълг. *заснал вечен сън*, пол. *zasnął snem wiecznym*; бълг. *път*

към вечността, пол. *droga do wieczności*, пол. *ostatnia podróż* или *kres wędrówki ziemskiej* и т.н.¹

Такива представи за смъртта са много сходни помежду си, те не отричат тленния живот, а говорят за преходен период към друго човешко битие. Почивката, сънят или пътуването са гранични фази, през които човешката душа преминава, за да се възроди за нов живот в отвъдното. Различни фолклорни текстове са отражение на народната представа за смъртта като прекъсване на живота на човека на този свят — света на нормалния ред, задължително преминаване през гранично време и пространство и повторно раждане за друг живот на оня свят — живот с обратен ред на този на земята. Докато християнското учение разглежда смъртта като неизбежно разделяне на душата с тленното тяло, от което произлиза грехът, т.е. смъртта е равнозначна на наказание за първородния грях на човека (Рим. 6: 23), то народното въображение за смъртта се свързва най-често със странстване, с пътуване към отвъдния свят. Такава представа за смъртта е отразена най-ярко в погребалната обредност и нейната народна терминология, в погребалните оплаквания и надгробните надписи, в погребалните, поменалните и просешките песни, които представляват основен източник на настоящото изложение. Тук няма да се спирам нито на обратния път на душата, на връщането ѝ на земята, т.е. на т.нар. „демоничен път” на душата, нито на пътя на душите на самоубийците и на другите умрели от неестествена смърт. Предмет на моето изследване е представата за смъртта като пътуване на душата на умрелия от естествена смърт.

В българските погребални оплаквания най-честите фрази, отправяни към умрелия, са въпросите: *Къдя отиваш? Много е далечно // как са съгласи да идеш?; Защо тъй младичък заминаваш?* и т.н. (Кауфман 1988: 76). В полските погребални песни най-често повтаряните фрази са: *już idą w śmiertelne popioły; wybieram się w drogę; idę w śmierci ślady* (Kolberg 22: 40–42). В българските диалекти за някой, който скоро ще умре, се казва: *хванал е долния път* или *на път е*. Тежко болен човек, който лежи на смъртно ложе, се нарича: *пътник за онзи свят* или само *пътник*. Времето, месецът, в който някой е умрял, се определя като *пътнище*. Питата, която се пече и се раздава в деня на смъртта, се нарича в различните райони на България *пътника/ път-*

¹ Повече за евфемизмите и „заместващите определения на смъртта” в полския език вж. Engelking 1984; Długosz 1991; Dąbrowska 1994; Krzyżanowska 1999; Borkowski 2000; Marciniak 2008; Sicińska 2008; Skorupka 1967–1968. За българския език вж. Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974–1975; Крайенброк-Дукова 1988; Михайлова 2002; Калдиева-Захариева 2002.

ненка/ пътница/ пътничка. Молитвата за умрелия, прочитана от православния свещеник, се казва *пътнина* и т.н. (Генчев 1974: 291; Георгиева 1980: 412, 417; Гарнизов 1986: 19; Генчев 1993: 223). В полския разговорен език като определение на процеса на умираването вместо глагола *umrzeć* най-често се употребяват заместващи глаголи, свързани с ходене, преминаване, заминаване, слизане, летене, пренасяне, плуване, които образуват фразеологизми, означаващи пътуване към отвъдния свят: *pójść na tamten świat; przenieść się do wieczności, zejść z tej ziemi, wybrać się w podróż na tamten świat; wybrać się na Łono Abrahama*; хумор. *pójść do Abrahama na piwo; odpłynąć na tamtą stronę; przejechać się na tamten świat; wyjechać w najdłuższą podróż* и т.н.

Смъртта е „инициация в безсмъртието” по сполучливото определение на полския етнолог Йежи Вашилевски (Wasilewski 1979: 119). При такова тълкуване на смъртта много съществен елемент е междинната времева фаза между края на единия и началото на другия живот и именно тази фаза се свързва със странстване в гранично пространство между този и онзи свят. Земният живот на душата завършва с камбаната, възвестяваща смъртта. Пътят на душата на починалия започва от гранично място — след кончината отварят прозорци, врати, за да може да излети душата. На езиково ниво това е отразено във фразеологични изрази от типа: бълг. *стоя пред прага на вечността*; пол. *stanąć na progu wieczności; przekroczyć wieczysty próg* и т.н. Всички гранични места (прозорец, врата, праг, комин, бразда, река, мост) са места за контакт с отвъдното. Те изпълняват такава функция, тъй като тяхното пространство не принадлежи нито на този, нито на онзи свят, а същевременно е определяно и към двата от тях (Stomma 1976: 102). Заселеното, усвоеното пространство — храмът, домът, човешкото тяло — всяко от тях, по определението на Мирча Елиаде, представлява някакъв Космос и всяко от тях има отвор отгоре, правещ възможно преминаването в другия свят и контактът с другото ниво: нивото на отвъдното. Много разпространена представа сред различни народи в Европа и Азия е представата, че душата на умрелия излиза през комина (= димния отвор) или през покрива и особено през част от покрива, наричана *свети въглен* (Eliade 1996: 143–145). В някои български села в края на XIX в. е била още позната обредната практика при дълго продължаваща агония да се чупи една дъска от покрива. В българските народни представи коминът е преди всичко гранично място, около което известно време се върти душата преди да започне странстванията си в отвъдния свят (Георгиева 1980: 412; Stefanow 1980: 42). Вертикалната линия огнище (= дом, космос) — комин (= гранично пространство) свързва нашия усвоен свят със зад-

гробният свят. В българските диалекти клетвата *Да ти забуха/ буха бухала на комина* означава: ‘да умреш и домот ти да опустее’. За да се улесни смъртта на хора, при които агонията продължава дълго, в различни райони на България се вярва, че някой от присъстващите трябва да изхвърли през комина или да отрие в комина калпака (или забрадката) на умирация. „Това е символично изпращане на душата на умирация в отвъдния свят от страх да не се преобрази вследствие на дългата агония” (Stefanow 1980: 42). В Полша в миналото разказвали, че когато в къщата умира човек, след известно време, най-често когато изнасяли тялото от дома, „от комина излитала птица и се превръщала в бял облак” (Zdrożyńska 1988: 122).

Според народните вярвания и представи пътят на душата, преминаващ през гранично пространство, е дълъг, тежък и пълен с препятствия. Най-много примери за такива представи намираме в погребалната обредност. Задължително обуват мъртвеца с нови обувки, тъй като вярват, че той дълго ще ходи през трънливо поле (Вакарелски 1990: 62; Fischer 1921: 91). Също внимават да не правят възли на конеца, с който се шие дреха за умрелия (Тоерпен 1892: 788). Изобщо стриктно се спазва да се избягват всякакви възли в облеклото на мъртвеца, за да „не се спъва” той по пътя си в отвъдното и за да бъде лесен пътят му в задгробния свят (Вакарелски 1990: 62, 63). Забраната за възли и всякакви връзвания произлиза от по-широкото схващане за магичната същност на възела — подобно както при раждане се вярвало, че във възлите се завързват греховете на умрелия и затрудняват избавлението на душата му (Fischer 1921: 114). В Люблинска област в ковчега на починал мъж се слагал т.нар. „пътен бастун” (*laska podróżna*) (Petera 1998: 330).

В българската и полската погребална традиция е всеобща практиката да се пали свещ, лампа и въобще някаква светлина при трупа, а също на гроба сутринта на първия ден след погребението с цел да се освети пътя на душата му към отвъдното (Парашкевов 1907: 377; Вакарелски 1990: 37, 54, 143; Михайлова 2002: 168; Fischer 1921: 186–193). Народното въображение за задгробния свят е за свят с обратен ред на нещата — ако на нашия свят е ден и ред, то на онзи свят цари непрекъснатата нощ и хаос, затова светлината по пътя на душата е необходима. В областта Поморие запалената свещ в ръката на умирация трябва да му помогне, за да намери душата му пътя към небето; в Малополша запалената свещ трябва да води умрелия до небето и да му служи „като оръжие срещу дявола” (Biegeleisen 1929: 337).

Препятствията по пътя на душата могат да бъдат всякакви — освен тръни в полето, душата може да я очаква изкачване по планина,

при което ще ѝ помогнат неизрязаните нокти на умрелия. Ноктите са важна част от човешкото тяло и с тях са свързани различни народни вярвания. В украинската фолклорна култура например е разпространена представата, че по време на Страшния съд от отрязаните нокти се строят мостове над голямата река към отвъдния свят (Biegeleisen 1929: 33). В някои български села вярват, че умрелият по своя път към задгробния свят трябва да се брани от птици и затова са му нужни ноктите, които се изрязват и се слагат в ковчега (Вакарелски 1990: 173). В българския разговорен език е популярен евфемизмът *душата му е в ноктите* в значение ‘умира’, подобно на израза *душата му е в зъбите*. Сред българите е известно вярването, че душата по пътя си към отвъдния свят се изкачва по стълба — представа, позната още сред древните египтяни (Вакарелски 1990: 170). В някои полски народни вярвания това неусвоено от човека гранично пространство, през което трябва да премине душата, е представено като „тъмна, мрачна борова гора на самия край на земята”, в която непрекъснато вали дъжд и град, бушува вихрушка и грачат гарвани (KLW 1967: 513) или като поле, пълно със зли псета (Wesołowska 1989: 156–157). В полските народни песни и други фолклорни текстове като препятствие за душата в нейното странстване след смъртта често се явява планина, схващана като типично място за пребиваване на нечисти сили (Adamowski 1999: 50). В българските фолклорни текстове пътят на душата в отвъдното е описван като път през „поље, пълно с чумаво и друго трънъе”, което душата трябва да прегazi (Маринов 1984: 546).

Най-разпространената представа в българската народна картина на задгробния свят обаче е представата за пътя на душата през широка и дълбока река, която представлява граница между света на живите и света на мъртвите. Душата ще бъде превозена през реката с лодка, ако си плати (Парашкевов 1907: 397–398; Маринов 1981: 331). Този космогоничен мит е запазен и сред другите славяни в различни варианти — навсякъде се разказва „за голяма река, течаща около земята, през която (с лодка или под формата на птица) душите на умрелите се прекарват до задгробния свят” (Niebrzegowska 1999: 12). Общо разпространена в България е погребалната практика да се поставя монета в устата или в ръката на умрелия, за да има с какво да плати на превозвача на душите на оня свят. Това са остатъци от вярванията на древните гърци за митичния Харон, превозвач на душите в отвъдния свят. В българския разговорен език съществува изразът *старо харо* в значение ‘грозен старец’ подобен на Харон, водача на душите до ада (Чилев 1923: 108). В полската погребална обредност също се среща обредната практика да се поставят пари в ръката или в ковчега на

мъртвеца. В някои селища този обичай се обяснява с това, че парите са необходими на мъртвеца, за да заплати при превозването на душите през вода, отделяща задгробния свят от света на живите (Fischer 1921: 173–179). Остатъци от това вярване намираме във фразеологичните словосъчетания *Charon przewiół kogoś przez Styks* или *stać nad brzegiem Styksu* в значение ‘да си близко до смъртта’ (Krzyżanowska 1998: 97). Оставянето на пари в ковчега обаче най-често е предизвикано от желанието, покойникът да има с какво да заплати своите дългове, направени приживе, но тази интерпретация е по-късна.

Представата за преминаването на душата в отвъдния свят през вода (река или море) по мост или с кораб е много популярна в песенния фолклор на православните славяни, при което песните, съдържащи този мотив, най-често са просешки или коледарски. Честото появяване в просешките и коледарските песни на образа на странстването на душата по време на сън на светец е от своя страна израз на вярата, че основен начин за комуникация между живите и умрелите са сънищата и виденията. Най-често срещаният образ в българските просешки и коледарски песни, символизиращ трудността на преминаването от този на онзи свят, е образът на тесен мост над огнена река. В полските народни вярвания този образ също функционира, но там „огромна огнена река с тесен мост отделя рая и чистилицето” или „огнена река с една греда за мост отделя небето и пъкьла” (SSSL 1999: 347–348; Niebrzegowska 1999: 12; PBL 472). От митологичното съзнание мостът се възприема като лошо и опасно място, обитавано от хтонични сили: в българските вярвания магьосниците правят своите магии под мост (Маринов 1914: 151); в полските вълшебни приказки мостът е охраняван от змей, с когото героят трябва да се пребори (PBL 303); в народните вярвания и предания дяволът се крие под мост и плаши преминаващите (PBL 8075); на мост не бива да се спи или да се уринира, тъй като е самодивско място и човек ще се разболеє (Георгиева 1983: 112) и т.н. Този митологичен мост, по който преминават душите в отвъдния свят, е свързан винаги с непреодолими трудности — най-често е тънък като косъм (например в гръцката митология) или тесен като острието на бръснач (в староиранската митология), или по-остър от сечивото на меч и от двете страни е насаден с тръни (в мюсюлманската религия) (Michajłowa 2008: 311–312). Християнизирана тази митологична представа за моста, водещ в отвъдния свят, е получила във фолклора следната форма: на тесния мост към рая е противопоставен широк и удобен мост, водещ до пъкьла. В полска просешка песен например интерпретацията е следната:

*A do nieba mała ścieszka,
jak u igły szyte (sic!) uszka.
A do piekła rusztowania
czterdzieści fur torowania* (Kolberg 22: 176).

В българския фолклор образът на моста, по който преминават душите на мъртвите, се среща главно в Легендата за грешната майка на свети Петър (АТ 804), която в своя песенен вариант е станала най-популярната песен на българските странстващи певци-просяци. Тук мостът е направен най-често от ленено влакно, което грешницата е дала приживе на един просяк. Подобно както при моста от косъм², където косъмът е избран поради асоциацията му с човешката душа, така и при моста от ленено влакно ленът е избран за градиво на моста заради неговата принадлежност към горния свят (за разлика например от вълната, в която според народните представи се крият болестите и други нечисти сили). Образът на моста от тънко ленено влакно в отвъдния свят освен в българските просешки песни се среща още в коледарски песни, което не е случайност, тъй като техните изпълнители са „гранични” персонажи, намиращи се или между този и онзи свят (просяците), или в „гранична” възраст (коледарите). Обикновено лененият мост се появява на сън на св. Неделя, а понякога и на Божа майка. В началото на ХХ в. в областта Подхале в Полша на Задушница за душите на умрелите раздавали лен на бедните и просяците, тъй като вярвали, че по ленените влакна молитвата на просяците отивала направо до Исус Христос. На този ден по време на църковната служба жените държали в шепите си лен за душите на умрелите в посока на главния олтар, като в замяна се надявали на богат урожай (Giżuska 1913: 70–71). Образът на моста над огнена река в религиозните народни песни следва да се тълкува като символ на изпитанието на праведността на душата. Ако е праведна, тя преминава през тънкия мост, ако е грешна, мостът се скъсва и тя пада в огнената река. Падането на душите от моста и потопяването им в огнената река е равнозначно с повторната и вече окончателна смърт (разбирана не като края на съществуването, а като начало на вечните мъки). В този случай народните песенни текстове са запазили семантиката на повторното потопяване в неговата новозаветна трактовка (Откр. 20: 13–15). Обратно, преминаването през моста е равносилно на спасение на душата и постигане на вечен живот.

Подобна символика притежава и образът на кораб в море, който се среща също предимно в просешки и коледарски песни на българари-

² За моста от косъм вж. по-подробно Megas 1976.

те и на другите православни славјани. В някои варианти корабът е наречен „свети”, тъй като превозва праведни души. Образът на кораб в море се асоциира с Християнската църква. Пътуването на душите с кораб през море води до рая, докато пътуването на душите през огнена река води до ада.

Във фолклорните текстове се среща също представата за пътуването на душите от земния до отвъдния свят по млечния път. Този път „е прекъснат по средата и едната му половина води до рая, а другата до ада” (Kolberg 34: 255). В полските народни вярвания най-често млечният път води до небето — по него Исус Христос се е качил на небето, също по него ангелите са водили Божя майка, затова в диалектите от различни райони на Полша млечният път е наричан: *droga do raju*, *gościniec do nieba*, *droga do zbawienia*, *wrota do nieba*, *Boże wrota*, *droga do Egiptu*, *droga do Jerozolimy* и т.н. В други народни названия пък се съдържа представата за млечния път като път на покаянието или път към страната на вечните мъки: *droga dusz umarłych*, *droga dusz pokutujących* и т.н. (SSSL 1996: 252–257; Niebrzegowska 1999: 10).

Подобна функция на връзка между световите има във фолклорната култура също и дъгата с тази разлика, че посоката на нейния път е винаги към небето. Сред българските мюсюлмани в Родопите е разпространено вярването, че дъгата е мост, по който душата отива в рая (Бонева 1994: 20). В района около Хелмск в Полша вярват, че дъгата е „път, по който ангелите слизат от небето във водата и като си наляят, после я изливат през мрежа и правят дъжда” (Kolberg 34: 256).

Инициационното пътуване до вечността е пълно с неизвестни. Затова на душата ѝ е необходим водач. След митичното пътуване начело с Харон, странстването на душата в неговата християнизирана версия се осъществява с водач св. Архангел Михаил или св. Никола. В популярната полска религиозна песен *Dusze rzewnie zapłakały* душите в своето посмъртно странстване нямат водач, затова се лутат и не могат да намерят място на вечен покой. Йежи Бартмински е анализирал това поетично странстване в отвъдния свят в зависимост от типа песен: в просешките песни с морализаторски характер странстването е в унисон с прототипната картина на света и се извършва до небето, земята, огъня и водата; в поменалните песни — странстването е представено в християнизиран вариант и наказаните души се лутат в чистилицето; в по-късните богородични песни — душите странстват до главните природни явления като гори, планини, жита, поляни, цветя (Bartmiński 1998: 149).

В зависимост от вида на фолклорната творба се сменя и характерът на странстването на душата и нейният водач в отвъдния свят. В

приказките за животни вместо светец като водач на душата функционира животно, което е също отражение на предхристиянската представа, че знанието за сегашното и бъдещето произлиза в голяма степен от отвъдното. В инициационните ритуали например дивият звяр е въплъщение на митичния праотец, водачът на инициационната церемония, който води момъка в подземния свят (Eliade 1996: 156). В народната проза на българите и поляците (както и на другите славяни и други народи) се срещат мотиви за узнаване на ценни тайни от героя с помощта на духове, животни или птици от отвъдния свят (PBL 613 II; БФП 614; СУС 613; АТ 613 II).

В полските просешки песни често душата е пренасяна до рая на дяското крило на ангел или до пъкъла от дявола. В тези морализаторски песни основен сюжет е наказанието на душата заради грехове. Тук най-популярен мотив, срещащ се също и в народните балади, е мотивът за грешната девойка, убила своите незаконни деца, заради което е наказана и е отнесена от дявола в ада (Kolberg 21: 85–86).

В полските вълшебни приказки се среща описание на чудодейно пренасяне на героя в отвъдния свят — най-известни са сюжетите *Madejowe łoże* (PBL 756B) и *Szklana Góra* (PBL 530, 530A, 530B). Друг популярен приказан сюжет е странстването на героя в отвъдното до зелена поляна, при което „задгробната поляна” става по определение на Йоланта Луговска „форма на окончателна награда за героя и същевременно представа за място, където може да се живее дълго и щастливо” (Ługowska 2009: 115).

Езиковият и културен образ на смъртта, интерпретирана като пътуване на душата в отвъдното, е общ за българите и поляците. Въображението за това пътуване в българската и полската фолклорна култура е доста разнообразно и е жанрово обусловено. В настоящата статия изброих само най-популярните представи за странстването на душата след смъртта на човека според народната картина на света на българите и поляците.

ЛИТЕРАТУРА

- Бонева 1994 — Т. Бонева, Народен светоглед // *Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура*, София 1994, 7–50.
- Вакарелски 1990 — Х. Вакарелски, *Български погребални обичаи. Сравнително проучване*, София 1990.
- Гарнизов 1986 — В. Гарнизов, Вещи и пространство в погребалните и поминалните обреди от Михайловградско // *Български фолклор* 3, София 1986, 16–29.

- Генчев 1974 — С. Генчев, Обичаи и обреди, свързани със смъртта и погребението // *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, София 1974, 288–297.
- Генчев 1993 — С. Генчев, Семейни обичаи и обреди // *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания*, София 1993, 196–233.
- Георгиева 1980 — И. Георгиева, Обичаи при смърт и погребение // *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови изследвания*, София 1980, 411–421.
- Георгиева 1983 — И. Георгиева, *Българска народна митология*, София 1983.
- Калдиева-Захариева 2002 — С. Калдиева-Захариева, Темата за смъртта във фразеологията на българския и румънския език // *Проблеми на българската лексикология, фразеология и лексикография*, съст. В. Кювлиева-Мишайкова, София 2002, 258–284.
- Кауфман 1988 — Н. и Д. Кауфман, *Погребални и други оплаквания в България*, София 1988.
- Крайенброк-Дукова 1988 — У. Крайенброк-Дукова, Представите на славяните за душата (По езикови данни) // *Славистичен сборник. По случай Хмеждународен конгрес на славистите* — София, 1988, София 1988, 214–219.
- Маринов 1914 — Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи, *Сборник за народни умотворения* 28, София 1914.
- Маринов 1981 — Д. Маринов, *Избрани произведения в два тома*, т. 1, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, София 1981.
- Маринов 1984 — Д. Маринов, *Избрани произведения в два тома*, т. 2, *Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България (Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Оряховско, Врачанско)*, София 1984.
- Михайлова 2002 — К. Михайлова, Представи за душата у българите (по материали от Кюстендилско) // *Известия на Историческия музей Кюстендил* 6, Велико Търново 2002, 167–171.
- Ничева, Спасова-Михайлова, Чолакова 1974–1975 — К. Ничева, С. Спасова-Михайлова, К. Чолакова, *Фразеологичен речник на българския език*, т. 1–2, София 1974–1975.
- Парашкевов 1907 — П. Парашкевов, Погребални обичаи у българите // *Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София* 2 (за 1906 и 1907), София 1907, 371–410.
- Чилев 1923 — П. Чилев, Следи от античните вярвания за Харона у балканските народи // *Известия на Народния етнографски музей в София* 3–4, София 1923, 105–115.
- Adamowski 1999 — J. Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Bartmiński 1998 — J. Bartmiński, Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku // *Etnolingwistyka* 9/10, Lublin 1998, 149–168.
- Biegeleisen 1929 — H. Biegeleisen, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłką*, Lwów 1929.
- Borkowski 2000 — I. Borkowski, Śmierci tajemnicze wrota. Językowy świat inskrypcji nagrobnych // *Język a Kultura* 13, Lublin 2000, 343–354.
- Dąbrowska 1994 — A. Dąbrowska, *Eufemizmy współczesnego języka polskiego*, Wrocław 1994.

- Długosz 1991 — K. Długosz, *Inskrypcje nagrobne z Pomorza Zachodniego ujęciu językoznawczym*, Szczecin 1991.
- Eliade 1996 — M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996.
- Engelking 1984 — A. Engelking, Istota i ewolucja eufemizmów (na przykładzie zastępczych określeń śmierci) // *Przegląd Humanistyczny* 4, Warszawa 1984, 115–129.
- Fischer 1921 — A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Kolberg 21 — O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 21, *Radomskie II*, Wrocław–Poznań 1964.
- Kolberg 22 — O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 22, *Łęczyckie*, Wrocław–Poznań 1964.
- Kolberg 34 — O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 34, *Chełmskie II*, Wrocław–Poznań 1964.
- Krzyżanowska 1999 — A. Krzyżanowska, Ostatnia podróż — czyli polska i francuska metaforyka śmierci // *Etnolingwistyka* 9/10, Lublin 1999, 93–109.
- Krzyżanowska 1999 — A. Krzyżanowska, *Polska i francuska frazeologia śmierci*, Lublin 1999.
- Ługowska 2009 — J. Ługowska, Obraz łąki i jej symboliczne znaczenia w bajce ludowej // *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*, pod red. J. Jurewicz i M. Kapeluś, Warszawa 2009, 101–115.
- Marciniak 2008 — R. Marciniak, Określenia śmierci i umierania w inskrypcjach nagrobnych cmentarzy w Łowiczu i Złakowie Kościelnym // *Tabu językowe i eufemizacja w dialektach słowiańskich*, red. F. Czyżewski i A. Tyrpa, Lublin 2008, 181–200.
- Megas 1976 — G. A. Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976.
- Michajłowa 2008 — K. Michałowa, Motyw wędrowki duszy po śmierci w pieśniach dziadowskich u Słowian // *Bunt tradycji — tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Wrocławskiemu*, pod red. M. Bogusławska, G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2008, 309–318.
- Niebrzegowska 1999 — S. Niebrzegowska, Na krawędziach Ziemi są rzeki wielkie, co zamykają świat. O funkcjach rzeki jako granicy // *Twórczość Ludowa* 1, Lublin 1999, 12–15.
- Niebrzegowska 1999 — S. Niebrzegowska, Pośrodku nieba jest droga, czyli obraz Drogi Mlecznej w polskiej kulturze ludowej // *Twórczość Ludowa* 2, Lublin 1999, 9–11.
- Petera 1998 — J. Petera, Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie // *Etnolingwistyka* 9/10, Lublin 1998, 329–333.
- Sicińska 2008 — K. Sicińska, Frazeologizmy zawierające leksemy życie/ śmierć oraz żyć/ umierać (na materiale najnowszych słowników języka polskiego) // *Tabu językowe i eufemizacja w dialektach słowiańskich*, red. F. Czyżewski i A. Tyrpa, Lublin 2008, 211–221.
- Skorupka 1967–1968 — St. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa 1967–1968.
- Stefanow 1980 — R. Stefanow, *Obrzędy związane ze śmiercią i pogrzebem w bułgarskiej kulturze tradycyjnej*. Praca magisterska napisana pod kierownictwem prof. dr Zofii Sokolewicz, Uniwersytet Warszawski, Katedra Etnografii, Archiwum, M № 233, Warszawa 1980.

- Toeppen 1892 — M. Toeppen, Wierzenia mazurskie // *Wisła* 6, Warszawa 1892, 758–797.
- Wasilewski 1979 — J. S. Wasilewski, ...Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń (I) // *Teksty* 3 (45), Warszawa 1979, 97–120.
- Wesołowska 1989 — H. Wesołowska, Zwyczaje i obrzędy rodzinne // *Folklor Górnego Śląska*, pod red. D. Simonides, Katowice 1989, 95–169.
- Zadrożyńska 1988 — A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. 2, *O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa 1988.

Исползвани съкращения на източници

- БФП — Л. Даскалова-Перковски, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1994.
- СУС — *Сравнительный указатель сюжетов. Восточно-славянская сказка*, сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков, Ленинград 1979.
- АТ — *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FFC 3), translated and enlarged by Stith Thompson, 2nd Revision (FFC 184), Helsinki 1973.
- KLW 1967 — *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań 1967.
- PBL — J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1963.
- SSSL 1996 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996.
- SSSL 1999 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 2, *Ziemia, woda, podziemie*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999.

Katya Mihaylova (Sofia)

Notions about Death in the Language and Folklore of Bulgarians and Poles

Summary

The article explores the genetic similarities in the notions about death among Bulgarians and Poles, as expressed in their language, funerary songs, lamentations, carol songs, beggars' songs, and funerary rite practices. The study is a comparative ethno-linguistic and folkloristic one and it pays attention to the notions about death and dying in the language and folk songs of Bulgarians and Poles mainly as a rest, dream and journey to the other world. Various pagan and Christian motifs — common to both Bulgarians and Poles — are analyzed, such as the river as a boundary with the other world; the bridge of thread or flax for the souls pass over; the ship at sea with souls of the newly deceased; the saint as a guide of the souls into the other world, etc. The author emphasizes that the genetic similarities can be found mainly in carol and beggars' songs, as well as in legends and fairy tales.

Ирина Коваль-Фучило (Киев)

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПРИЧИТАНИЯ: ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕДАЧИ (ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ ТРАДИЦИИ)

Статья посвящена проблеме передачи знаний, связанных с погребальной причетью, в частности самих текстов голосинь, сведений о том, когда можно и нельзя причитать, изучением мелодии. Главное внимание уделено анализу саморефлексий носителей украинской, русской, белорусской причетной традиции относительно умения причитать, которые внутри фольклорной традиции образовали соответствующие бытовые рассказы о том, как соседка соседку за плату учила причитать. Украинский материал рассмотрен в восточнославянском контексте. Вопрос о том, как учились причитать, был включен в квестонарий известного издателя украинских голосинь Иллариона Свенцицкого (сборник вышел в 1912 году во Львове). Благодаря этому, известно, как передавалась традиция в начале XX века. Современные записи свидетельствуют о том, что способ передачи традиции изменился вследствие изменений общественной жизни.

Ключевые слова: причитание, пародийное голосиння, бытовой рассказ, передача традиции, восточные славяне.

Особенности передачи причетной традиции были предметом интереса многих исследователей этого жанра. Известный издатель украинских погребальных голосинь Илларион Свенцицкий (1876–1956) включил вопрос о том, как учились причитать в квестонарий по делу голосинь. Он предложил такую формулировку проблемы: «Принято ли учиться у профессиональных плакальщиц голосить?» и «Перенимают ли одна од другой голосиння? А может, и упражняются наперед женщины в своих группах в голосиннях?» (Свенцицкий 1912б: 22).

В русской фольклористике во время сбора полевого материала этими вопросами интересовались в свое время Марк Азадовский (записи 1922 года) (Азадовский 1960: 134), Валентина Харитоновна, Ольга Санникова и другие фольклористы (ПА). Современный исследователь русских причитаний Михаил Алексеевский в программе-вопроснике по сбору причитаний подал такой вопрос: «Трансляция традиции. С

какого возраста девочки начинали причитывать? Как учились этому мастерству (наблюдали за опытными плакальщицами, слушали причитания на кладбище в родительские дни, причитали над куклами, др.)?» (Алексеевский 2008а: 86). Исследователь Вологодской причетной традиции Елена Югай неоднократно задавала такие вопросы носителям традиции (Вологодский ДЮЦТНК: Зуева Т. А., Югай Е. Ф.).

Белорусский фольклорист Владимир Сысов (1951–1997) во время экспедиций обязательно спрашивал своих информаторов о том, как они учились причитать: «А вот если бы человек не слышал никогда голошений, он ведь не мог бы так вот мне причитывать галашение, как Вы это делаете. Кто Вас учил, как надо галасить?» (Сысоу, архив ИМЭФ: 1989, ф. 20, воп. 89, спр. 243, арк. 56).

Украинский материал начала XX века свидетельствует о том, что способов научиться причитать было несколько: тексты голошений, услышанные на похоронах, «перенимали» от других, учились причитать во время сельскохозяйственных работ, выпаса скота, устраивая игры в похороны: «Заводити вчиться одна від другої, 'переймають' таки, прислухуючись тому під час похорону або вчаться у поли, полючи лен, чи на ягодах, але тут ходить головно о 'голос' (арію), а не о текст. Також вчаться заводити малі дівчата, 'скотарьки', на толоках, там де пасуть свої 'маржини', уряджують похоронні обряди і заводять при тім; заводять не раз жартівливо, насміхаючись з того, що удає мерця». Для безродних нанимали плакальщиц (Охрімівич 1912: 24). В других регионах голосиння перенимали от родителей, от других людей: «Гепер буває так, що дочка переймає голосинь від матери, передає їх своїм дітям, а 'голосиня переходять в покоління'» (Михалецький 1912: 25; Сенчик 1912: 28; Гнатюк 1912: 357, 398). На Гуцульщине, Косовщине (Ивано-Франковская обл.) еще и до недавнишнего времени были женщины, которые ходили к соседям причитать по умершим (Дудек 1912: 25–26; Шекерик-Доників 1912: 26–27). До нас дошли известия о том, что чужие люди советовали причитать на похоронах родственников, если последние не причитали, поскольку если не причитать, то можно заболеть, да и умерший лежит как чужой: «Як є родина, а не голосить, тоді чужі поучують їх, як треба голосити, і що треба, бо може си туск під серцем сперти, то не дай Боже мож заслабнути, ну і умерлий не лежав би як чужинець» (Гнатюк 1912: 343–344).

На Курщине женщины во время праздников часто обсуждали причеты других в праздничные дни, а девушки, зная, что в семье есть больные, заранее учились причитать, прислушиваясь к другим: «Молоді женщины учуться голосить одна од другої. Ото як вийдуть в празник або в ниділю на вулицю полипитать язиком, то вони там все

пирибалакають і пирилічуть, скіко за цілий год умерло людей в силі, хто як голосив, хто гарно, хто нискладно, і тут вони повторяють дослівно, як голосив, які слова причитували. О тут то, хто ни вміє голосить — запам'ятовують собі. Припоминають слова, які найбільше всього оправдуються більшином голосів пожилих і бувалих женщин. Особливо у кого є старики, котрі ни сьогодні завтра помруть, так дочка їх або невістка стараються підготувитися, щоб уміть гарно голосить. Дівчата теж прислухаються, хто як голосе, щоб напирід знать — на злучай якого нещастя. Хоч хто-нибудь ничаянно умре, то вже вона буде знать, як треба голосить» (Тарасевський 1912: 30). В русской традиции способы передачи причитаний были похожими (Ковпик 2004: 76–77).

Проблема передачи причетной традиции и когда-то, и сегодня волнует исследователей (Ковпик 2004; Альтшулер 2007). Ее изучение дает ученым-фольклористам материал для анализа условий культурной жизни, которые выделили обрядовое причитание в толерантный пережиток (Свенціцький 1912в: 7); значения эмоционального настроения плакальщицы (Чистов 1960: 14); соотношения традиционного и индивидуального в творчестве плакальщиц (Чистов 1973: 150–172; Степанова 2003: 109–127); потребности удовлетворить индивидуальное творчество (Фетисова 2002: 323–324);¹ этнопоэтических константах причетной традиции (Микитенко 2010).

Современная фиксация причетной традиции (1990-е годы — 2011 г.) в восточнославянском ареале позволяет утверждать, что существовало два основных принципа порождения причетных текстов: одни тексты возникали как результат обучения причитать и были связаны с институтом наемных плакальщиц, а другие голосиння, голошения, причитания звучали вследствие боли от потери близкого человека, рождались в соответственном психоэмоциональном состоянии. На практике эти способы не были четко разграничены, поскольку и наемные плакальщицы часто входили в соответствующее состояние, и женщины, которые причитали от боли потери, должны были ранее неоднократно слышать причитания.

Особенно интересно, что вопрос *как научиться причитать* волнует носителей устной народной поэзии. В наше время механизмы передачи традиции существенно изменились, но, благодаря существованию второго способа, причеть как такова сохранилась, и сегодня

¹ Сравните современные сведения из Вологодской обл.: «Я ходила сейчас на поминки. Никто не причитал. А я бы попричитала, да что я буду...» (ТЕК, Записали Зуева Т. А., Югай Е. Ф., 2011) (Вологодский ДЮЦТНК).

можно зафіксувати тексти голосинь, а о спеціальному навчанні нагадують лише в шутливому контексті. Збираючи польовий матеріал, мені неодноразово приходилося слухати, що причитати не вчилися, «воно само причитається», «душа плаче» і под. Все ж, якщо наполегливіше розпитувати про те, як же навчилися причитати, можна почути дуже нетривіальні історії. В цьому році (2011) мені пощастило записати від Єфемець Мокренни Васильєвни (Ровненська обл., Полісся) свідчення про те, як голосила племянница за теткою. Для збереження інформації наведу весь діалог.

И.К-Ф. — А як у вас вчилися плакати: одна від другої чи чули?

ЕМВ — Чого, — сам собі плачецца!

И.К-Ф. — А мелодія?

ЕМВ — Саме собі плачецца. Швайчич як Галя плакала, — ой мамоньки! Як читала з книжки. /.../ За матірню. /.../ Ой плакала. Сиділа в головах, плакала, поки не заховали. Вже їй се'мдесят шість було. /.../ Сами, що напливає, те й плачеш. От що мати була добра, що доглядувала її, да вставала, да й плакала:

*Ой мамонько,
Ти ж мене гляділа,
Да ти ж мене годувала, дай все! —
да й плаче!*

И.К-Ф. — А як ще кажуть?

ЕМВ — Плаче:

*Да гляділа, да годувала, да давала мені гроші,
Нехай тобі легенько в землиці лежиця,
Земля пушком.
Шкодувала мене.*

Да й плаче! О-о-о! Аж сльози течуть!

МЕР — Да: *Прости, старенька,*

Нам тебе шкода.

ЕМВ — Так плаче: *Да прости,*

Може, тебе обідили,

Може, не послушали,

Мо' що, прости нам. /.../

Саме воно, саме вучиця, ніхто не вчить. А якраз їх баба чи дід... баба. То тая прийшла й Манька вигнала її, виганила.

И.К-Ф. — А що там було?

ЕМВ — А вона, ха, плаче:

Анничко, прости мені,

Я на курсах не була,

Плакати не вчилася...

А вона її в товк: «Да хто ж на курсах плакати вучицца?! Не вмієш плакати — дак сиди! Иди!». «Я, — каже, — на курсах ни була» (записала Ирина Коваль-Фучило).

Информаторы описали ситуацию, когда сами носители традиции осознанно проговорили, вербализировали потребность знаний для того, чтобы причитать. Племянница обращается к умершей тетке с извинениями за то, что не умеет причитать, поскольку не училась на соответствующих курсах. Такая реплика вызывает осуждение присутствующих, которые остановили неумелую причитальщицу словами: «Да кто же на курсах учиться плакать?! Не умеешь причитать — дак сиди! Иди!» Описанная ситуация случилась 27 апреля 2011 года.

Мокрения Васильевна передала также свой разговор с теткой, когда она была еще молодой: «Якось була молода і питалася: «То ж як то плачут?» І тітка каже: «Пожди, так то не знаєш, а як хтось свій вмере, то найдеш слова, найдеш усе». Та й так воно получилось». Тетка на вопрос о том, как причитают, отвечает, что когда родной умрет, то слова найдутся. Такой ответ один к одному похож на информацию из Каргопольского р-на Архангельской обл.: «У кого какое горе, тот о том и говорит /.../ Да и там, говорят, горе причёты найдёт» (СТИ, записали А. Трофимов, М. Борщева, Л. Джалилов) (Алексеевский 2008б). А вот еще один пример из русской традиции, Вологодская область: «Да, маленькая видела. Причитают, которые, дак тут в голову лезет само. А ведь человек свой умрёт, как не запричитаешь? Вот и запричитаешь само по себе. Я не причитала до вот чего: 35 лет мне было, я овдовела. Мой мужик умер, вот об ём и запричитала. И после того стала причитать. И второй умер потом, дак и ко второму причитала. Потом мама умерла — о маме ревела. Брат умер — о брате ревела» (ТЕК, записали Зуева Т. А., Югай Е. Ф., 2011) (Вологодский ДЮЦТНК).

В белорусской традиции умение причитать объясняют похожим образом: «Ну як? Хто што мог, так той і гаваріў /.../ Так во, як хто можа, так той... Як у каго ў душы, што вот саабражаецца, той так свае мнение, свае мыслі, той так выгаварвае. — А може, вучыліся дзе-небудзь як галасіць?» — «Не, не-не! У кожнага сваё, у каго што ў паяці, каго-та жаль, такія й... Які жаль па свайму родзічу, такі і плач» (КАМ, записал В. Сысов) (Сысов, архив ИМЭФ: 1989, ф. 8 (20), воп. 89, спр. 243, арк. 31); «Ёта ніхто не вучыць. То проста па свайму саабражэнню, па свайму жалю выгаварвае етыя слава, што вот 'аставіў', што 'астаешся', што 'жалко', што ён ужо больш 'хадзіць не буде па дароге па етай'... Например:

*... не ездіць 'ли,
не бачыць мы цябе...*

ета па свайму ужэ саабражэнню» (КАМ, записал В. Сысов) (Сысов, архив ІМЭФ: 1989, ф. 8 (20), воп. 89, спр. 243, арк. 56). То есть голошения возникали через боль потери: «...каму ужо больно... радным блізкім, а так остальные мала плакалі» (Там же, арк. 38). Владимир Сысов зафиксировал такое интересное соображение информатора о голошениях: «Там сабіраеш абы-што, ета ж ня песня — галосіш» (ААМ, записал В. Сысов) (Сысов, архив ІМЭФ: 1989, ф. 8 (20), воп. 89, спр. 244, арк. 8). Здесь голошение противопоставлено песни: песню надо выучить, ее надо знать, а причитание уже сам выдумываешь.

И все же среди носителей причетной традиции еще до недавнего времени да и сегодня бытует соображение о том, что красиво причитать надо все-таки учиться. Приведенный выше рассказ Мокренин Васильевны о неудачном причитании племянницы по тетке убеждает, что, хотя причитали из сожаления по умершему и из-за боли потери, все же надо было знать, что и как сказать, причитальщицы прекрасно понимали, что никогда нельзя говорить что попало, поскольку это спровоцировало бы осуждение слушателей. И здесь особенно интересно и важно, что эта тема нашла освещение в самом фольклоре, внутри традиции, эти саморефлексии оформились в специальный устно-поэтический текст — бытовой рассказ о том, как соседка соседку за плату учила причитать. Из русской традиции нам известно два варианта такого рассказа, зафиксированных в разных частях России. Первый из них — из Южного Урала. «У одной женщины муж болел. Она знала, что он умрёт. И она просила другую женщину научить её причитывать, и дала ей за это баранье руно. А когда муж её умер, эта женщина стала сама причитывать. Пошла она к той женщине, которая её учила, и сказала: 'Кумушка, кумушка, отдай мне моё руношко, беда пришла, я и вытьё нашла'» (ПКА, записала Сороколетова М.) (Похоронно-поминальные традиции 2008: 116).

Другой пример был зафиксирован в Вологодской области. Исполнительница просила более опытную соседку научить её причитать (очевидно, за плату, в которую входила шерсть и птица)², но вскоре умерла мать, и в новом причёте появились слова:

² Наличие в этом контексте курицы не случайно, оно ритуально обусловлено. Так, на Южном Урале курицу подают встречному как жертву. В Украине на Подолье (Приднестовье) сохранился обычай нести живую курицу на кладбище, а после опускания гроба в яму через яму передают эту курицу гробокопателью. На вопрос о том, зачем несут курицу, отвечают, что она «прогрібає дорогу» (запись Шалак О. И., 1998 года). Количество примеров ритуального использования курицы можно легко увеличить (см.: Бушкевич 2004: 60–68).

*Научит горё плакати,
Да научит горё тужити,
Да без руна шерсти чёрные,
Да без рябые-то курушки.*

(ХАФ, записали Мельникова Е., Макатова О., Левая О.)
(Югай 2011: 104).

Два последние примера, а также запись из Сварицевичей Ровенской области как раз подтверждают наличие двух принципов порождения текстов: вследствие обучения и, условно говоря, самосоздание в рамках местной традиции.

В контексте исследуемого вопроса для нас в приведенных примерах особенно важна атрибуция платы за науку причитать. В обоих примерах фигурирует руно, то есть овечий шерстяной покров. Дело в том, что в украинской традиции в пародийных причитаниях руно — постоянная плата наемным причитальщицам за плач по чужому мужу. Примеров таких текстов много, они были зафиксированы в разное время и в разных регионах Украины. Одна из наиболее полных фиксаций датирована 1841 годом, территория записи не указана. Возможно, это Полтавщина. Жена рада, что муж умер, а плачет, чтобы не подумали, что она на самом деле рада его смерти:

*«Ой мій чоловіче, мій голубчику!
Ты жь бувъ у мене хозяйнъ:
Коли була у тебе мирка пшена и мирка муки?
Тыжъ було якъ наорешъ да насіишь тыхъ кавунивъ,
Да тыхъ гарбузивъ,
Да тыхъ пречистыхъ дынь... дынь... дынь... динь...»*

А кума прійшла пидъ викно та каже: «Що ты кумо робиш? Дурно, святе тило лежить на столи. Бачъ що затіяла!» — «А я з тоски, зъ печали, да въ голову зайшла, до вже и десятыхъ найшла. Отъ и кажу: кумо, поплачь, сдилай милость, надъ моимъ чоловікомъ. Я дамъ тобі чорне руно, а мене кликали добры люди у свашки». Ну добре, отъ и плаче:

*Тужу, тужу та по чужому мужу,
Да не дармо — за чорное руно.*

А кума прійшла съ дружками пидъ викно тай припива:
*Плачь, плачь, кумко!
Да не дармо.
Дамъ тобі чорнее руно, гу, гу, гу, гу...»*
(Терещенко 1848: 103).

Приведем еще один пример, зафиксированный в 1890–1900 годах на Полтавщине.

«Була' жи'нка. Та вме'рь у йййы чолови'къ. На веси'лля йййы клы'чуть у свашкы'. На веси'лля в свашкы' йййы клы'чуть. Такь вона' наняла' куму': по чолови'ковы тужы'ты; и пообица'ла ййй ру'но вовны да'ты за те', шо буде кума' тужы'ты. О'ть кума ту'жыть тай каже:

*Ой тужу' тужу'
По чуж'ому му'жу,
Тай не зна'ю, якъ зва'ты.*

А та' жинка того чоловика пишла' у хыжы'ну, нади'ла сорочку та пла'хту, тамь керсе'тъ; убыра'йыться въ свашкы', а та' ту'же та каже: /.../

*До'рошко, кумочку, До'рошко,
Ййй богу жъ-то До'рошко!
Вона впя'тъ туже:
Ой тужу' тужу'
По чужо'му му'жу,
Та чы дас'ть кума' ру'но во'вны чы не да'сть.*

А вона' такы вбыра'йыться у свашкы' тай впя'тъ отспи'вуйе наза'дь:

*Ой да'мь, ку'мочко, ру'но во'вны,
Ййй бо'гу жъ то да'мь».*

(записал Мартынович П. Д.) (Мартынович 1890: арк. 272об.–273).

Эти примеры — контаминации текстов, которые в других фольклорных записях представлены отдельными сюжетами (причитание с констатацией незнания имени умершего; причитание-сомнение в том, что за плач заплатят; причитание с фрагментом *дынь... дынь... дынь...*, после которого причитальщица начинает танцевать). Для сравнения — запись из Западной Украины, Львовская область (1910 год):

*«Ци буде, ци не буде чорне руно,
А я виплакала вочи дурно.*

Обіцяли їй дати чорне руно, значить, вовну з вівці, а вона не була певна, що сповнять обіцянку» (Гнатюк 1912: 225). И еще пример из Ивано-Франковской области: «То даўно наймали плакати за мирцем. Якас наймила тай каже: 'Плачко, плач та дам воўни'. А тога уже плаче та приповідає:

*Ой ци буде, ци не буде сиве руно,
А я бідна плачу дурно» (Гнатюк 1912: 225).*

Вообще-то плата здесь действительно могла быть традиционной, а все остальное — воплощение народного осмысления функционирования причетной традиции.

В украинском фольклоре тема оплакивания за плату чужого мужа, и только мужа, а не других родственников, разработана очень хорошо. Зафиксировано много примеров таких пародийных голосинь, причем они все записаны в контексте бытового рассказа, то есть их никогда не рассказывают без соответствующих объяснений. Такие вторичные формы причитаний — это клишированные небольшие, две-три строчки, тексты. Их можно выделить несколько вариантов, в зависимости от обещанной платы для наемной причитальщицы:

*«Ой тужу' жь я тужу'
По чужо'му му'жу.
Тай такы' й не д'рно,
За чорне'ньке ру'но»*

(записал П. М. Шинкарев на Харьковщине) (Шинкарев 1895: 314).

*«Дали ми миску бобу,
Аби допровести до гробу,
Та дали ми миску круп,
Та ни знаю, каже, як го звут.
А вона (вдова) каже:
Федір, кумко, каже,
Федір, любко, гоп, гоп, гоп»*

(записал Е. Е. Лазар на Буковине в 1926–1940 годах)

(Лазар 1926–1940: арк. 752);

*«Дали-сте ми кумо круп,
Тасте не сказали, як сі кум звут.
'Яким, яким, кумо Гандзьи'»*

(записала Федоронько Л. в 2006 году на Львовщине)

(Гаї Верхні 2008: 167).

Пародийных голосинь в ситуации реальных похорон, конечно, не было, но такие тексты можно было услышать, когда жители обсуждали чье-то голошение. А их существование свидетельствует о доскональности и полноте украинской причетной традиции.

Эти пародийные, их еще называют шуточные (жартівливі) причитання отличаются от срамных (сороміцьких) причитаний, хорошо известных и в украинской, и в русской традиции (Свенціцький 1912в: 19; Ковпик 2004; Альтшулер 2007) и от текстов причитаний из анек-

дотических рассказов о неумелых плакальщицах.³ Причитания по чужому мужу известны и в белорусской традиции, но о плате в них ничего не сказано:

*«Ой да тужу, тужу да на чужом мужу,
Да не ведаю, як завеця.
Ой да і цяжка же, цяжка матиму серцу,
Да заказау же и ты славу,
Да вуцяў ноги на ўсю лаву»*

(записано в с. Закальное Любанского р-на Минской обл.)
(Варфаламеева 2005: 321).

Отметим, что украинскую и белорусскую причетную традицию роднят еще и пародийные причитания зятя по плохой теще, которая при жизни во время визита дочери с мужем угощала пирогами только дочь, а для зятя никогда не жалела сыворотки (Сысоў, архив ИМЭФ: ф. 8 (20), воп. 90, спр. 250, арк. 23; ИМФЕ, ф. 8–13, од. зб. 43, арк. 8–8 зв. (запись К. Квитки и Н. Дмитрука); ИМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 1253, арк. 16 (запись Т. Федоренко); ИМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 1253, арк. 29 зв. (запись П. Гурына) и другие).⁴

³ «Вить-то это непросто, это надо стих знать, уметь надо, а то смех получится. На могиле выла жена по муже. Она наклонилась над могилкой, а ребёнок у ней в коленях; она и воет:

*Погляди-ко, желанной муж:
Меж ногами-ти да сирота сидит.*

А он умер, а лошадь-та осталася необъезжена, жеребёночек остался; она и завыла:

*Приходи-ко, желанной муж,
Приходи кобылу пробовать.*

Не умела вить-то дак» (записал В. А. Ковпик летом 1994 г. в с. Одоевское Шарьинского р-на Костромской обл. от Марии Ивановны Крутовой, 1923 г. р.) (Ковпик 2004).

⁴ В украинском фольклоре такие пародийные причитания, которые часто выявляют тенденцию к сюжетно-повествовательному расширению, записаны в контексте бытовых рассказов о том, как дочка с мужем пришли на похороны тещи. Дочка просит мужа плакать за ее мамой, а после голосиння мужа прерывает его успокоительными репликами о том, чтобы он больше не плакал, поскольку маму и так не поднять, а он только себя убивает («*Да годі вже, все рівно матері не зведеш, а сам себе умориш-уб'єш*», ИМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 1253, арк. 29 зв.), глаза выплакивает («*Цыть (=молчи)! Чоловйичэ, бо очи выплачши*», Каминский 1912: 35) или еще вариант, что его причитание такое жалобное, что может даже разогнать слушателей («*Ну годі плакати, бо це не звидеш, а тільки людей розжсинеш*», ИМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 1253, арк. 16). В этих примерах важно, что обыграно ритуальное успокоение плакальщицы слушателями, известное в причетной традиции и в наше время.

Сегодня передача причетной традиции происходит посредством усвоения услышанных на похоронах фрагментов причитаний и определенных способов описания жизни умершего, предполагает поэтические и музыкальные данные причитальщицы. Но для возникновения плача в естественной ситуации (это прежде всего касается украинской и белорусской традиции) необходимо еще одно обязательное условие — искреннее сожаление об умершем, а здесь немаловажны родственные отношения причитальщицы и умершего. Согласно новым данным восточнославянской традиции, это сожаление, боль потери — главный источник вдохновения плакальщицы. То есть, если в ситуации похорон имеются две обязательные составные возникновения причитания — сожаление за умершим и знание причетной традиции, то оно и возникнет. Все же от этой ситуации возможны разные отклонения, которые возникли вследствие наложения разностадиальных обрядов, обычаев, верований и представлений, связанных с погребением. Так, падение института наемных плакальщиц на Украине повлекло возникновение шутивных причитаний о том, что приглашенная голосит не знает имени умершего. В русской традиции угасание института наемных причитальщиц связано с возникновением бытовых рассказов о том, что «горе причёт найдет».

Представление о том, что причитание должно быть красивым, хорошим, то есть удовлетворять эстетические вкусы слушателей, стало источником возникновения в русском фольклоре бытовых рассказов о том, что причитать надо учиться, и за такую науку надо платить, причем платить овечьим руном. На наш взгляд, в русскую традицию это *руно* привнесено из украинской, поскольку на Украинских землях повсеместно распространены пародийные голосиння наемных плакальщиц за руно, где это слово очень удачно рифмуется со словом *дурно*, то есть зря. В украинской причетной традиции такие пародийные тексты не случайны. Считаю, что они возникли на основе обыгрывания ситуации, когда жена не слишком сожалеет о потере мужа, но не намерена этого выявлять, дабы не спровоцировать осуждение близких, в первую очередь родных мужа, и соседей.

Пристальное внимание информаторов к особенностям возникновения причитаний, о чем свидетельствует осмысление этого процесса внутри традиции, убеждает в важности этого жанра в системе восточнославянского фольклора.

ЛИТЕРАТУРА

- Азадовский 1960 — М. К. Азадовский, *Ленские причитания* // М. К. Азадовский, Статьи о литературе и фольклоре, М. — Л., 1960, с. 114–174.
- Алексеевский 2008а — М. Д. Алексеевский. *Похоронно-поминальные причитания (программа-вопросник по сбору материала)* // Актуальные проблемы полевой фольклористики, вып. 4, Сыктывкар, 2008, с. 85–86.
- Альтшулер 2007 — М. С. Альтшулер, *Русские похоронные причитания. Виды, формы, генезис, бытование*, автореферат диссертации ... канд. искусствоведения, Москва, 2007.
- Алексеевский 2008б — М. Д. Алексеевский. *Похоронно-поминальные причитания Русского Севера в современных записях* // Актуальные проблемы полевой фольклористики, вып. 4, Сыктывкар, 2008, с. 113–139.
- Бушкевич 2004 — С. П. Бушкевич, *Курица* // Славянские древности. Этнолингвистический словарь, под редакцией Н. И. Толстого, т. 3, Москва, 2004.
- Варфаламеева 2005 — Т. Б. Варфаламеева, *Галашэнні* // Беларускі фольклор. Энциклапедыя, т. 1 А-К, Мінск, 2005, с. 321–323.
- Вологодский ДЮЦТНК — *Фонд фольклорно-этнографических материалов* Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры.
- Гаї Верхні 2008 — *Народні пісні сіл Гаї Верхні та Гаї Нижні на Дрогобиччині*, упорядник Л. Федоронько, Дрогобич, 2008.
- Гнатюк 1912 — В. Гнатюк. *Похоронні звичаї й обряди* // Етнографічний збірник, т. XXXII, Львів, 1912.
- Дудек 1912 — П. Дудек, *Про плачок на Гуцульщині* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 25–26.
- Каминский 1912 — В. Каминский, *Этнографическое изучение Волины*, Варшава, 1912.
- Ковпик 2004 — В. А. Ковпик, *Способы создания комического эффекта в пародийных причитаниях: На материале анекдотических рассказов о немелких плакальщицах* // Традиционная культура, 2004, № 1, с. 75–79.
- Лазар 1926–1940 — *Научный архив рукописи и фонозаписей* Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (НАРФ ИМФЭ), ф. 14–3, од. зб. 1261.
- Мартинович 1890–1900 — П. Д. Мартинович, *Мотрона Бондаренчыха Гнатыха с Камьянки*, НАРФ ИМФЭ, ф. 11–4, од. зб. 611.
- Микитенко 2010 — О. О. Микитенко, *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*, Київ, 2010.
- Михалецький 1912 — О. Михалецький, *Голосіння в Тростянці, Снятинський пов.* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 25.
- Охрімівич 1912 — О. Охрімівич, *Голосіння в селі Волосянці, пов. Стрий* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 23–24.
- ПА — *Полесский архив* Института славяноведения РАН, отдел этнолингвистики и фольклора.
- Похоронно-поминальные традиции 2008 — *Похоронно-поминальные традиции на Южном Урале*. Сборник материалов фольклорных экспедиций лабора-

- тории народной культуры, авторы составители Т. И. Рожкова и С. А. Моисеева, вып. 3, Магнитогорск, 2008.
- Свенціцький 1912а — І. Свенціцький, *Похоронні голосіння* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI.
- Свенціцький 1912б — І. Свенціцький, *Відповіді на квестіонар у справі голосінь* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 22–23.
- Свенціцький 1912в — І. Свенціцький, *Передмова* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 1–22.
- Сенчик 1912 — Я. Сенчик, *Похоронні голосіння на Холмщині і Підліссі* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 28–29.
- Степанова 2003 — А. С. Степанова, *Карельские плачи: специфика жанра (избранные статьи)*, Петрозаводск, 2003.
- Сысоў, архив ІМЭФ — Архив Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору, Сысоў У. М. *Фальклорыя матэрыялы, запісаныя у час камандзіроўкі* (фонд 8 (20), воп. 93, спр. 270, 1993; воп. 92, спр. 266, 1992; воп. 91, спр. 254, 1991; воп. 90, спр. 250, 1990; воп. 89, спр. 244, 1989; воп. 89, спр. 244, 1989; воп. 89, спр. 243, 1989).
- Тарасевський 1912 — П. К. Тарасевський, *Про голосіння в с. Шебекині, Курська губ.* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 29–33.
- Терещенко 1848 — А. Терещенко, *Быт русского народа*, часть III, Санкт-Петербург, 1848.
- Фетисова 2002 — Л. Е. Фетисова, *Похоронные и поминальные причитания* // Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Свадебная поэзия. Похоронная причеть. Составители Р. П. Потанина, Н. В. Леонова, Л. Е. Фетисова, Новосибирск, 2002, с. 316–324.
- Чистов 1973 — К. В. Чистов, *Текстологические проблемы наследия Федосовой* // Фольклор и этнография Русского Севера, Ленинград, 1973.
- Чистов 1960 — К. В. Чистов, *Причитания*, Москва — Ленинград, 1960.
- Шекерик-Доників 1912 — П. Шекерик-Доників, *Приказованє по умерлим* // Етнографічний збірник, Львів, 1912, т. XXXI, с. 26–28.
- Шинкарев 1895 — П. М. Шинкарев, *Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Сл. Бело-Куракино* // Харьковский сборник, 1895.
- Югай 2011 — Е. Ф. Югай, *Ключевые образы плача (на материале похоронных и поминальных причитаний Вологодской области)*, диссертация ... канд. филол. наук, Москва, 2011.

Список информантов

- ААМ — Аवासёнак Анна Мироновна, 1924 г. р., с. Якубова Расонского р-на Витебской обл. (зап. 1989 года).
- ЕМВ — Ефимец Мокрения Васильевна, 1949 г. р., с. Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровненской обл. (зап. 2011 года).
- КАМ — Куцько Анна Михайловна, 1924 г. р., с. Ясенец Скрыгалавского сельского совета Мазырского р-на Гомельской обл. (зап. 1989 года).
- МЕР — Мерзун Елена Романовна, 1942 г. р., с. Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровненской обл. (зап. 2011 года).
- ПКА — Платонова А. И., 1927 г. р., с. Нижний Авзян Белорецкого р-на Республика Башкортостан (зап. 1998 года).

- СТИ — Силина Таисия Ивановна, 1919 г. р., с. Ухта Каргопольского р-на Архангельской обл. (зап. 1996 года).
- ТЕК — Тиканова Евстолия Константиновна, 1925 г. р. д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. (зап. 2011 года).
- ХАФ — Худякова А. Ф., 1929 г. р., д. Сорокино Тарногского р-на Вологодской обл. (зап. 1998 года).

Iryna Koval-Fuchylo (Kyiv)

**East-Slavic Lamentations: The Modes of Transmission
(A Look from within Tradition)**

Summary

The contribution is devoted to the issue of transmission of the knowledge about performing funeral lamentations, especially the transmission of the very texts of lamentations, of the information as to when lamenting can or cannot be performed, and of the melody of lamentations. The focus of attention is on analyzing self-reflection among the bearers of Ukrainian, Russian and Belarusian lamentation traditions concerning the skill of lamenting, where female neighbours traditionally taught one another to wail for a fee.

The Ukrainian material is looked at within the East-Slavic context. Owing to the fact that the questionnaire of Ilarion Svencic'kij, a well-known collector of Ukrainian folk lamentations, included the question as to how the skill of wailing was learnt (his collection was published in Lviv in 1912), we know how the tradition used to be transmitted at the beginning of the 20th century. Modern records show that the modes of transmission have decreased in number as a result of social change.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (335–348)

УДК 398.1(=161.2)

398.1(163)

Марфа Толстая (Москва)

ИЗ КАРПАТО-ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ: ПОВЕРЬЯ О ПЕРВЫХ ВЕСЕННИХ ПТИЦАХ

В статье рассматривается одна карпато-южнославянская параллель в области традиционной народной культуры — поверья об опасности услышать натошак первых весенних птиц, хорошо известные у южных славян и отмеченные у украинцев Карпат. Приводится материал новых карпатских полевых записей. Славянский материал сопоставляется с данными неславянских традиций, в первую очередь горцев Кавказа.

Ключевые слова: птица, весна, поверья, Украинские Карпаты, южные славяне.

Появление первых птиц в славянской народной традиции часто знаменует собой наступление весны и нового сельскохозяйственного года, и первые встречи с появляющимися весной птицами и животными наделяются символическим смыслом. С ними связаны многочисленные приметы, поверья и ритуально-магические действия, направленные на благополучие в течение последующего года. Например, широко распространена примета о кукушке — если она закукует первый раз «на голый лес», т. е. еще не одетый листвой, год будет неурожайным (вост.-слав., пол., серб., хорв. [Гура 1997: 700–701; Никитина 2002: 49]); первого аиста хорошо увидеть летящим, а не стоящим (укр., бел., пол. [Гура 1997: 651–652]), и т. д. С появлением и голосами первых птиц и вообще первыми звуками, приносящими весну, связывались магические действия: заслышав первую кукушку, трясли деньгами в кармане, чтобы водились деньги; при виде первой ласточки умывались, чтобы не было веснушек; заслышав первый весенний гром, катались по земле или прислонялись к дубу, чтобы не болела спина, и т. п. [Валенцова, Седакова 2004: 675; Агапкина (в печати)]. Ср. также обычай выпекания весной фигурного печенья в виде птиц (см. [Плотникова 2009: 37]).

В настоящей работе рассматривается один конкретный сюжет, связанный с первыми весенними птицами, — поверье о том, что неко-

торые птицы могут «испортить» человека, принести ему вред, если услышать их первый раз весной натошак. Это поверье широко распространено у южных славян. Ср.: «Опште је веровање у нашем народу да неке птице не ваља да *преваре* или да *омрсе* човека, то јест није добро ако их човек чује први пут с пролећа пре но што је ма што јео. Зато селјаци с пролећа, чим устану, поједу залогај два хлеба или чега другог и онда су сигурни од преваре» [В нашем народе распространено верование, что нехорошо, если некоторые птицы *обманут* или *оскоромят* человека, то есть плохо, если человек услышит их первый раз весной прежде, чем съел что-либо. Поэтому крестьяне весной, как только встают, съедают кусок-другой хлеба или чего-нибудь еще, и тогда они защищены от обмана] [Ђорђевић 2: 30]¹. Вред, который приносят птицы, услышанные первый раз натошак, распространяется на весь следующий год и может быть разным — например, человек весь год будет болеть, кто-то умрет в доме, человек будет бояться, будет плохо спать, что-то потеряет, заболит лихорадкой, у него будет болеть нос или пахнуть изо рта, урчать в животе, он будет постоянно спотыкаться и сбивать ноги, не найдет в этом году грибов, у него плохо уродится жито, целое лето будет портиться молоко, не будет хорошего сыра, у него целый год в руках будет биться посуда, на него будут клеветать, девушка не выйдет в этом году замуж, у молодоженов не зачнется ребенок и т. п. Эти поверья касаются разных птиц (кукушки, удода, голубя, горлицы, сыча, синицы, сизоворонки), в том числе и таких, которые в народной культуре обычно воспринимаются положительно (соловья, ласточки и аиста), причем каждая птица приносит свой определенный вред. География подобных представлений у южных славян довольно широка и охватывает по крайней мере всю центральную часть южнославянского ареала — известны свидетельства из Сербии (Левач и Темнич, Хомолье, окрестности Ниша, Тимочский край, Фрушка Гора), Хорватии (районы Иванич-града, Загреб, Самобора, Северина, Бьеловара, Преграды, Слуня, Лиена Вина), из Скопской Черногории, Македонии (Малешево, Велес, район Гевгелии), Болгарии (Софийский и Кюстендилский округ, р-ны Орхание и Свиштова) [Ђорђевић 2: 13–15, 21, 51; Гура 1997: 599, 615, 626, 652, 703, 722; Ровинский 1901: 484].

У восточных и западных славян такие поверья, по-видимому, распространены гораздо меньше. Широко представлено только поверье о кукушке. У русских отмечаются глаголы *закуковать*, *окуко-*

¹ У македонцев такое вредоносное действие птиц может обозначаться глаголами с корнем *biti: *пребие*, *пробие* [там же].

*вать, окуккать, обкуккать*²: «Закуковать кого, говор. о том, кто и при каких условиях весной впервые услышал кукушку, кукушка закуковала меня натошак, при думке о том-то и пр.; из этого выводятся приметы» [Даль 1: 611, без указ. места]; *Его кукушка закуковала*. (Боров. Новг.). *Меня кукушка без денег закуковала. Когда мы были маленькие, так в подол деньги вшивали, чтоб кукушка закуковала* (Йонав. Лит. ССР, Прейл. Латв. ССР) [СРНГ 10: 173–174]; *Окуковала меня во сыром бору кукушечка* (Даль [без указ. места], Кадн. Волог.). *По утрам (с 9 мая) выходят с кусочком хлеба во рту, чтобы (кукушка) не окуковала на голодно брюхо (весь год будешь голодный)* (Тулуи. Иркут.) [СРНГ 23: 172]; *Если весной кукушка в первый раз окуккает в правое ухо — на весь год счастье, в левое — несчастье* (Арх.) [СРНГ 23: 171]; *Да она [кукушка] тебя обкукает голую или голодную и вот тот год уи тебе тяжело будёт переживать; Если обкукает голую, то худо. А если одешую да сытую обкукает — хорошо* [Карг.А]. Как видно из определения Даля, условие «натошак» оказывается лишь частным случаем в контексте общего представления о том, что состояние человека в момент первой встречи с кукушкой определяет его состояние на весь следующий год, встречающегося у многих славян (рус., серб., болг., словац. [Никитина 2002: 20, 62], укр. гуцул. [Шекерик-Доників 2007: 113])³. У русских встреча с кукушкой натошак сулила неурожай, голод или вообще считалась «не к добру» [Зеленин 2004: 227]; ср.: «Если весной в первый раз услышишь голос кукушки натошак, то весь год будет для тебя голодный и вообще несчастливый; а если услышишь сытый — то и весь год будет счастливым» [ОГВ 1885: 381]; после такой встречи не закармливали осенью скотины, иначе она всю зиму будет голодна (ярослав., [Даль 2: 218]). У поляков считалось, что человек, услышавший весной кукушку натошак, весь год будет голодным (Бельское и Краковское воев.) или слабым и больным (Краковское воев., то же отмечено и в украинском Закарпатье); в Жешовском воеводстве считали, что если пахарь вы-

² Ср. также гуцульск. *закувати* ‘то же’ [Онищук 1909: 38].

³ Широко распространены поверья, связанные с деньгами: при первой встрече с кукушкой надо иметь при себе деньги, чтобы год прошел в достатке (укр., белор., рус., пол., хорв.; см. [Гура 1997: 702–703; Никитина 2002: 50–51; Карг. А]). Другие условия: иметь при себе хлеб (белор. витеб.); быть веселым (ю.-рус.) [Гура 1997: 702–703]; идти с пустыми/полными ведрами (пол. подляс.) [Никитина 2002: 22]. У русских существенно также, с какой стороны «окукует» кукушка: спереди (в лицо) или сзади, справа или слева; обычно плохим предзнаменованием был голос кукушки спереди или слева [Никитина 2002: 15; Карг. А]; ср. абхазское поверье: «если весной первый раз услышишь кваканье лягушки впереди себя — ничего, а если сзади, то заболешь» [Чурсин 1957: 112].

ехал пахать голодным и услышал первую кукушку, то на следующий год ему уже не придется пахать [Гура 1997: 763]. С другой стороны, состояние «натошак» могло быть условием гаданий о сроках жизни по кукованию кукушки: «Сколько раз кукушка натошак кого окукует, столько лет жить» [Даль 2: 218].

Что касается других птиц, то, по-видимому, подобных представлений у восточных славян нет. Исключением является район Украинских Карпат, где были отмечены также поверья об удуде — он может навредить тем, что у человека целый год будет пахнуть изо рта (Закарпатье; то же в Кюстендилском крае в Болгарии и в р-не Лиэпа Вина в Хорватии); или тем, что целый год будешь выходить в поле голодным (украинцы Галиции) [Гура 1997: 599]; или тем, что его крик будет слышаться человеку весь год ([Онищук 1909: 38], см. цитату ниже). В Закарпатье известно также поверье о курице — если встретишь ее весной натошак, весь год будешь тосковать [Гура 1997: 94].

В 2002 г. в Украинских Карпатах (с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл.⁴) нами был записан подробный рассказ о представлениях, связанных с первыми птицами и опасностью встретиться с ними натошак. В синевирском говоре существует специальный глагол для обозначения воздействия, которое оказывает на человека живой объект, встреченный натошак, — *знерьовати*⁵; этот глагол употребляется так же, как сербские *преварити* и *омрсити* и русские *окуковать*, *закуковать* по отношению к кукушке: *Ўйшла-сь, рано-сь устала, ніч-ись в рот ни взяла. Ўйшла-сь ис хыжі и вчула-сь попукача. Значит, изнерьовав тя. Хоть шчо шчо-сь ни віділа шче на вёсьні. Ни віділа-сь того году* [Ты вышла, рано встала, ничего в рот не взяла. Ты вышла из дому и услышала удода. Значит, *знерьовал* тебя. Что угодно, что ты не видела еще весной. Не видела в этом году]. Этот глагол отмечен в том же значении и в некоторых других карпатских говорах: в закарпатском селе Долгое говорится *унирьовала* об услышанной натошак кукушке (центральнозакарпатский боржавский говор, устное сообщение В. В. Нимчука); в гуцульских говорах это слово имеет форму *знірувати*: «Як сі удуда уздрит перший раз, то сі їму приповідає, бо він так *знірує*, шо буде сі цілий рік чоловіку почувати; и спит, а він сі буде ему снити. <...> То сі каже: Удуде, удуде, птах є багато ружних на сьвікі, земльиних и лісових; як они сі не можут по-

⁴ Информант Анна Степановна Цімбота, 1940 г.р.; магнитофонная запись автора.

⁵ Фонетически [знір'овати]; в корне восстанавливается фонема /e/, так как /и/ в позиции перед мягким имело бы более высокую реализацию. Кроме того, сами информанты соотносят корневой гласный с инодиалектным *e* («во Львове сказали бы *знерьовати*»).

вижати, так и ти не можеш мене *знїрувати*» [Когда удода увидят в первый раз, то ему говорят, потому что он так *знїрує*, что будет целый год человеку слышаться; и спит, а он ему будет сниться. Говорят: Удод, удод, птиц много разных на свете, земляных и лесных; как они не могут чудиться, так и ты не можешь меня *знїрувати*]; «Як на весні почують голос зазулі у перве, то ко-б хоть грейцарь був у мошенці, аби зазуля не *закувала* без него, бо тоді й гроший не буде цілий рік і зазуля *знїрує*» [Когда весной первый раз услышат голос кукушки, надо, чтобы хоть грейцарь (монетка) был в кошельке, чтобы кукушка не *закувала* без него, потому что тогда и денег не будет целый год, и кукушка *знїрує*] [Онищук 1909: 38]⁶.

Примечательно синевирское представление, что любая впервые встреченная натошак птица (и не только птица) *знерюет* человека, но не всякая птица приносит при этом вред и вообще какие-то последствия (а про каких-то птиц это может быть просто неизвестно людям). Ср. ответ на вопрос об аисте: *Нó пак лиші кáже «знерьовáв ня», а примéты я ни знáю, ци é на ньóго якá* [Ну говорят только «*знерьовал* меня», а приметы я не знаю, есть ли какая-нибудь о нем]; то же о гусях: *Тай гúси — кáже, «знерьовáли ня», айбо за примéту я не знáю. Мóже и é кáсь* [И гуси — говорят, «*знерьовали* меня», но о примете я не знаю. Может, и есть какая-то]. Но, как правило, встречи натошак представляют опасность. Так, весной следует беречься, чтобы не *знерьовал* удод: если впервые услышать или увидеть его натошак, весь год будешь сердиться и ссориться с людьми. Если *знерюет* кукушка, то весь год будет пахнуть изо рта (тем же у сербов в Хомолье опасен удод или ремез, в Тимочском крае — ремез [Ђорђевић 2: 13]).

Опасность может исходить не только от перелетных птиц, но и от детенышей животных и домашней птицы: если *знерюет* жеребенок, то есть если впервые увидишь его после зимы натошак, то будешь спотыкаться и сбивать ноги (ср. аналогичное поверье об удоде у

⁶ Вероятно, этот глагол представляет собой заимствование из венгерского (венг. *nyerni* ‘выигрывать, получать прибыль’), ср. *nїrováti* ‘выгадать, выиграть; иметь доход, выручить’ [Керча 2007: 602], *nїruváti* ‘виграти; мати вигоду; перемогти’ [Піпаш, Галас 2005: 118], *знїруváti* ‘обманути; перехитрити’ [там же: 70], *унярвовати* (*чу-) ‘виграти’ [Сабадош 2008: 380] — значения, очень хорошо вписывающиеся в контекст данного сюжета, ср. выше сербск. *преварити* (букв. ‘обмануть’) и ниже данные неславянских культурных традиций с мотивами «победы» и «обмана». Вариативность фонетического облика слова в карпатских говорах говорит в пользу заимствования.

Информанты из соседнего с Синевиром села Негровец пытались объяснить действие *знервовати* так: «Это значит, что нет у тебя чего-то — так и не будет». Глагол *знервовати* может употребляться также в бытовом значении — по отношению к человеку, пришедшему в дом слишком рано, когда хозяева едва встали.

хорватов в Иванич-граде и о сыче в сербских областях Левач и Темнич [Ђорђевић 2: 13]). Если *знерюют* цыплята, то целый год будешь грустить, тосковать, если не принять специальных мер: «*Йој, онде, — кајут, — пјята малі. — Йој, — каје, — та ніч-им шиче нјіні в рот ни взјала. Тай ни дівлю, објі ня ни знерьовали. — Бо кајут, шо як изнерюют пјята, та шчось жура, буде ся жури́ти ці́лый гїт. А хочь аш хочьеш, објі-сь ся не жури́ла, бо ненароком-ись увідила та не хочьеш објі-сь ся жури́ла, та пїди ид воді, де вода. Ци домї прїдеш, та взьмі, ніч в рот ни бері йїсти ніч, ай узьмі воды та прїймні, та як прїймкнеш тоїи воды, та ни бдеш ся жури́ти, ай тоты пјята всї здохнут. Сяк кајут...*» [Ой, вон, — говорят, — смотри, маленькие цыплята. — Ой, — отвечает, — я сегодня еще ничего в рот не брала, и не буду смотреть, чтобы они меня не *знерьовали*. — Потому что говорят, что если *изнерюют* цыплята, то это к тоске, целый год будешь тосковать. А если хочешь, чтобы не тосковала, если ты нечаянно их увидела и не хочешь тосковать, то пойди к воде, где вода. Или домой придешь, и возьми, ничего в рот не бери из еды, а возьми воды и проглоти, и как проглотишь этой воды, то не будешь тосковать, но эти цыплята все сдохнут. Так говорят...]. В отношении способа нейтрализации вредного воздействия ср. приводимое Д. К. Зелениным свидетельство белорусского этнографа П. П. Демидовича: «Белорус убежден, что змея, ужалив человека, тотчас спешит напиться воды. Если при этом ужаленный человек скорее, чем змея, добежит до воды и обмоет рану, а также напьется, то не только укушение пройдет бесследно, но и ужалившая змея должна непременно издохнуть» (цит. по [Зеленин 2004: 236]; то же поверье отмечено у славян на севере Подольской губернии, в Симбирской губернии [там же], в Пинском р-не Брестской обл. [Гура 1997: 253], у гуцулов [Онищук 1909: 135], а также в Армении [Зеленин 2004: 236]).

Некоторые существа при первой встрече натошак, наоборот, оказывают благоприятное воздействие. Так, в Синевире считается удачным, если *изнерюет* ягненок: *Кајут, ягня. «Ци віділа-сь ягня? Диві, онде ягня». Но, тай каје — «Шче-м нјіні ніч ни йїла, но та знерює ня, — но та и добре», — кајут, бо ягня як изнерює, та тото добре, бо бде веселій челядник.* [Говорят, ягненок. «Ты видела ягненка?» Ну и говорит — «Я еще сегодня ничего не ела, и он меня *знерюет* — ну и хорошо», — так говорят, потому что если *изнерюет* ягненок, это хорошо, человек будет веселый]7. Хорошо увидеть натошак ласточку: *Но*

7 Ср. схожие представления о благоприятности первой встречи с ягненком у южных славян: «У Босни и Херцеговини се верује “ко у пролеће види најпре јагње,

ластівка кажут веселое тоже. Но кажут, шо треба ластівці пїт хвіст — ф-ф-ф! — дүти. Як полетіла, та — ф-ф! — подуй їй двічі ци тричі, як тя знервовала, та тогды хоть який узел ти ся вдасьць розйазати си. Бо бдеш розйазовати, тай дүти на узел, та мусиш го розйазати [Ну ласточка, говорят, это тоже веселое (т.е. к веселью)⁸. Ну говорят, что надо ласточке под хвост дуть. Как полетела, то подуй ей дважды или трижды, если она тебя знервовала, и тогда любой узел тебе удастся развязать — будешь развязывать и дуть на узел, и обязательно развяжешь]⁹.

Следы представлений о том, что воздействие птиц на голодного человека может быть безвредно или благоприятно (т. е. что воздействие происходит, но может не иметь негативных последствий), отмечены и у южных славян: «За неке се птице верује да су безопасне кад човека преваре. У Хомолу су такве птице шева и славуј. У Самобору кажу “кога славуљ превари буде онај дан пијан”» [Считается, что «обман» некоторых птиц безопасен. В Хомолье таковы жаворонок и соловей. В Самоборе говорят, что «кого соловей “обманет”, тот будет в этот день пьян»] [Ђорђевић 2: 14].

Таким образом, в Украинских Карпатах, в отличие, видимо, от всей остальной восточнославянской территории, существует вполне живое и, так сказать, системное представление о воздействии на человека натошак первых птиц и даже некоторых животных, что представляет еще одну карпато-южнославянскую параллель в области на-

тај ће бити тога љета у свачему сретан; а ко види најпре јаре или теле, тај ће бити тога љета несретан. Ко види од Нове Године до Турђева дне прије јагње или јаре него теле тај ће бити сву годину лахак; а ко види прије теле тај ће бити сву годину тежак и лијен. Још кажу на шире места да ће бити разборит ко види прије јагње, а будала ко види прије теле”» [В Боснии и Герцеговине верят, что «кто весной увидит сначала ягненка, тот будет этим летом удачлив во всем; а кто увидит сначала козленка или теленка, тому этим летом не будет удачи. Кто увидит от Нового года до Юрьева дня ягненка или козленка прежде, чем теленка, тот будет весь год “легок”; а кто увидит сначала теленка, тот весь год будет “тяжел” и ленив. Еще говорят во многих местах, что будет смышленным тот, кто сначала увидит ягненка, и дураком тот, кто сначала увидит теленка»] [Ђорђевић 1: 191].

⁸ Ср. представления о том, что если умоешься «на первую ласточку», то станешь резвым и веселым (зап.-слав. и район польско-украинского пограничья — [Гура 1997: 626]).

⁹ Ср. гуцульское поверье: «Перший раз як сї додивит чельвид ластіўки, то дуют ї на зустріть. Бо предут відтак та мотають, то як сї запутають нитки, то дуют тоже на тото; то ніби, шо ластіўка прудка дуже, то аби и тото сї прутко розпутало» [Когда люди видят ласточку в первый раз, то дуют ей навстречу. Потому что когда прядут и мотають, то если запутаются нитки, то тоже дуют на них; это якобы потому, что ласточка очень быстрая, так чтобы и нитки быстро распутались] [Онишук 1909: 37].

родной культуры. Механизм таких представлений связан с концептом начала, первого воздействия, определяющего жизнь на следующий год; человек голодный, не поевший с утра, оказывается как бы чистым листом, открытой матрицей, на которую записывается это воздействие. Состояние «натошак», как известно, вообще маркировано в народной культуре и именно из-за этой уязвимости человека, открытости внешнему воздействию часто считается опасным и неблагоприятным для него. В частности, южные славяне опасались услышать натошак в Юрьев день пение птиц, рев осла, а также пение «краслиц», а в Лазареву субботу — пение лазарок; чтобы избежать опасности, в эти дни «поднимались раньше и завтракали, матери будили детей и давали им прямо в постели немного хлеба, да их лазарице не завикају [чтобы их лазарки не запели]» [Агапкина 2004: 272].

Представления об опасности услышать натошак первых птиц довольно широко распространены и у других народов, причем отдельные мотивы этих поверий часто детально совпадают со славянскими данными. Обзор подобных верований у разных народов (в том числе и у славян) в контексте общего комплекса представлений о первых встречах с птицами и животными весной приводится в специальной работе Д. К. Зеленина, который рассматривал эти поверья как остаток древних представлений о борьбе человека с демонизируемыми им силами природы и считал их возникшими независимо в разных культурах [Зеленин 2004: 222–223].

У разных народов регулярно встречается мотив *обмана* в отношениях между людьми и первыми птицами (ср. сербск. *преварити*, *превара*). Например, адыги в Кабардино-Балкарии «весной и летом приучали своих детей вставать рано поутру, скорей умываться и завтракать, чтобы не услышать на голодный желудок пение кукушки или удода. Считалось, что человек, которого натошак “обманула” кукушка, в течение года будет неоднократно оклеветан» [Габуева 2009]. По хакасским народным представлениям, «во время первого кукования кукушки — звукового сигнала начала весны — нельзя выходить утром на улицу натошак. Если услышишь впервые её голос натошак, то весь год будешь голодным. Поэтому надо обязательно промолвить: “Мин тохпын”. — “Я сыт”, — и кукушка будет обманута» [Бутанаев и др. 1999]. Д. К. Зеленин приводит сообщение об эстах Ф. Видемана 1876 г.: «Весною нельзя выходить из дому, предварительно не закусив или не испив чего-нибудь, так как натошак вредно слушать звуки, которых не было слышно зимою, в частности голоса птиц; это называется: *linnu petet soma*, т.е. приблизительно: “кушать птичий обман”, “обмануть птицу”, прийти ранее ее; и наоборот: “птица обма-

нула”, если человек услышал ее голос натошак <...> Кого таким образом “обманула” птица, тот в течение целого года будет испытывать разные неудачи» (при этом разные птицы сулят разные беды) [Зеленин 2004: 225–226].

На Кавказе, где широко распространены аналогичные поверья о птицах, вместо обмана птиц фигурирует мотив их одоления, победы над ними. Д. К. Зеленин считал кавказские представления наиболее древними. «У абхазов существует поверье, что разные птички, а также козленок могут побеждать человека, т. е. оказывать дурное влияние на его жизнь в том году, когда человек после весеннего прилета птиц услышит в первый раз пенье их натошак. Чтобы не дать птицам “победить” себя, человек должен принять особые меры. Первое пенье птиц будет совершенно безвредно для него, если человек услышит это пенье после своей еды. Чтобы избежать опасности услышать пенье и щебетанье птиц натошак, голодному, утром до завтрака, нужно, проснувшись, тотчас же взять на язык немного поваренной соли; и так делать каждый день, пока не услышишь пенье опасной птицы. — Кроме того, можно, будучи побежденным иволгой, исправить беду, если какую-нибудь иволгу застрелить, изжарить и съесть. — Чтобы обеспечить себе победу над ласточкой, необходимо, увидавши ее в первый раз, три раза повернуться на пятке правой ноги на том самом месте, с которого увидал птичку» (Д. Гулия, цит. по [Зеленин 2004: 223]). То же описывает В. Г. Чурсин в «Материалах по этнографии Абхазии» (раздел «Одоление птиц»): «Весною, при начале полевых работ, когда природа оживает и появляются птицы, абхазы избегают выходить на работу натошак и, если не могут поесть чего-либо, то, по крайней мере, берут в рот соли, так как считается дурной приметой услышать натошак голос некоторых птиц и животных; абхазы говорят, что если натошак услышишь кукушку, будешь иметь плохой урожай, услышишь ласточку, — обольешься кислым молоком; сорокопутку — целое лето будет болеть голова <...>, услышишь иволгу — она возьмет часть твоего счастья; соловья — тоже. <...> Если услышишь натошак крик новорожденного козленка или теленка, прежде чем он тебя увидел, то у тебя постоянно невпопад будут вырываться слова. Чтобы не быть таким образом “побежденным”, человек, выйдя из дома, сам идет к козленку и говорит: “Я победил тебя”, после чего козленок может кричать сколько угодно — это не будет иметь никакого действия на человека» [Чурсин 1957: 112]. Мотив «победы» и «одоления» в отношениях с птицами и животными, по данным Д. К. Зеленина и В. Г. Чурсина, распространен и у других кавказских народов (сванов, мегрелов, гурийцев, хевсуров, пшавов).

Армяне Черноморского побережья считали, что кукушка «л о в и т» человека: «Кто весной утром, не умывшись и натошак первый раз услышит голос кукушки, того кукушка “поймает”, и дела в этом году будут идти плохо» [Чурсин 1957: 113].

Как и у славян, на Кавказе наряду с перелетными птицами опасными считаются и некоторые детеныши домашних животных и домашней птицы, ср. свидетельство Н. Дубровина 1871 г.: «Народное суеверие заставляет грузина побеждать все вновь появляющееся весной: перелетных птиц, которых зимою не бывает, вновь родившихся животных и домашних птиц. Кто обутый увидит гусенят, тот победил их; увидевший же их босым рискует страдать болезнью ног. Победить утят может только причесанный — это спасение от головной боли» (цит. по [Зеленин 2004: 224]). Можно думать, что и перелетные птицы, и вновь родившиеся детеныши воспринимаются в народном сознании как пришельцы из «инога мира» (ср. представления об «ирее»), поэтому первая встреча с ними представляет опасность.

Как и в славянских представлениях о кукушке, состояние голода/сытости у горцев Кавказа оказывается лишь одним из условий, определяющих исход первой весенней встречи с опасными существами. «Архаический обычай кавказских горцев “побеждать птиц” требует, чтобы люди встречали прилетающих весной птиц с особою, специфическою подготовкою <...> Например, чтобы “победить” ласточку, нужно было заранее выпить хотя бы глоток вина. Удада надо было видеть в первый раз весной обязательно причесанным: иначе в течение целого года человека будет мучить головная боль. Крик совы надо было услышать непременно стоя — иначе целый год будете сонливым. Сваны верили: если птицу трясогузку увидеть впервые весной неумытым, то у человека будут болеть глаза. Молодых, вновь вылупившихся гусят надо было увидеть не босиком, а в обуви; то же самое хевсуры говорили и о новорожденном жеребенке: иначе у человека будут болеть ноги. У мегрел иначе: чтобы победить молодых, новорожденных домашних животных, нужно было сказать им: “Ми-ирди-миирди!”, т. е. “Вырастай-вырастай!”. Лягушку сваны старались увидеть впервые весной тогда, когда лягушка находится в воде, а не на суше — иначе у человека будут болеть ноги» [Зеленин 2004: 222–224].

Среди представлений об ущербе, грозящем «побежденному» человеку, Д. К. Зеленин считал наиболее архаическими представления о б о л е з н я х: «Примитивные люди вообще приписывали свои болезни разным животным и птицам, соответственно с чем древнейшим способом лечения болезней служила мнимая передача болезни данному животному — возвращение ее первоисточнику» [Зеленин 2004: 229].

В поверьях и обычаях разных народов, связанных с первыми весенними птицами, он усматривал отражение двух этапов взаимоотношений человека с окружающей природой — древнейшей стадии борьбы человека с природными демоническими силами и более поздней «тотемической» стадии, характеризующейся «дружественным союзом» с демоническими птицами и животными. «Момент предохранения от болезней, передача человеческих болезней весенним птицам — объединяет два эти одновременных этапа» [там же: 236]. Как способ передачи болезни птицам Д. К. Зеленин рассматривал, в частности, и обычаи кувыряться по земле при первом крике журавлей или песне жаворонка, чтобы не болела спина во время жатвы (рус.), умываться при виде первой ласточки, чтобы не было веснушек на лице (укр., белор.), и т. п. Ср. в этой связи выводы Т. В. Володиной, анализировавшей орнитоморфный код в этнокультурных названиях кожных болезней у восточных славян: с одной стороны, «птицам приписывается способность уносить с собою болезни, в том числе и кожные. Больные места потирали зерном и отдавали его склевать курам; бородавки “смахивали” с руки песком с того места, “дэ куры грэбуця”» (Брестская обл.)¹⁰; с другой стороны, птицы сами приносят болезни: «Ранней весной появляются аист и жаворонок как самые первые агенты иномирия и вместе с “отмыканием земли” тем или иным образом маркируют ноги (принося недуг или же сапожки), как если бы пробужденная земля противилась контакту с собою босыми ногами. <...> Ласточка же приносила из “выраю” пятнышки на лицо. <...> Весенний перелом, открывание, переход-граница заключают в себе глубокий амбивалентный смысл, выпуская не только росток из земли, птицу и гада из ирея, но и сонмище духов и демонов, среди которых свое место занимают болезни» [Володина 2006].

Весь комплекс представлений о первых птицах, отраженный в народной культуре разных народов, проливает свет на некоторые славянские обычаи, связанные с началом весны. Можно предполагать, что некоторые весенние ритуально-магические действия изначально были направлены на нейтрализацию вреда, наносимого человеку первыми весенними птицами и звуками: ср., например, обычаи тереть лицо песком, умываться водой или закрывать лицо руками при виде

¹⁰ Ср. также гуцульское поверье, которое можно трактовать как передачу птице всего плохого: «Якби носиў у римени біб тай як зазулі закуе перший раз, та аби поклаў тот біб на відне місце, то она злетит и зіст, той чоловік буде дуже щисливий» [Если носить в поясе боб, и когда кукушка закукует в первый раз, положить этот боб на видное место, то она слетит и съест его, и тогда этот человек будет очень счастливым] [Онищук 1909: 39].

первой ласточки, чтобы не было веснушек или бородавок (в.-слав.), чтобы не болели глаза (пол.); целовать землю при первом куковании кукушки, чтобы не болели зубы (словен.); кататься по земле при виде первого аиста или при звуке первого грома, чтобы не болела спина (полес.), при первом квакании лягушки — для того же (макед.) и вообще чтобы быть здоровым (болг.); присесть или бежать в сторону первого увиденного аиста, чтобы не болели ноги (укр., белор.), садиться на землю, чтобы не бились горшки (пол.; ср. македонское поверье: если увидеть первый раз аиста натошак, весь год будет биться посуда [Ђорђевић 2: 30]) и т. п. [Гура 1997: 388, 625, 626, 653, 654; Валенцова, Седакова 2004: 675; Агапкина (в печати)]. В этом контексте поверья об «обмане» птиц и опасности встречи с ними натошак, сохранившиеся у южных славян и в украинских Карпатах, представляются весьма архаическим пластом народных воззрений на природу¹¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2004 — *Агапкина Т. А.* Натошак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 371–372.
- Агапкина (в печати) — *Агапкина Т. А.* Слушать // // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5 (в печати).
- Бутанаев и др. 1999 — *Бутанаев В. Я., Верник А. А., Ултургашев А. А.* Народные праздники Хакасии. Учебное пособие. Абакан, 1999.
- Валенцова, Седакова 2004 — *Валенцова М. М., Седакова И. А.* Первый–последний // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 674–479.
- Володина 2006 — *Володина Т. В.* Орнитоморфные образы в этнокультурном тексте кожных болезней у восточных славян // Проблемы семантики языковых единиц в контексте культуры (лингвистический и лингвометодический аспекты): Междунар. науч.-практ. конф., Кострома, 17–19 марта 2006 г. М., 2006. С. 186–192.
- Габуева 2009 — *Габуева А.* Логика суеверий // Кабардино-Балкарская правда. 1 декабря 2009. С. 4.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1, 2 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, 2. М., 1880, 1881.

¹¹ Благодарю Т. В. Володину и А. Б. Мороза за предоставленные материалы, О. О. Микитенко и В. В. Нимчука за помощь и консультации, а также В. И. Вовканца и В. В. Цимботу, расспросивших людей старшего поколения в селе Негровец Межгорского р-на Закарпатской обл.

- Борђевић 1, 2 — *Борђевић П.* Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1, 2. Београд, 1958.
- Зеленин 2004 — *Зеленин Д. К.* Пережитки древних воззрений о демонических птицах у народов Кавказа // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. М., 2004. С. 222–236 [первая публикация: Этнографическое обозрение, 1999, № 2].
- Карг.А — Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГГУ.
- Керча 2007 — *Керча И.* Словник русинсько-руський / Русинско-русский словарь. Ужгород, 2007. Т. 1.
- Межов 1862 — *Межов В. И.* Библиографический указатель этнографических сочинений и статей, изданных на русском языке в России // Этнографический сборник, издаваемый имп. Русским географическим обществом. СПб., 1862. Вып. 5. С. 1–50 (отд. пагинации).
- Никитина 2002 — *Никитина А. В.* Образ кукушки в славянском фольклоре. СПб., 2002.
- ОГВ 1885 — Народные приметы и суеверия (Сообщено из Вытегорского уезда) // Олонекские губернские ведомости. 1885. № 42. С. 380–381.
- Онищук 1909 — Матеріяли до гуцульської демонології. Записав у Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель // Матеріяли до української етнології. Видає етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Т. XI. Львів, 1909. С. 1–139 отд. пагинации.
- Піпаш, Галас 2005 — *Піпаш Ю., Галас Б.* Матеріали до словника гуцульських говірок. Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області. Ужгород, 2005.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Печенье фигурное // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 35–39.
- Ровинский 1901 — *Ровинский П. А.* Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 2.
- Сабашош 2008 — *Сабашош І.* Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району. Ужгород, 2008.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.; СПб., 1965–. Т. 1–.
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Т. 1. СПб., 1882.
- Чурсин 1957 — *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
- Шекерик-Доників 2007 — *Шекерик-Доників П.* Дідо Іванчік. Верховина, 2007.

Marfa Tolstaya (Moscow)

**Towards the Carpathian-South Slavic Parallels:
Popular Beliefs about the First Spring Birds**

S u m m a r y

The present paper is focused on the folk beliefs widely spread among the South Slavs and also recorded from the Carpathian Ukrainians, according to which it is considered unlucky to hear the cry of the first spring birds while being in the fasted state. The author introduces recent field materials from Carpathians, which are also compared with the facts of the non-Slavic traditions, primarily those of Caucasian highlanders.

Жарко Требјешанин (Београд)

СИМБОЛИКА СНОВА — НЕКЕ СРПСКО-РУСКЕ ФОЛКЛОРНЕ ПАРАЛЕЛЕ¹

Народно тумачење снова, које садржи опис текста и контекста сна и њихово тумачења, представља један вид фолклора. По народном схватању сан, који је повезан са смрћу и светом мртвих, представља натприродним путем добијено саопштење, које је потребно дешифровати, јер је дато симболичким језиком. Ово саопштење често се односи на будућност, на судбину сневача, добру или рђаву. Неки симболи у сну се код Срба и Руса сматрају повољним, а неки други неповољним предзнацима. Логика повезивања симбола-предзнака и њиховог значења у народном тумачењу снова, укореењена је у митско-магијском мишљењу, које се манифестује у народној култури. Добри и рђави предзнаци могу се објаснити принципима идентичности, сличности, супротности, итд. Проучавање овог проблема значајно је због упознавања особеног фолклорног жанра, али и због откривања прасловенске слике света, као и митске логике на којој она почива.

Кључне речи: сан, симбол, предзнак, народно тумачење, народна култура, Срби, Руси.

За феномен тумачења снова, који је раније био искључиво предмет психолошких и психијатријских анализа, данас су све више заинтересовани фолклористи и антрополози. Фолклористи с правом сматрају да су приче о сновима и њихово народно тумачење легитимни део фолклора. Интуитивно то су схватили још пре пола века неки српски етнографи. „Може се рећи да и народно казивање и тумачење снова долази у једну врсту народних умотворина“ (Мијатовић 1957). Народно тумачење снова садржи: *опис шекстиа сна* (прича о виђењу у сну) и *његово тумачења* (некада са експлицирањем правила, принципа по којима се тумаче поједине представе сна).

¹ Рад је део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“, бр. 177022, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Природа сна, веровање у његову пророчанску моћ и сановник

Сновима и представама које се јављају у сну, словенски и други народи приступају крајње озбиљно. Правилно одгонетање скривеног значења сна, верује се, може човеку помоћи да избегне замке, опасности, па чак и да му спасе живот. У српском народу придаје се велики значај сновима и њиховом тумачењу. „По нашим сеоским кућама обично је први разговор, који се после ноћнег спавања ујутро *зайодене* (највише између домаћина и домаћице), *казивање* и *тумачење снови*“ (Мијатовић 1903: 119). Посебно узнемирујући снови траже тумачење како би се повратила ментална равнотежа и нашао душевни мир. „Поповци доста држе до снова и вјерују у њих. Чим ујутру устану, они казују шта су ту ноћ снијевали и тумаче сан. Ако неко стрепи и боји се да ће му сан донијети неку несрећу, обично га теше: 'Сан је лажа, а бог је истина!'" (Мићовић 1952: 263). Веровање у снове је универзални људски, културни феномен. „Слично томе, као што не познајемо племена и народе без религије, ми, вероватно, нећемо пронаћи етничке групе лишене вере у снове“ (Толстой 2003: 303).

По веровању Срба, Руса (али и других Словена) *сан је ѿоуѿи смрти*, односно он је еквивалентан (истозначан) смрти. Сан је нека врста „обамирања“, привремене смрти и путовања по царству мртвих. У сну је сасвим природно, уобичајено да сневач општи са умрлим блиским људима, који им причају како је на „оном“ свету. У сну се отварају границе између овог и оног света, света живих и света мртвих (Толстой 2003: 306). Сан, будући сродан смрти, омогућава нам да завиримо у „онај“ свет, да га упознамо, а и да комуницирамо са умрлима, духовима и демонима (Валенцова 2002: 45). У народном схватању Срба и Руса сан настаје тако што душа ноћу излази и сања. „У сваког инсана има ум; кад он изађе из њега у облику баје /баба, змија/ и некуда хода па што она на том свом путу види, оно онај инсан и сања“ (Драгичевић 1907:133). На питање „*шѿа је сан*“ и савремени руски испитаници у Јарославској области крајем XX века одговарају да је то виђење душе на њеном ноћном путу, која док спавамо лута по „оном свету“ (Добровольская 2002: 55–70). Сан брише и границе између садашњости и будућности. Отуда се сан опажа као предсказање, предзнак, знамење, пророчанство, отуда веровању у пророчански смисао сна (Толстой 2003: 306). Сан је по својој природи загометан, мистичан, вишезначан.

У народној традицији Словена постоји не само схватање да снови имају смисао, него снажна и чврста вера у пророчанску моћ снова,

увереност да се помоћу снова може гатати о будућности. Велико интересовање за пророчанске снове разумљиво је јер се они односе управо на значајне догађаје у будућности које људи нису у стању да својим разумом предвиде нити да контролишу вољом (ко ће бити суђеник/суђеница, да ли ће се родити мушко или женско дете, да ли сневача или неког члана породице очекују успех или неуспех у послу, у љубави, добитак или губитак, здравље или болест/смрт, итд.). Зато је потреба за тумачењем снова нарочито изражена у критичним животним моментима: пред свадбу, пред порођај, пред одлазак у рат, пре неке важне одлуке, у болести, итд. (Разумова 2003: 382).

Тумачење снова је у готово свим културама био један од важних начина сазнавања будућности, путем разоктривања, декодирања скривеног значења његових симбола-наговештаја (Толстой 2003: 303). А како се може „читати“ наговештај будућности то знају они који познају културни код симбола сна. Да би се открио тај скривени наговештај будућности, потребно је знање ониромантије — вештине прорицања на основу тумачења снова. Представе сна су често двосмислене, нејасног, симболичног значења, што доводи до потребе тумачења и стварања посебне врсте текста, приручника за декодирање ових симболичких представа — сановника.

Народни сановник чини целокупни корпус тумачења свих представа и симбола који се срећу у сну. То је исцрпан списак кључних лексема-представа (предмета, радњи, лица, појава) и њиховог значења према веровању народа. Сановник се састоји од низа кратких двочланих формула, које повезују садржај снова са збивањима у реалности. Нпр. ако сањаш *краву* — разболећеш се, а ако сањаш *марамцу* — плакаћеш! Ове формуле су постојане, непроменљиве и општеприхваћене, традицијом учвршћене као резултат општег вековног искуства (Јакшићина 1999: 29). Значења која се придају појединим представама сна у складу су са општим фолклорним значењем тих представа у традицијској култури (веровања, обреди, митови, приче, језик). Онај ко тумачи неку представу из сна ослања се на анонимни ауторитет традиције („тако кажу“, „одувек се тако тумачило“) или ауторитет неког znalца („говорила је моја баба“). Народни, усмени сановник је по жанру најсличнији малим фолклорним формама као што су гатања (гатања о судбини), предсказивање времена, загонетке (Толстой 2003: 305).

Тумачење представа у сну захтева познавање особене архаичне логике и посебног језика сна, његове лексике, граматике, митолошких симбола и стилских фигура, попут метафоре, метонимије, синегдохе, параболе, асонанце, хиперболе, паронимије, итд. За тумачење конкретног сна, сановник је неопходан али није довољан (баш као што за

сѝру воду у сну газити или се преко ње возити, значи напредак“ (Грђић Бјелокосић 1985: 235); „*Бисѝра вода* (кад се гази или купа), — здравље“ (Мијатовић 1903: 120). Код Руса је слично: *Вода (чистѝа)* — радост (Балов 1891: 213); *свежа вода* — здравље (Запорожец 2002: 101); *бисѝра вода* — здравље (Гура 2002: 73; Толстая 2002: 199). Такво тумачење може се објаснити митолошком везом воде, праелемента космоса, и живота, здравља, плодности. Бистра, чиста и свежа вода је древни и готово универзални митско-религијски симбол виталности, рађања, прочишћења, освећења, оздрављења, обнове, праизвор и услов целокупног живота. Воде „*су fons et origo*, сабирно место свих могућности постојања; оне *ѝреѝходе* сваком облику и *ѝодржавају* свако стварање“ (Елијаде 1999: 176). О вези воде и здравља речито говори и белоруски фразеологизам који се користи у знак поздрава: „Буди здрав као вода“ (Виноградова 2001: 88; Толстой 2003: 309). Вода као прастари, елементарни, архетипски симбол има двогубо значење. По античком народном сановнику, „сањати да пијеш *хладну воду*, значи срећу, а *ѝоѝлу* — болест“ (Артемидор 2007: 36).

Зелена (шума, жиѝо, ледина) такође је код оба народа знак среће, добитка и радости. Код Срба: „*Гору зелену* гледати — обрадоваћеш се нешто. *Ледину зелену* видјети — нешто ћеш се обеселити; *шуму зелену* снијевати претсказује срећу“ (Мићовић 1952: 263–266). Код Руса: *Зелено лишће* — радост, срећа (Гура 2002: 74; *Зелено* као повољан симбол је заснован ни митолошкој логици да ова боја симболизује животодавне и регенеришуће природне силе, превасходно силе вегетације (буђење природе симболизује раст зелене траве, лишћа, итд.).

Добро је и *жиѝо* сањати. Код Срба: „*Жиѝо жњетѝи* — надај се неком добитку; *Жиѝо зелено* гледати значи радост“ (Мићовић 1952: 264). Код Руса: *Зелен храсѝ* — нада; *жиѝо жњетѝи* — радоваћеш се успеху (Гура 2002: 74; *жиѝо* — добро (Јакушкина 1999: 30). *Жиѝо* је у словенској митологији и фолклору симбол мноштва, вечитог обнављања, плодности и богатства, те је зато и сновима симбол среће, наде и богатства. Позитивно значење жита код Руса подупире и фонетски симболизам, гласовна сличност: *жиѝо* — жизњ (жито — живот) (Гура 2002: 73).

Плакаѝи у сну је несумњиво, постојано и широко распрострањено — добар знак, који слуги на весеље, радост. Код Срба: „У сну *ѝлакаѝи*, веле да ћеш се нешто обрадовати“ (Грђић Бјелокосић, 1897/1985: 234); „*Плакаѝи* — нешто ћеш се обеселити“ (Мићовић, 1952: 265); „*Да у сну ѝлакје* — ки са радуве“ (Тановић 1927: 313). Код Руса: *Плакаѝи* — певати (Лурье 2002: 42); *ѝлач* — смех (Толстой

2003: 306). Значење ове представе очигледно је одређено логиком супротности.

Недвосмислено добар знак је и сањати — да си *умро*. Срби: „Ако које живо чељаде снијеш да је *умрло*, значи да ће дуго живити (рекну: примакло му се живота или нафаке)“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233). Руси: „*Смрѝ неког лица* — дуговечност, продужиће му се живот“ (Толстой 2003: 306); *умреѝи* — поново се родити (Гура 2002: 80). И овде је на делу древна логика супротности карактеристична за снове. О њој говори и С. Фројд (Freud) као о механизму *обрѝања* (*пуреокреѝања*) када анализира механизме образовања манифестног сна (Фројд 1984: 328–329). Осим тога у митско-религиозном мишљењу, *смрѝ* је прелазак у нову егзистенцију, почетак новог живота.

Заједничко веровање код оба народа је и да уснити *вашке* представља добар знак јер претсказују добитак, новац, срећу. Код Срба: „*Вашке* претсказују новац или добит“ (Петровић 1948: 360); „*Ваши* (*уши*), — новци, богаство, срећа“ (Мијатовић 190: 121). Код Руса: „*Вашке* — слути на добро“ (Валенцова 2002: 49); „*вашке* — новац, добитак“ (Толстой 2003: 306). Могуће је да *вашке* као велико мноштво, по *принципу сличности*, асоцирају на мноштво новца, добитак. Ову везу која постоји у веровањима не само Срба и Руса, него и Пољака, међутим, Никита Толстој, објашњава *принципом суйројности* (Толстой 2003: 306).

Несумњиво добар знак су и *овце*. „*Досѝа оваца* у сну видјети и пред собом гонити, значи напредак у трговини“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233); „*Овце* чувати значи добитак, напредак“ (Мићовић 1952: 265). Код Руса: „*Овце* — добитак/богатство“ (Валенцова 2002: 49).

Неповољни, рђави предзнаци у сну

И код Срба и код Руса постоји велики број негативних, рђавих предзнака (троструко више него позитивних!), који наговештавају несрећу, жалост, болести и смрт. Древни, постојани и распрострањени симбол болести и невоље је и код Срба и код Руса *муѝна вода*. Срби: „Ако те *муѝна вода* занесе или *муѝну воду* *газиш*, у хрђаво ћеш друштво упасти“ (Грђић Бјелокосић 1985: 232); „*Муѝна вода* (кад се *гази* или *купа* — *плива*) — болест“ (Мијатовић 1903); „У сну *газиѝи муѝну воду*, значи болест“ (Филиповић 1949: 190). Код Руса: „*Муѝна вода* — непријатности“ (Запорожец 2002: 101); „*муѝна вода* — болест“ (Гура 2002: 73); „*Вода* (*муѝна, ѝамна*) — болест, смрт“ (Толстая 2002: 199). Већ је речено да је вода амбивалентни архетипски симбол. Она може бити горња и доња, небеска и подземна, чиста и нечиста, мирна и не-

мирна, „жива“ и „мртва“, бистра и мутна. Вода даје живот, али га и уништава. Дубока, тамна, мутна вода је у митовима, веровањима симбол моћних разорних и демонских снага, које уништавају и потапају. У митском мишљењу улазак у дубоку воду одговара силаску у доњи свет, у царство мртвих, те ја зато тамна вода у сну наговештај смрти. Код свих словенских народа раширена веровања да у води бораве демонска бића (ђаволи, водењаци), указују на „негативну семантику воденог елемента, који је осмишљен као простор опасан по човека, уп. руске изреке 'Где вода, там беда' ('Где вода, ту и невоља'), 'Од воды жди беды' ('Од воде очекуј невоље') ...“ (Виноградова 2001: 87). Код Словена, вода је многоструким асоцијацијама митолошки и обредно повезана са другим светом, царством мртвих и погребним обичајима (Толстая 2002: 201).

Један од најнеповољнијих, најзлослутнијих и најпознатијих предзнака у сну код оба народа је *вађење зуба*. Веза испадања/вађења зуба са болешћу и смрћу је веома чврста, постојана и распрострањена. Код Срба: „Сањати *зуб да боли* претсказује смрт у кући или у сродству“ (Петровић 1948: 360); „*Зуб да се извади*, па да *боли*, — умреће ко из блиског рода (куће или фамилије)“ (Мијатовић 1903); „*Зуб исџао* — неко ће умрети у роду“ (Ivanišević, 1906/1987: 619); „Кад се сања да *исџадају зуби*, то претсказује скору смрт“ (Кнежевић, Јовановић 1958: 97). У зависности да ли вађење зуба *боли*, да ли је било *крви*, који је зуб испао зависи *ко* ће од рођака умрети. „*Зуб да се извади*, али да *не боли*, — умреће ко из даљњег рода“ (Мијатовић 1903: 120); „Ко у сну *зуб извади а не боли* — неко ће у роду обољети; *ако ли боли* — онда ће умрети“ (Беговић 1986: 286); „*Зуб вадити* значи смрт! Ако вађење зуба у сну *не боли и види се крв*, то значи да ће неко брзо умрети, али то неће бити блиски род. Ако вађење зуба у сну *боли*, смрт ће задесити блиског рођака“ (Бота 1955: 35); „Ако у сну *извадиш зуб* умреће ти неко. Ако те је *болело*, умреће ти неки далек рођак; ако пак ниси ништа осетио умреће најмилији ти пријатељ (у Шумадији обратно)“ (Тановић 1927: 313). Код Руса: „*Исџадање зуба* — велика несрећа; *Исџадање зуба (са крвљу)* — умреће неко близак“ (Балов 1891: 213); „*Исџадање зуба* — смрт“ (Валенцова 2002: 49); „*Вадити зуб* — смрт“ (Гура 2002: 76; „*Извађен задњи зуб*, чуће вест о смрти неког старијег или значајног лица, а ако је *предњи зуб*, онда је вест о смрти неке млађе или мање важне особе. Ако су *извађени зуби у крви*, умреће родитељи, ако су то *секућићи* — смрт деце, *очњаци* — браћа и сестре“ (Никифоровский 1898). Ова представа вађења зуба припада ширем митском мотиву „нарушавања целине“. Отуда испадање или вађење зуба је рђав знак јер открива неки процес деструкције, распадања (Толстая

2002: 203). Али ту остаје отворено питање зашто баш испадање *зуба*, а не нечег другог? Зуби су у народном веровању древни симбол борбености, здравља, виталности. „Симболика зуба је повезана са њиховом функцијом при уједању, жвакању и друштвеном сигнализирању“ (Stivens 2001: 372). Човек када је бесан, љут, он спонтано открива зубе чиме сигнализира напад. То је видљиво и у језичким изразима код Срба („показати зубе“, „узети неког на зуб“). А супротно, „остати без зуба“, „бити безуб“ значи остарити, ослабити, онемоћати, постати безопасан. У Фројдовом тумачењу испадање зуба у сну је најпознатији симбол кастрације (Frojd 1984/II).

У сну није добро видети неке животиње као што су *рибе*, *џаци*, *коњи*, *вране*. Сањати *рибу* и код Срба и код Руса је рђаво, значи бригу, жалост, а некада и смрт. Код Срба: „*Рибе* претскажују бригу“ (Петровић 1948: 360); „*Рибу* у сну снити или је јести, значи голему бригу“ (Грђић Бјелокосић 1985: 234; Мићовић 1952: 265); „*Риба* — брига“ (Мијатовић 1903: 120; Филиповић 1949: 190). Код Руса: „*Риба* — сузе“ (Балов 1891: 213); „*Риба* — смрт“ (Валенцова 2002: 49); „*Угинула риба* — грозница“ (Толстой 2003: 309). Веза *риба* — *брига* код Срба је делимично заснована на *гласовној сличности*, а делимично и на *митолошкој*. Наиме, пошто је *риба* становник дубоких, непрозирних, мутних вода, подземног царства где станују немани и демонска бића, која нападају и прождиру, у митском мишљењу и она је рђав знак (мада може бити и позитиван). Лик рибе у погребним обредима симболизују смрт и поновно рођење (Jung 1951/1996: 110). Превасходно неповољан знак је и *џас* који претскажује непријатеље и смрт. Код Срба: „*Пас уједа* — треба се чувати од непријатеља (Левач) — напаст, беда (Темнић)“ (Мијатовић 1903: 120); „Ако ко усни да га је *ујео џас*, значи да ће га нешто напасти“; „Кад се усни *џејџо*, знак је да се треба чувати душманина“ (Филиповић 1949: 190). Код Руса: „*Пас* — слути на зло; *завијање џа* — смрт“ (Валенцова 2002: 49); „*Ујед џа* — издаја, вероломност пријатеља“ (Гура 2002: 75). Пас, који се убраја у стрвинаре („једе сирово и распаднуто месо“), у народној митологији и религији повезан је са нечистом силом и са светом мртвих (Раденковић 1996: 100). Зато његова појава у сну најчешће слути на зло, непријатеља и смрт. Ипак, некада пас, као верни човеков пријатељ и чувар куће, може имати и позитивно значење. Тако, рецимо, код Руса: „У сну видети *џа* — добро, видећеш неког свог“ (Јакушкина, 1999: 30); „*Пас* — пријатељ“ (Гура 2002: 75). „Не ваља се“ сањати ни *коња*. Код Срба: „*Коњ* — рђаво“ (Мијатовић 1957: 185); „*Јахање црног коња* — смрт“ (Зечевећ 1982: 36). Код Руса: „*Коњ* — виђење са врагом“ (Балов 1891: 213); „*Коњ* — болест“ (Валенцова 2002: 49). Митолошки

принцип повезује коња са болешћу и смрћу јер ова животиња баш као и пас убраје се код многих Словена у хтонске, демонске животиње. „На територији Пољске, Литваније и Белорусије распрострањено је веровање да *коњ* који пред кућом оболелог *која јаму* најављује смрт. Лужички Срби верују да *коњ може да види духа* и, ако се на *неког бацака и њројшње*, то значи да ће у његову кућу доћи смрт“ (Бренч 1975: 59). Коњ који служи као превозно средство за путовање, симболизује и путовање на „онај свет“, у подземно царство. Посебно *црни коњ*, као хтонски, лунарни, сматра се најавом смрти. Код Артемидора у *Сановнику* сањати *коња* је предзнак смрти. Истина, коњ може бити и соларни симбол.

Није добро ни сањати неке птице попут *вране* и *гаврана*, јер оне најављују и слуте на несрећу и смрт. Код Срба: „*Гавранове* снијевати — чућеш жалостан глас“ (Мићовић 1952: 263). Код Руса: „*Врана* — несрећа“ (Јакушкина 1999: 30); „Сањати *црног гаврана* и *врану* како гракће, представља наговештај смрти“ (Гура 2005: 401); „*Врана, сврака* — предзнаци смрти“ (Толстая 2002: 204). У словенској митологији *врана* и *гавран* су крвожедне, грабљиве, нечисте, ђаволске, проклете птице (Гура 2005: 397). Оне због своје „*вране*“, *црне* боје припадају хтонском свету, те је и логично да су то птице злослутнице, весници несреће и зла у митологији и фолклору, па и тумачењу снова.

Бела боја виђена у сну код оба словенска народа није добар знак. Код Срба: „Ако се снијеш у *бијелу одијелу*, убиће те некаква биједи“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233); „Јахати *бела* коња у сну, значи да ће те спопасти нека беда“ (Филиповић 1949: 190); „Ако те у сну *бијел коњ* очепи или угризе, убиће те некаква биједи“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233); „Млеко, платно, кошуља и хаљина *бела*, — беда (напаст)“ (Мијатовић 1903: 120); „Ко усни да облачи *белу* кошуљу, снаћи ће га беда“ (Филиповић 1949: 190); „Ићи у *белим* хаљинама значи невољу“ (Шкарић 1939: 137); „Обучен у *бело* одело, није добро“ (Кнежевић, Јовановић 1958: 97). Код Руса: „Рођак у *белом* пева и игра — смрт“ (Лурье 2002: 141); „*Бела* (постеља, чаршав) — жалост, смрт“ (Толстая 2002: 200). *Бела боја*, која је као архетипски симбол амбивалентна, код многих народа, па и код Словена је, осим што је боја светлости и чистоте, истовремено и древни симбол оностраног, подземног света, смрти. Бело је по веровању Јужних Словена и боја неких ноћних, демонских бића, као што су мора, вила (Раденковић 1996: 285). Некада је *бела одећа* била знак жалости за умрлим.

Црна боја је у тумачењу и Руса и Срба једнозначно неповољан предзнак болести и смрти. Код Срба: „Ако се сања да се оре, па је бразда *црна*, знак је да ће се десити нешто наопако“ (Филиповић 1949:

190); „Уснити неког у *црно* или поцепано одело — запашће у невоље“ (Тановић 1927: 313–314); „Јахање *црног коња* — смрт“ (Зечевић 1982: 36). Код Руса: „Жена у *црном* — смрт“ (Валенцова 2002: 49); „*Црна боја* — жалост, смрт“ (Толстая 2002: 200); „*Црни коњ* — сузе; *црни њас* — непријатне новости; *црна крава* — болест“ (Гура 2002: 75). Црна боја је у митовима, обредима, веровањима, готово универзални, постојани и несумњиви симбол демонског света, хтонских божанстава и нечисте силе (*црни ђаво*, *црни коњи*, *црни њас*, *црни мачак*), те је отуда и весник несреће, зла и смрти.

Код оба народа сањати *свешћено лице* (*њој*, *калуђер*) представља рђав знак, најављује неку несрећу. Код Срба: „*Калуђера* снијевати велики је баксузлук (несрећа)“ (Мићовић 1952: 264); „Ако снијеш *свешћеника* у *обичном одијелу* (*црини*), на нешто ће те враг навести, па ћеш хрђаво учинити“ (Грђић Бјелокосић 1985: 232). „Уснити *њоја* или *ђавола*, снаћи ће те нека невоља“ (Филиповић 1949: 190). Код Руса: „*Свешћеник* — ђаво, лош знак“ (Валенцова 2002: 51). Ово необично узимање свештеног лица као рђави предзнак, као демонско биће, може се тумачити принципом супротности: *свешћеник* — ђаво (Гура 2002: 73). Али, могуће је тумачити и *мињолошким њринциом* јер поп и калуђер носе *црну* одећу, а то је злослутна, хтонска боја.

Рђав и добро познат знак повезан са смрћу је и *свадба*. Код Срба: „*Свајтове* у сну снити, значи да ћеш брзо чути покајнице“ (Грђић Бјелокосић 1985: 235); „*Свајтове* снијевати — неко ће умријети“ (Мићовић 1952: 265). Код Руса: „*Свадбено одело* — болест, слабост“ (Валенцова 2002: 49); „*Свадба* — смрт“ (Гура 2002: 79; Толстая 2002: 203). У митологији, језику и фолклору (песме, приче, легенде) постоје многе паралеле између *свадбеног* и *њогребног обреда*, који се као обреди иницијације (увођење у нови живот) узимају као еквиваленти (кићење сватова и учесника погребног обреда, венац од цвеће се јавља и на свадби и на сахрани, итд.). Да *свадба* у сну означава смрт младе/младожење има одраза и у језичким изразима („венчање са сировом земљом“) (Толстая 2002: 203).

Несумњиво лош предзнак у сну је и *новац*. Код Срба: „*Новац* сањати предсказује сваћу“ (Петровић 1948: 360); „*Паре* (*новац*), — речи (оговарање), а код неких брига (Левач)“ (Мијатовић 1903: 120); „*Новце* наћи или бројити — допашће те несрећа“ (Мићовић 1952: 264). Код Руса: „*Новац* бакарни и сребрни — сузе“ (Балов, 1891: 213); „*Новац* — велики губитак“ (Гура 2002: 79). То што се узима да је појава новца у сну рђаво предсказање може се објаснити *логицом суйројноснои*: оно што је у сну срећа, добитак, то је на јави, заправо, несрећа, безвредно, губитак; али и обрнуто (сањати *ђубре* — новац). *Новац* је, осим тога, у

народној митологији повезан са хтонским, подземним светом, са нечистим силама и зато је у сну рђав знак.

Видети *пожар* у сну најављује болест или неку несрећу. Код Срба: „Да ти кућа у сну *гори*, значи да ће ти се неко у кући разболити“ (Грђић Бјелокосић 1985: 235; Филиповић 1949: 190); „Ако у сну гледаш *пожар* каква села или какве шуме, значи велике и опће болести“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233); „*Пожар* гледати — биће болести“ (Мићовић 1952: 265); „*Огин* уф кукји да сониш — снаћи ће те велика несрећа (смрт)“ (Тановић 1927: 313–314). Код Руса: „*Огањ* у *йећи* — невоља“ (Балов 1891: 213); „*Огањ* — злотвор“ (Толстой 2003: 306). У сну ватра у виду пожара, има готово искључиво негативно значење и то код разних народа у различитим епохама. У античкој Грчкој, према народном тумачењу, ватра у сну је кобан знак. Један човек је, кажу, уснио како му је отац *изгорео*, а убрзо после тога сам тај сневач је убрзо умро (Артемидор 1981: 446). И у древним сановницима Египта, Месопотамије, Арабије итд., сањати разбукталу ватру, *пожар*, значи неко велико зло — кугу, болест, смрт блиског рођака (Pongracz, Santer 1970: 242–243).

Добро познати и разумљив предзнак смрти у сну је *рушење куће* или *дела куће*. Код Срба: „*Дрво* на кућу да *йадне* и *истју* да *сруши*, — умреће домаћин“ (Мијатовић 1903: 120); „Сањати да се *кућа руши*, није добро“ (Кнежевић, Јовановић, 1958: 97); „Сањати да који *зид* у кући *йада*, значи смрт у кући“ (Бота 1955: 35); „*Димњак* с куће да *йадне*, — умреће домаћин“ (Мијатовић 1903). Код Руса: „*Рушење йећи* — смрт“ (Валенцова 2002: 49); „*Рушење куће* — смрт неког од укућана“ (Толстая 2002: 202). Кућа, као и битан део куће (пећ, кров, зид, димњак) по *йринцију мейонимије*, представљају домаћина или неког од укућана. *Кућа* као ограђено, сигурно и топло место, представља распрострањени древни, архетипски симбол постојаног и безбедног живота (Требјешанин 2008: 234). А пад, распадање, рушење је прадавна, универзална, представа митске негативне трансформације, болести, умирања и смрти. О рушењу, древној представи смрти као чина деструкције пише и Светлана Толстој (Толстая 2002: 202).

Познати али мање разумљив рђав предзнак који најављује смрт је и сањати *нову кућу* или *грађење куће*. Код Срба: „*Кућу себи градиши*, значи да ћеш брзо умријети“ (Грђић Бјелокосић, 1985: 234). Код Руса: „*Прављење колибе, грађење куће* — смрт“ (Толстая 2002: 202); „*Нова кућа* — смрт“ (Гура 2002: 78; Валенцова 2002: 49); „*Градиши кућу* — смрт“ (Добровольская 2002: 63–66). Наизглед делује апсурдно да и рушење и, супротно, грађење куће има исто злокобно значење. Кључ за разумевање значења представе о грађењу (нове) куће може

се наћи у језику, односно у језичком изразу карактеристичном и за Србе и за Русе, а то је израз „вечна кућа“ (= гроб) (Толстая 2002: 202).

Није добро сањати *покојника (мртвца)*, посебно ако те зове, јер то значи смрт лица које зове. Код Срба: „Ако те *мртвац* зове к себи, или ти иште да му пошаљеш које чељаде из куће, то ће оно чељаде, које мртац зове, у оној години умријети“ (Грђић Бјелокосић 1985: 232); „*Љубиши се с мртвима*, претсказује убрзо смрт“ (Мићовић 1952: 263); „У сну нешто *даши мртвацу*: неко ће умрети“ (Шкарић 1939: 137); „Сањати неког *обешеног* у соби, значи да ће умрети неко у кући, и то: ако се сања обешено мушко, умреће женско, а ако се сања женско, умреће мушко!“ (Бота 1955: 35). Код Руса: „*Покојник зове* свог рођака — наговештава смрт сневача“ (Толстой 2003: 306); „*Покојника сањати зими* — снег, а сањати *леши* — киша“ (Балов 1891: 213); „*Покојник* у сну може значити — смрт, болест, спокојство (ако му се не види лице), промену времена, снег“ (Якушкина 1999: 30),

Сањати *гроб* слуги на зло и смрт. Код Срба: „*Гроб (ошворен)* — неко ће убрзо умрети и бити укопан“ (Ivanišević 1906/1987:619). Код Руса: „*Гроб* — смрт (Добровольская 2002: 63–66). *Гроб*, као и друге реалије погребног обреда (нпр. *свећа, венац, звоно, крст*), по принципу близине, представљају директне предзнаке смрти (Толстая 2002: 203).

Неспорно рђав знак у сну су *јаја*. Код Срба: „*Јаја јести* — разболеће се неко“ (Мићовић 1952: 264); „Ако снијеш у сну *јаја*, биће за тобом хрђавих ријечи“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233). Код Руса: „*Јаја* — невоља“ (Балов 1891: 213); „Разбијена *јаја* — болест, слабост“ (Валенцова 2002: 49). *Јаје*, које у себи крије заматак будућег живота, представља древни симбол препорода, смрти и поновног рођења. Оно се користи у погребном ритуалу (ставља се покојнику у руке или у сандук, у гроб) и вероватно отуда се његово виђење у сну и повезује са смрћу.

Није добро ни сањати *месо*, слуги на болест. Код Срба: „*Сланина и месо* (печено или сирово), — болест“ (Мијатовић 1903:120); „*Јести печено месо* — тревит ће га смутња (Ivanišević, 1906/1987:619); „*Месо јести*, није добро, биће болест“ (Мићовић 1952: 264); „Кад ко усни *месо*, значи да се је огрешо о неког“ (Филиповић 1949: 190). Код Руса: „*Месо* — рђаво, сузе“ (Якушкина 1999: 30); „*Месо* — није добро“ (Разумова 2003: 391).

Рђав знак, који слуги на неповољан обрт је, када неко сања да *силази* или је негде (*у)ћао*. Код Срба: „*Паси с коња или ћоломији кола*, — назадак у раду“ (Мијатовић 1903: 120); „*Ићи низбрдо* — назадак“ (Мијатовић 1957: 185). Код Руса: „*Ућаси у јаму* — смрт“ (Валенцова 2002: 49; Гура 2002: 74). *Ићи надоле, низбрдо, силазиши, ћа-*

даћи је кретање са негативним предзнаком у митовима, бајкама, религији. У митском мишљењу *силажење*, вертикално кретање по космичкој оси, али у смеру од неба ка земљи и подземљу, ка хтонском свету, супротно од уздицања, представља неповољно кретање (Stevens 2005: 53–54). Отуда је ово наопако, кобно кретање неповољан знак и у сну.

Амбивалентни симболи у сну

Један исти симбол у сну, видели смо тумачи се и код Срба и код Руса потпуно различито у зависности од модалитета у којем се јавља (нпр. *вода*, ако је чиста и бистра онда је позитиван, а ако је тамна, мутна, онда је негативан предзнак). Код Срба такве су многе представе: „*Вријеме лијепо* снијевати — добићеш пријатеља, *вријеме ружности*ћећеш душманина. *Небо љаво*, гледати — биће срећа, а *небо облачно* — биће болести. *Голубове* снијевати, добро је, *голубове* јести, слабо је; *Звијезде* видјети да *добро сјају* значи срећу, *звијезде видјети кроз њаму* значи жалост“ (Мићовић 1952: 263–264).

Али има представа у сну чија је природа амбивалентна, који су готово подједнако и добри и рђави предзнаци. Ево најпознатијих.

Вајџра је типичан амбивалентни симбол, не само у сновима него и у митовима, религији, фолклору. *Вајџра* може имати више, међусобно супротних значења — радост, болест или смрт. То зависи каква је ватра и где се налази, да ли је то *вајџра* на *огњишту* или *љоџар* (Лурђе 2002: 37). Код Срба: „*Вајџру* велику снијевати је радост; *вајџру слабу* да тиња значи слабост; *вајџру с димом* — допашиће ти нека туга“ (Мићовић 1957: 263); „Сањати *вајџру* — несрећа“ (Петровић 1948: 360); „Уснити *велику вајџру*, значи болест или смрт“ (Филиповић 1949: 190). Како објаснити тако противречна значења овог симбола? *Вајџра*, у космологији један од четири праелемента, има истакнуто место у митологији, религији и фолклору свих народа, али је по својој природи амбивалентна. Она даје топлину, светлост, одржава живот, али и разара, уништава. За ватру као симбол везана су различита, супротна људска искуства и осећања. „Ако посматрамо ватру на огњишту, која је извор задовољства и удобности, она изражава расположење живахности, топлине и задовољства. Али ако ми видимо зграду или шуму у пламену, то на нас преноси доживљај угрожености или ужаса, као и човекове немоћи пред природном стихијом. Ватра, дакле, може бити симболички репрезент и унутрашње живости и среће, али и страха, немоћи или нечијих деструктивних тенденција“ (From 2003: 37). Двојну природу ватре открива и добро тумачи српска по-

словица коју наводи Вук Караџић: „Ватра и вода добре су слуге, али зли господари“. Корист од ње је, када је зауздана, огромна, али је уједно и извор несреће када се појави у виду неконтролисаних стихија. Колико је ватра света, драгоцене, најбоље говоре неке српске заклетве: *Вајтре ми! Овога ми живог огња!* А о томе колико је она и моћна, необуздана деструктивна и демонска сила говоре српске пословице: *Бог ње сачувао од воде, вајтре и зле жене*, као многе клетве: *Све му на вајтри сагоријело! Кућа њи небо окадила! Вајтра ње изгоријела!* *Вајтра* је прастари, архетипски и вишезначни симбол божанске, благотворне силе, али и разорне, прождируће, демонске (Требјешанин 1986).

Када се сања *змија*, тумачење није једнозначно, јер она може да најављује и добро и зло. Код Срба: „*Змију* видјети — обогатићеш се“ (Мишовић 1952: 264); „*Змије* (крупко) — добра срећа“ (Ivanišević 1987: 619); „*Змију* у сну снити, хрђаво је“ (Грђић Бјелокосић 1985: 234); „*Змије* видети: снаћи ћете неки злотвори“ (Шкарић 1939: 137); „*Змија* у сну ако те уједе, некакав ће те непријатељ закинути; *Змију* у сну припитомити, значи да ћеш се с некаквим непријатељем помирити“ (Грђић Бјелокосић 1985: 234). Код Руса: „*Змија* — грех“ (Гура 2002: 73). Тумачење ове представе није једнозначно јер змија је прастари словенски двосмислени, амбивалентан симбол, јер је њен карактер противречан. „*Змија* спаја у себи мушку и женску, водену и ватрену симболику, она је отровна и лековита, нечисто створење и извор зла и истовремено снабдева човека чудесним способностима и има покровитељске функције“ (Гура 2001: 212). *Змија* је везана за материјално, земаљско, чулно, еротско, грешно, ниско, али и за оно узвишено, тајанствено, мудро, духовно. *Змија* као нуминозно биће изазива осећање дивљења, поштовања, али и страха, ужаса и одвратности. Она је архетипски симбол плодности, здравља, мудрости, с једне стране, али и зла, лукавости, демонског, земаљског, с друге (Требјешанин 2008: 471). Двојна природа змије се очитује и у томе што се и код Срба и код Руса (а и других Словена) сусрет с њом на путу тумачи и као добро и као рђаво претсказање (Гура 2005: 265).

Разлике између Срба и Руса у погледу тумачења предзнака у сну

Разлике између два народа у погледу тумачења неких представа у сну су релативно мале. Тако, рецимо, код Руса је несумњиво рђав знак сањати да је *џала њећ*, а код Срба може бити и *џовољан*: „Ако снијеш да ти се *џећ* у *кући обори*, породиће ти се жена“ (Грђић Бјело-

косић 1985: 233). Затим, за Русе је *нова кућа* недвосмилени рђави знак, јер слути смрт, а код Срба није, већ је обрнуто: „У новој се кући уснити, добро је, а у старој зло“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233). Код Руса је и сањати *цвеће*, нешто што слути на зло (вероватно што асоцира на погребни обред), а код Срба је обрнуто, цвеће је добар предзнак: „Цвијеће брајти или добијти значи: обрадоваћеш се“ (Мићовић 1952: 265); „Цвијеће у сну садити, његовати, или с њиме китити, значи радост и весеље“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233).

Неки предзнаци у сну са тумачењем нађени су код Срба, али не и код Руса. „*Ране* по себи имати претсказује неку радост“ (Мићовић 1952: 265); „*Рана* на телу, а не иде крв, значи некаква радост“ (Шкарић 1939: 137). Ово наизглед чудно тумачење може се објаснити *принципом суйроитности*, али и тиме што је рана *црвене* боје, а црвено у фолклору често значи радост, весеље.

Затим, нађено је само код Срба да је *носити шерет* на леђима рђав предзнак. „*Носити нешто тешко на леђима* или вући на колима — брига, невоља, терет“ (Мијатовић 1903: 121); „*Товар (бреме) носити* претсказује велику болест“ (Мићовић 1952: 265). Ово је лако објаснити логиком сличности, механизмом визуализације, односно принципом метофоре, јер се за бриге, проблеме често каже „бреме“, „терет“ (у фразеологизмима попут „натоварити себи бreme“, „носити велики терет на леђима“, итд.). На сличан начин може се објаснити и позитивно значење представе јахања у сну, које смо нашли код Срба. „*Јахати коња* или возити се на колима, — напредак у раду“ (Мијатовић 1903: 120); „На коњу у сну *јахати*, знак је богатства“ (Грђић Бјелокосић 1985: 233). Попети се на коња и јахати, заправо је сликовито, визуелно представљање успеха, социјалног и економског уздицања (језички изрази: „бити на коњу“, „пасти с коња на магарца“ јасно говоре да је бити на коњу и јахати знак успешности и просперитета).

Сањати *орахе* код Срба не слути на добро. „Уснити *орахе* значи да ће се лити сузе“ (Филиповић 1949: 190); „*Ораси* у сну значе сиротињу и штету“ (Чајкановић 1985: 185); „*Орахе* видети: имаћеш с неким речи; ако су зелени, то значи уз речи и једњу“ (Шкарић 1939: 137); „*Орахе* тући значи неко ће те преварити“ (Мићовић 1952: 265). Орах је рђав симбол зато што је по народном веровању то „дрво вештица и злих духова“, „халовито“, сеновито и несрећно дрво. У народној митологији и религији Срба *орак*, који је повезан са подземним светом, представља по својој природи хтонско, демонско дрво (Чајкановић 1985: 186). Орах се „код балканских Словена везује за свет мртвих и нечисту силу“ (*Словенска митологија* 2001: 408).

Као негативан предзнак у сновима код Руса се среће представа *мачке*, али не и код Срба: „*Мачка — несрећа*“ (Балов 1891: 213); „*Мачка — сузе*“ (Гура 2002). Ова животиња је у словенској митологији, обредима и фолклору амбивалентна животиња, чиста и нечиста, која има неке демонске атрибуте. Код Руса је и на јави срести мачку рђав предзнак. За ловца и риболовца срести мачку је баксузан знак, који наговештава неуспех у лову и риболову (Гура 2001: 350).

У анализи ових разлика у тумачењу снова два словенска народа, ваља имати једну дозу опреза, јер могуће је да би се на већем узорку текстова тумачења снова показало да заправо неких од њих у стварности и нема, тј. да, рецимо, и код Срба појава нпр. *мачке* у сну слуги на зло, или, пак, да *носићи тјерети* у сну и код Руса има негативно значење.

Проучавање народног тумачење симбола сна код Срба и Руса значајно је због упознавања једног особеног фолклорног жанра, али и због откривања древне, прасловенске слике света, као и архаичне, митске логике на којој њена изградња почива.

ЛИТЕРАТУРА

- Артемидор 2007 — Артемидор, „Снови“ (2. в), *Градац* (темат „Снови“), Чачак 2007, 162–163.
- Балов 1891 — А. Балов, „Сон и сновидения в народных верованиях“, *Живая старина* 4, СПб., 1891, 208–213.
- Беговић 1986 — Н. Беговић, *Животи и обичаји Срба граничара* (1887), Просвета, Београд 1986.
- Бота 1955 — Ђ. Бота, „Народни живот и обичаји у селу Јарковцу (у Банату), Зборник МС 10, Нови Сад 1955.
- Бренч 1975 — А. Бренч, „Заједнички и особени елементи у погребним обичајима Западних и Јужних Словена“, ГЕИ 24, Београд 1975.
- Валенцова 2002 — М. М. Валенцова, „Полеская традиция о сновидениях“, у *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 44–54.
- Веселова 2002 — И. С. Веселова, „Структура рассказов о снах“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 171–180.
- Виноградова 2001 — Л. Н. Виноградова, „Вода“, у *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, (ред.) Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Zertex Book World, Београд 2001, 87–88.
- Грђић Бјелокосић 1985 — Л. Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу* (1897), Просвета, Београд 1985.
- Гура 2005 — А. В. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд 2005.

- Гура 2002 — А. В. Гура, „Снотолковательная традиция полесского села Речица“, у *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 70–94.
- Гура 2001 — А. В. Гура, „Змија“, у *Словенска миѠологија: енциклопедијски речник*, (ред.) Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Zepet Book World, Београд 2001, 211–214.
- Добровольская 2002 — В. Е. Добровольская, „Суеверия, связанные с толкованием сновидений в Ярославской области“, у *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 55–69.
- Елијаде 1999 — М. Елијаде, *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*, Нови Сад 1999.
- Запорожец 2002 — В. В. Запорожец, „Сны и видения как часть ясновидения“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 95–115.
- Зечевић 1982 — С. Зечевић, *КулѠ мртвих код Срба*, Београд 1982.
- Якушкина 1999 — Е. И. Якушкина, „Народный сонник из Каргополя“, *Живая старина* 2 (22), Москва 1999, 29–30.
- КараѠић 1986 — В. С. КараѠић, *СрѠске народне Ѡсловице* (1849), Просвета, Београд 1986.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — С. Кнежевић, М. Јовановић, *Јарменовци*, СЕЗБ LXXIII, Београд 1958.
- Лурье 2002 — М. Л. Лурье, „Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции)“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 26–44.
- Мијатовић 1903 — С. М. Мијатовић, „Снови (по народном веровању и тумачењу) из Левча и Темнича“, *КараѠић IV*, Алексинац 1903.
- Мијатовић 1957 — С. М. Мијатовић, „Етнографске забелешке из Левча, Темнића и Ресаве“, *ГЕМ*, Београд 1957.
- Мићовић 1952 — Љ. Мићовић, *ЖивоѠ и обичаји Појовца*, СЕЗБ LXV, Београд 1952, 263–266.
- Неклюдов, Христофорова 2002 — С. Ю. Неклюдов, О. Б. Христофорова, „Предисловие“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002.
- Никифоровский 1898 — Н. Я. Никифоровский, „Материалы для народного снотолкователя“, *Этнографическое обозрение* 1898, 1.
- Петровић 1939 — А. Петровић, „Грађа за изучавање наше народне религије“, *ГЕМ* 14, 1939.
- Петровић 1948 — П. Ж. Петровић, *ЖивоѠ и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ LVI-II, Београд 1948.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић, *Симболика свеѠа у народној магији Јужних Словена*, Ниш — Београд 1996.
- Разумова 2003 — Н. А. Разумова, „Мифологические рассказы о вещих снах в контексте семейного опыта“, у Б. Н. Путилов, *Фольклор и народна культура* (in memoriam), Санкт-Петербург 2003, 382–393.
- Тановић 1927 — С. Тановић, *СрѠски народни обичаји у Већелијској кази*, СЕЗ XL, Београд 1927.

- Толстой 2003 — Н. И. Толстой, „Народные толкования снов и их мифологическая основа“, у Н. И. Толстой, *Очерки славянского язычества* Москва 2003, 303–312. (Први пут објављено као: Толстой, Н. И. „Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа“, *Сон — семиотическое окно*. XXVI *Випперовские чтения*, Москва 1994, 89–95.)
- Толстая 2002 — С. М. Толстая, „Иномирное пространство сна“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ Москва 2002, 198–219.
- Толстој 2001 — С. М. Толстој, „Смрт“, у *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, (ред.) Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Zepeter Book World, Београд 2001.
- Требјешанин 1986 — Ж. Требјешанин, „Култ и симболика ватре у митологији и религији Срба“, у Тројановић, *Вајтра у обичајима и животоу Српског народа* (1930), Просвета, Београд 1986.
- Трушкина 2002 — Н. Ю. Трушкина, „Рассказы о снах“, *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), составитель О. Б. Христофорова, РГГУ, Москва 2002, 143–170.
- Филиповић 1972 — М. С. Филиповић, *Таковци: етнолошка поема*, СЕЗБ LXXXIV, САН, Београд 1972.
- Филиповић, Томић 1955 — М. С. Филиповић, П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ XVI-П, Београд 1955.
- Филиповић 1949 — М. С. Филиповић, *Живот и обичаји Височкој нахији*, СЕЗБ LXI, Београд 1949.
- Филиповић 1939 — М. С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коштини*, СЕЗБ LIV, Београд 1939.
- Христофорова 2002 — О. Б. Христофорова (составитель), *Сны и видения в народной культуре* (Сб.), РГГУ Москва 2002.
- Чажкановић 1985 — В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, СКЗ, Београд 1985.
- Шкарић 1939 — М. Шкарић, *Живот и обичаји „ћланинаца“ под Фрушком Гором*, СЕЗБ LIV, Београд 1939.
- Artemidor 1981 — Artemidor, „Iz Artemidorovog *Tumačnika snova*“, „Polja“ (тематски број *San*), 274, Novi Sad 1981.
- Dragičević 1907 — 1908 — Т. Драгићевић, „Narodne praznovjericе“, GZM, knj. 19 i 20, Сарајево 1907–1908.
- Gerbran, Ševalije 2004 — А. Gerbran, Ž. Ševalije, *Rečnik simbola*, Stylos, Novi Sad 2004.
- Ivanišević 1987 — F. Ivanišević, *Poljica: narodni život i običaji*, reprint izdanje iz 1906, Književni krug, Split 1987.
- Frojd 1984 — S. Frojd, *Tumačenje snova* (1900), I-II, Matica srpska, Novi Sad 1984.
- From 2003 — E. From, *Zaboravljeni jezik: uvod u razumevanje snova, bajki i mitova* (1951), Beograd 2003.
- Jung 1996 — K. G. Jung, *Aion* (1951), Atos, Beograd 1996.
- Pongracz, Santer 1970 — M., Pongracz, I. Santer, *Carstvo snova (Četiri hiljade godina tumačenja snova)*, Zagreb, 1970, 242 — 243.
- Stivens 2005 — E. Stivens, *Arijadnino klupko: vodič kroz simbole čovečanstva*, Novi Sad 2005.

Trebješanin 2003 — Ž. Trebješanin, „Odgonetanje iščezlog jezika simbola (predgovor)“, u From, E., *Zaboravljeni jezik*, Beograd 2003.

Trebješanin 2008 — Ž. Trebješanin, *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*, Hesperia, Beograd 2008.

Žarko Trebješanin (Belgrade)

Symbolism of Dreams — Some Serbian-Russian Folkloric Parallels

S u m m a r y

The traditional interpretation of dreams, which contains a description of the text and context of the dream and its interpretation, represents a form of folklore. According to tradition, the *dream* that is connected with death and the world of the dead represents the supernaturally received message, which needs to be deciphered, because it is conveyed in symbolic language. This message is often related to the future, the fate of dreamer, good or bad. In the cases of the Serbs and Russians some symbols are considered favourable, and others are considered unfavourable omens. The logic of linking two symbols/omens and their meaning in the folk interpretation of dreams are rooted in mythical and magical thought, which is manifested in folk culture. Good and bad omens can be explained by the principles of identity, similarity, opposites, etc. The study of this issue is significant for learning about a specific folkloric genre, but also for unravelling the ancient Slavic image of the world, as well as the mythical logic that it is based on.

Бојан Јовановић (Београд)

СИМБОЛИКА ЗМИЈЕ У НАРОДНОЈ ТРАДИЦИЈИ БАЛКАНСКИХ СЛОВЕНА

Бројне заједничке карактеристике представа о змији у народној традицији и фолклорном стваралаштву балканских Словена могу се сажети у образац који обједињује двојак човеков однос према овом гмизавцу. Одређена не само негативним већ и позитивним карактеристикама, змија у народној традицији се одликује поливалентном симболиком. Истоветне карактеристике изражене и у традицији других словенских и индоевропских народа упућују, заправо, на њихова знатно дубља психолошка одређења. Резултати компаративних анализа потврђују тезу да њихово заједничко порекло потиче из архетипских колективно несвесних структура.

Кључне речи: змија, симбол, архетип, мотив, смрт, исцељење, преображај, знање.

Од бића из животињског света која су у народној култури и традицији балканских Словена била повод њиховом магијско-религијском и митском преобликовању, змија има изузетно значајно место. За разлику од других животињских врста, веровања, религијске представе и обредни садржаји везани за змију су бројнији, богатији и разноврснији. И код других словенских народа идентичан је тај однос, јер је материјал везан за змију најобимнији и најбогатији.

Обимна грађа и синтетичке студије о змији у народној традицији балканских Словена (Ђорђевић 1958: 100–186; Георгиева 1983: 57–63; Стојнев 1994: 150–153; Филиповић 1937: 136–149; Hirtz 1930: 243–254; Вражиновски 1995; Раденковић 1996: 152–159; *Српски митолошки речник* 1970: 144–146; *Словенска митологија* 2001: 211–214; Гура 2005: 208–266) поуздана су основа за истраживање и дубљег аспекта њене симболике.

Змија „добра за мишљење“

Иако су на централнобалканском подручју најчешће само неколико врста змија (отровница: поскок и шарка, неотровне: белоушка,

водена и смук), народ је исказао велику инвентивност у именовању овог гмизавца (Ђорђевић 1958: 101–106; Богдановић 207: 521–524; Hirtz 1930: 243). Велики број назива је настао из потребе стварања именског супститута због веровања у повезаност имена и суштине. Због веровања да ће колико је пута човек спомене, толико је пута и срести и да ће ујести оног ко је спомене, змија се не назива својим именом. Одатле и читав низ њених еуфемизама: *нејоменица*, *она*, *она из траве*, *јоганица*, *гадуља*, *каменица*, *баурина* и други.

Одговор на кључно питање зашто змија има тако велики значај у митологији и религији може се потражити у чињеници везаној за њене природне карактеристике као подстицај да се оне протумаче и стваралачки уобличе. Уколико би тај одговор потражили полазећи од чињенице зашто она има такав значај, а нема, на пример, гуштер, онда би бројни називи и веровања о змији указивали на то да је она, како би рекао Леви-Строс, првенствено „добра за мишљење“ (Levi-Stros 1975: 520). Под овим одређењем се сматра њена подстицајност за имагинацију, што је битан разлог њеног значаја у народном животу, веровањима, обредној пракси и фолклорном стваралаштву. Карактеристика да је „добра за мишљење“ проистиче најпре од њеног необичног изгледа, брзог кретања и осталих својстава у односу на друга бића. Та својства су: вијугаво гмизање, рачvasti језик којим палаца, живот на земљи и под земљом, пресвлачење, остављање коже, хладноћа, љигавост, изненадно и нечујно појављивање, коришћење отрова и биолошки магнетизам, односно способност да сугестивно утиче на друга бића која постају њен плен. Веровање да поједине опасне врсте, попут поскока који напада људе и животиње, могу да хипнотишу и птице на грани да падну на земљу (Глушчевић 2001: 164), заснивало се на претпоставци о поседовању окултне моћи змије. Та тајанствена, скривена и натприродна моћ проистиче из наведених њених особина због којих се у односу на остале врсте сматра изузетно необичним бићем. Једна од тих особина је и њено кретање због кога изазива страх и одбојност. Будући да се сва остала бића крећу по тлу помоћу ногу, змијино вијугаво гмизање тумачено је веровањем о њеним скривеним ногама које су постале битан чинилац у формирању њених митских карактеристика.

Друга важна одлика змије је та да зиму преспава у земљи, а у пролеће излази из ње. Дан изласка из своје рупе везиван је, зависно од краја, за одређене хришћанске празнике: Благовести (7. априла, по старом, односно 25. априла, по новом календару), Младенце (9/22. марта), Ђурђевдан (23. априла, односно 6. маја), Тодорову или Лазареву суботу (прва, односно претпоследња седмица ускршњег поста). Од изласка из земље започиње период, који траје углавном до Крстовдана 14/27. сеп-

тембра, у којем она због могућности уједа опасним отровом носи епитет љута змија и представља за човека искушење зла.

Прогањање и поштовање

С обзиром на то да важе за опасне, змије се као непожељне настоје одстранити и протерати даље од људског станишта. У ту сврху се користи и познати апотрепејон бели лук, али и запаљене крпе и ритуално паљење буњишта на Младенце, Благовести и Ђурђевдан. Међутим, овим поступцима је посебно обележен Јеремијин дан, 1/14. маја, назван по старозаветном пророку Јеремији из VI в. п. н. е., који је, према библијском предању, успео да укроти змије и крокодиле. Хришћанска црква је прихватила овог пророка и у свом календару му посветила овај дан који је означен као Свети пророк Јеремија (Филиповић 1969: 143–160). На основу библијског предања створено је и веровање у Србији, западној Бугарској и Македонији да је овај светац заштитник од змија отровница. Јеремијин дан је нерадни дан и тога дана се не отварају бритве, не вуче се ништа за собом, не ради се иглом и концем и не чешља се да се не би змије изазвале. На Јеремију се сузбија, отклања опасност од змије, тако што жене иду око кућа, лупају клеветушама или у посуђе и уз речи „У кући Јеремија, из куће змије“ обредно се протерују змије од куће. Обичај који се појединачно практиковао у домаћинствима до 70-тих година прошлог века, остатак је некадашњих обредних поворки дечака или девојака, који су уочи Јеремијиног дана ишли од куће до куће, обилазили их и звонећи клеветешума певали песме о прогањању змија (Николић 1996: 102).

Упоредо са овим веровањем и обредном праксом протеривања змија од куће, постојало је и веровање о *кућној змији*, *чуваркући*, *кућарници*, заштитници породице, која се поштовала (Hirtz 1930: 243–254; Ђорђевић 1958: 120–131; Чајкановић 1994: 419). То је реално најчешће неотровница која не напада људе, најчешће смук који лови мишеве и гони од куће змије отровнице. Таква кућна змија се не протерује, већ се поштује и не говори ружно о њој, а верује се да кућа без њене заштите нема среће и напретка. Осим према кућној, наклоност се испољавала и према змији *пољарици* које је чувала поља, усеве и винограде у време непогода. Она је штитила поља од (х)ала које су водиле градоносне облаке. Функцију чувара добијала је и змија која се носила као жива амајлија у тикви око села да би га заштитила од непогоде. Премда су се људи из страха клонили змија, па одатле и поступци да их и уклоне и прогнају из свог најближег животног простора, куће и окућнице, сматрали су их и заштитницима својих домова и

поседа. Са становишта користи, народ дели змије на добре, које су корисне и тамане гамад, и зле, које уједају људе и стоку. Зато је и однос према њима био дијаметрално различит и обојен страхом и страхопоштовањем. Такав став карактерише примарни стадијум обожавања, изражен и у најранијем балканском пелашком миту о првобитној змији из које је потекао свет (Grevs 1990: 29–30, 32).

Опасност и избављење

Доживљена као опасност која угрожава људски живот и могући узрок болести и смрти, змија се користи као заштитно и терапијско средство. Амајлије сачињене од змије имају превентивну функцију (Ђорђевић 1958: 181), а веровање у њену лековитост је основ читавог низа поступака којима се настоји остварити контакт са њом. Будући да се и њеном свлаку придавала изузетна апотропејска и лустративна моћ, сматрало се да ће онај ко би га нашао на Ђурђевдан или на Цвети бити срећан у тој години. Змија је, дакле, узрок болести и смрти, али извор лековитости, заштите живота и побољшања здравља. Те супротне карактеристике сажете су у истовремено постојање супротних принципа стварања и разарања, а симболисане сликом уробороса, змије која једе свој реп.

Змија представља и симбол знања. Тај атрибут проистиче из њене природе, да живи на земљи и у земљи и да периодично мења кожу, да се пресвлачи. Боравећи у зимским месецима под земљом, а у летњим на земљи, она је биће овоземаљског и оноземаљског света. Живећи и иза границе видљивог и рационално појмивог, сазнаје онострану, скривену реалност (Ђорђевић 1958: 180). Ово значење змије је створено у оквиру прехришћанске, паганске религиозности, али се сачувало и у оквиру народне религије. Змија зна немушти језик којим животиње говоре (Ђурић 1992: 65), али познаје и лековите траве, и зна траву живота, због чега је и постала симбол здравља. У народном исцелитељству практикује се контакт са змијом, конзумирање њеног меса или коришћење неког дела њеног тела. Верује се да чорба од змије отвара очи у обреду иницијације да би се научио тајни језик природе и препознале лековите траве.

Свако знање о скривеној реалности оностраног долази до посебног изражаја у откривању будућности. Веровање да змија поседује то знање и да се њеним посредством оно може стећи, изражено је и у поступцима вршеним са циљем да се открије будућност и сазна скривена стварност. Људи који голим рукама хватају све змије, змијари, према веровању, имају моћ видовитости, па се и поступци за стицање ове

моћи (Ђорђевић 1958: 180) заснивају на инкорпорацији дела њеног тела и једењу њеног куваног меса.

Одређени заједнички елементи у народној традицији балканских Словена упућују на модел који је најпре културно условљен, али и на дубље слојеве који потичу из архетипских колективно несвесних структура. Змија оличава само животно постојање саздано од евидентних супротности које у равни културе добијају супротна значења, позитивна и негативна. Поимање тих природних супротности и њихово транспоноване у културу исказује се опозитним категоријама и појмовима, овоземаљског и оноземаљског, доброг и лошег, мушког и женског. Позитивне и негативне особине змије су основ за њихово међусобно диференцирање у равни културе. Према важећим критеријумима патријархалног друштва, које је зависно од полне припадности сматрало вреднијим мушке од својих женских чланова, негативне особине везиване су за женски, а позитивне за мушки пол. На природној основи је извршена и диференција змија на добре, неотровне и лоше, отровне. У митској равни бића која потичу од змија обликована су двојачко: негативна, штеточинска и зла, оличена у алама, ламијама и аждајама била су женска, док су позитивна, заштитничка и корисна, попут змајева, била мушка (Беновска-Събкова 1992: 53, 96).

Симбол нечистог: *гадуља*

Припадајући, дакле, и једном и другом свету, змија је биће између хтонског и овоземаљског. Уколико се реалност у којој она живи сагледа са становишта карактеристичних фаза обреда прелаза, битних за процес прелаза из једног статуса у други, или једног стања у друго, онда је њено постојање везано за прелазну, неодређену, маргиналну, лиминалну фазу. С обзиром на то да она није у обредном процесу, већ само у реалности идентичној поменутој фази, њено постојање карактерише лиминоидност према којој се и исказује доминантан амбивалентни однос. Без обзира на то што има и потенцијал светог, недовољно одређено, појмовно диференцирано и помешано, доживљава се и представља првенствено као нечисто. Нечисто је последица присуства елемента на месту где не би требало да буде (Daglas 1993: 55). Змија је нечиста зато што се оноземаљско, као хтонско налази у овоземаљском. Због те своје нечистоће она је гадна, одвратна и зато једно од њених имена *гадуља* адекватно одређује поимање њене нечисте природе. Представа о тој нечистоћи изазива страх и одбојност, али и страхопоштовање. Она је, дакле, симбол неодређености, па утолико

лакше тај симбол долази као одговор на сваку упитну егзистенцијалну ситуацију и животно стање

Доминантна представа о змији траг је оног стадијума у развоју свести у којем није дошло до битних појмовних диференција. Амбивалентност, спој супротности је показатељ стања још неиздиференцираних супротности (Нојман 1994: 43; Глушчевић 2001: 165). Тај траг постоји у религијским и митским представама. Супротне карактеристике змије, одређују њену амбивалентну природу која је, у ствари, пројекција човековог односа према њој. Дате супротности везане за живот на земљи и под земљом, преобличене су у њену хтонску и овоземаљску природу. Она је узрочник болести, али и извор здравља, што је исказано кроз супротност: живот и смрт, из које су изведене супротности стварања и разарања.

Несвесни образац

Бројним локалним варијантама народних веровања се потврђује просторна раширеност карактеристичног односа према змији, односа који има своје паралеле у словенској традицији (Гура 2005: 208–266), али и своје дубље психолошко одређење. Иако знамо да бројни елементи долазе из далеке културне прошлости, њихово значење и смисао нису нам у потпуности познати. Будући да се ови елементи, попут језика, преносе несвесно, без јасних представа о свом првобитном значењу, правила њиховог повезивања која имплицирају својеврсну граматику и синтаксу, откривају моћ несвених структура. Архетипови су формални чиниоци структурирања несвесног, несвесних садржаја, па се могу разумети као својеврстан образац понашања (Jung 1977: 139). Сагледано у тој равни, народно стваралаштво несумњиво представља изазов савременим и будућим истраживањима усмереним ка откривању тих архетипских колективно несвесних структура. У представи змије преовладава симболика општег архетипског значења. Архетип је својеврсно несвесно знање, кога нисмо свесни, али које омогућује да се боље оријентишемо и сналазимо у свету. То је одговор на упитност ситуације, која је због њеног животног понављања у низу претходних генерација постала релевантно искуство које се као одређена предиспозиција преноси новорођеном појединцу. Оно се препознаје у несвесним реакција које као својеврсно латентно архаично несвесно знање долази до изражаја у конкретним ситуацијама, када нам се намеће и присилно јавља. Пишући о рефлексним покретима које чинимо независно од својих свесних жеља, Дарвин истиче да упркос ономе што нам разум говори о томе да не постоји опасност, нешто

многа дубље утиче на наше рефлексне покрете. Ово сазнање је илустровано сопственим доживљајем из зоолошког врта. Прислањајући лице на дебели стаклени зид кавеза у којима је била змија, чврсто је одлучио да се не помери уколико отровница крене ка њему. Међутим, чим је змија поскочила, његова одлучност је нестала, а он се невероватном брзином тргао уназад, јер су његова воља и разум били беспомоћни у самоуверавању да не постоји опасност (Darvin 2009: 84).

Према истраживању Сузанае Мајника и њених сарадника, утврђено је да су људи биолошки припремљени да на змијолике облике реагују плашљиво (Mineka 1984: 355–372). Да су биолошке претпоставке страха од змије веома дубоке доказано је и експериментом. Мајмуни рођени у зоолошким вртovima показују изразит страх од гумене змије, што се тумачи урођеном реакцијом карактеристичном за већину мајмуна и човека који су живели не само на дрвећу већ се кретали и по земљи. Имајући у виду резултате ових истраживања, Пол Екман, приређивач наведеног Дарвиновог дела, истиче да би и Дарвинов покушај да остане миран био успешнији да организам који је скочио према њему није била змија (Darvin 2009, 84.). Потреба да се разуме и протумачи тај урођени страх од змије упућује нас на учење о архетиповима колективно несвесног као скривеног темеља човековог инстинктивног и свесног реаговања.

Реч је о наслеђеним, несвесним и антрополошки универзалним предиспозицијама за извесне представе, идеје, понашања. Архетипови нису урођене представе или идеје, па зато ни митолошке представе о змији нису наследне. Ради се само о урођеној могућности представа као претпоставци за фантастичне представе и садржаје. Ти урођени услови, стеченим садржајима дају само одређени облик. Символи и митски мотиви слични су у људским културама, јер су опште дати услови наслеђени структуром људског поимања (Jung 2006: 16). Будући да се не наслеђују представе, већ само могућности њиховог формирања, стварање увек истих, идентичних митских представа и слика условљено је тим архетипским наслеђеним несвесним структурама својственим свим људима. Оно што човек наслеђује није, дакле, архетипска слика змије, нити конкретне врсте змије, већ само одређена архетипска предиспозиција да препознаје опасност у облику сличном змији (Stevens 1996; Stivens 2005: 37–41), а реакција на ту опасност је првенствено страх. На овој архетипској основи настала су бројна веровања и обредни поступци изражени у миту и магијско-религијској пракси у којима змија има велику симболичку вредност. Та симболика је богата и развијена, јер обједињује оне битне природне, културне и духовне супротности. О змији можемо говорити као својеврсном архети-

пу који се, попут других архетипова, исказују својом амбивалентном двозначношћу, доброг и лошег, позитивног и негативног значења.

Биолошке и психолошке предиспозиције страха од змије уобличене су и у култури балканских Словена на посебан начин. Архаични обредно митски обрасци о змији упућују на дубље архетипске структуре које разматране садржаје традиције повезују са словенским, индоевропским и општчевечанским културним наслеђем. Архетипске структуре колективно несвесног, битна су одредница традиционалних веровања и митских представа, али и живо искуство које се у погодним условима спонтано јавља без икаквим спољних услова и у савременој култури. Другачији садржаји те културе не могу да оспоре значај древног искуства као матрице на основу које и савремени човек схвата и тумачи свет. Архетипска порука о змији чита се на основу филогенетског искуства, али и онтогенетских претпоставки за индивидуални доживљај. Културно искуство потврђује значење змије као опасног гмизавца, па је и реакција на помен и виђење змије страх од ње. Осим реалног постоји, дакле, ирационални страх од змије који изазива и највећу одбојност према њој. Примарни, архаични слој има своју архетипску структуру колективно несвесног која се испољава и у данашњем човековом односу према змији обојеним примарним инстинктивним страхом од ње. Међутим, тај примарни однос, условљен опасношћу исказује се и супротним ставом као начином превазилажења атавистичког страха и савладавања опасности.

ЛИТЕРАТУРА

- Беновска-Събкова 1992 — М. Беновска-Събкова, *Змеят в български фолклор*, Софиа, 1992.
- Богдановић 2007 — Н. Богдановић, „Змијски речник југоисточне Србије“, *Српски дијалектолошки зборник*, књига 54, САНУ, Београд, 2007.
- Вражиновски 1995 — Т. Вражиновски, *Народна демонологија на Македонијие*, Скопје-Прилеп, 1995.
- Вражиновски 1998 — Т. Вражиновски, *Народна митологија на Македонијие*, Скопје-Прилеп, 1998.
- Георгиева 1983 — И. Георгиева, *Българска народна митология*, Софиа, 1983.
- Глушчевић 2001 — З. Глушчевић, *Окулина моћ*, Просвета, Ниш, 2001.
- Гура 2005 — А. Гура, *Симболика живошине у словенској народној традицији*, Београд, 2005.
- Ђорђевић 1958 — Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗб LXXII/2, Београд, 1958.
- Ђурић 1992 — В. Ђурић, *Антиологија народних приповедака*, СКЗ, Београд, 1992.
- Николић 1996 — Д. Николић, *Горње Драгачево, етнолошко проучавање културних времена*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1996.

- Нојман 1994 — Е. Нојман, *Историјско њорекло свесџи*, Просвета, Београд, 1994.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић, *Симболика свесџа у народној магији Јужних Словена*, Ниш, 1996.
- Словенска митологија 2001 — *Словенска митологија — енциклопедијски речник*, ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Zepet Book World, Београд, 2001.
- Српски митолошки речник 1970 — *Српски митолошки речник*, Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Нолит, Београд, 1970.
- Стойнев 1994 — А. Стойнев (ред.), *Българска митология, енциклопедичен речник*, Софија, 1994.
- Филиповић, 1937 — М. С. Филиповић, „Култ змије у околини Скопља“, *Miscellanea* 1, Београд, 1937.
- Филиповић 1969 — М. С. Филиповић, „Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена“, *Гласник Етнографског института* 11–15, Београд, 1969.
- Чајкановић 1994 — В. Чајкановић, *Студије из религије и фолклора 1910–1924 / Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. I, Београд, 1994.
- Daglas 1993 — М. Daglas, *Čisto i opasno*, Plato, Београд, 1993.
- Darvin 2009 — Љ. Darvin, *Izražavanje emocija kod čoveka i životinja*, Dosije Studio, Београд, 2009.
- Grevs 1990 — R. Grevs, *Grčki mitovi*, Nolit, Београд, 1990.
- Hirtz 1930 — М. Hirtz, „Змије кућарике“, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* XXVII/2, Zagreb, 1930, 243–254.
- Jung 1977 — К. G. Jung, *Duh i život*, Matica srpska, Novi Sad, 1977.
- Jung 2006 — К. G. Jung, *Civilizacija na prelasku*, Atos, Београд, 2006.
- Levi-Stros 1975 — К. Levi-Stros, „Totemizam danas“, *Treći program Radio Beograda*, br. 24, Београд, 1975.
- Mineka 1984 — S. Mineka, M. Davidson, M. Cook i R. Keir, „Observational Conditioning of Snake fear in Rhesus Monkeys“, *Journal of Abnormal Psychology* 93, 1984.
- Stevens 1996 — A. Stevens, *Private Myths: Dreams and Dreaming*, Penguin Books, London, 1996.
- Stivens 2005 — E. Stivens, *Arijadnino klupko, vodič kroz simbole čovečanstva*, Stylos, Novi Sad, 2005.

Bojan Jovanović (Belgrade)

Serpent Symbolism in Folk Tradition of the Balkan Slavs

Summary

Numerous common features of depicting of the serpent in folk tradition and folklore of the Balkan Slavs can be contracted into a pattern that combines man's dual regard towards this reptile. Defined not only by negative, but also by positive features, the serpent features polyvalent symbolism in folk tradition. Identical features, which are present in the traditions of other Slavic and Indo-European peoples, are actually indicative of their significantly deeper psychological determination. The results of comparative analyses confirm the thesis that their common origin stems from the archetypal structures of the collective unconscious.

Љубинко Раденковић (Београд)

МИТОЛОШКИ ЕЛЕМЕНТИ У СЛОВЕНСКИМ НАРОДНИМ ПРЕСТАВАМА О ЖАБИ¹

Међу животињама везаним за воду или влажни простор, чија активност претежно пада у ноћно време, по својој улози у традиционалној култури Словена, истиче се жаба. Према неким елементима она се може изједначавати са змијом, корњачом и рибом. Строга забрана да се узима у руке, па чак и да се изговара њен назив у присуству деце, по свој прилици долази из представе да она може бити отелотворење људске душе (претка, демонизованих појединаца или неких демонских бића). Овде ће бити речи о народним веровањима и предањима словенских народа о жаби, која представљају и значењски оквир за њену улогу у народним приповеткама. Посебно ће бити размотрен наратив «бабица помаже жаби породиљи» (демонском бићу у виду жабе), који представља једну од варијаната мотива AaTh 677.

Кључне речи: животиње, жаба, народна веровања, симболика, народна демонологија, митологија, Словени.

Улога жабе у словенској традиционалној култури и њена симболичка обележја, до сада су били предмет научне анализе више аутора (уп. Миловидов 1913; Ђорђевић Т. 1958/II: 194–202; Судник, Цивњан 1982: 137–154; Толстая 1986: 22–27; Новичкова 1995: 355–357; Гура 1997: 380–391; Березович 2007: 311–320, итд.). Овде ће превасходно бити речи о улози жабе у народној магији и њеном месту у демонолошким предањима словенских народа.

Симболика жабе

Пошто је жаба водоземац, живи на граници копна и воде и активна је ноћу, она иде у ред „граничних животиња”, којима се у словенској народној култури придаје улога посредника између овог и оног света. Посебан митолошки значај придаје се жабама „сувачама”

¹ Рад је део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“, бр. 177022, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

(*жаба красџача, жаба-корњача, жаба њухача*), које се преко дана најчешће сакривају испод камења, клада, у пукотинама стена и рупама. По свом облику пљосната (отуда потиче и низ назива «жабица» за пљоснате предмете, који су везани за неко кретање — обли каменчић који се баца да отскаче по површини воде, метално лежиште за осовину на капији или воденичном точку, петља на опанцима, задњи део копита код животиња, итд.; уп. РСАНУ 1968/V: 271–272), и мекана, и тиме упућује на оно што је оријентисано на стабилно лежање, док јој задње ноге дају могућност изненадне динамике (скакања). Има брадавичаву спољашњост и после угинућа тело јој се споро распада. Пошто се излеже из јаја (икре) и током развитка мења свој облик, почев од риболиког пуноглавца везаног само за воду, па до четвороножног водоземца, те се сезонски појављује и нестаје, може симболизовати трансформације људске душе у њеном кретању између два света. Пољаци Поморја су сматрали да пролеће наступа када се «змијама и жабама отворе уста, која су срасла за време зиме», а најчешће је то на Благовести или Ђурђевдан. Отуда и народни назив за Благовести *Matka Boska Żabiczna* (Жабља Богородица) (Агапкина 2002: 122). Постоје јестиве, али и отровне жабе, опасне за људе. Тако је у симболици жабе повезана идеја дефинисаности и недефинисаности, непокретности и покретности, копна и воде, сувог и мокрог, појавног и скривеног, повољног и неповољног (о неким елементима симболике жабе уп.: Судник, Цивьян 1981: 63–65).

Предања о постанку жабе

Према руском предању жаба је постала од жене која је прала рубље у петак, па ју је због тога проклела св. Петка и претворила у жабу. По другој причи (Нижегородско Поволжје), жабе су настале од деце које су мајке проклеле (Новичкова 1995: 449; 355). Према предању из белоруског Полесја, жаба је постала од гуштера зелембаћа, који није хтео да чека да му Бог каже где треба да живи, већ је сам скочио у реку. Бог га је тада ударио штапом и пресекао му реп, који је остао на обали реке, а њега је проклео да буде жаба без репа, а њена деца да га имају (Пяткевић 2004: 316). У Босанској крајини се приповедало да је жаба настала од печене кокоши коју је човек сакрио испод сача од кума који му је дошао у госте, да је не би делио с њим (Ђорђевић Т. 1958/II:195).

У етиолошким предањима код Срба, Македонаца и Бугара, жаба се везује за Богородицу. Према бугарском предању, када се Богородица породила, она је прва отишла код ње и нахранила је крушкама из

туршије, па је Богородица благосиљала да се њено тело после угинућа не распада (Манкова 1999: 125). Према једном кругу предања, Богородица после рођења није хтела да прихвати своје дете (Исуса) па су све животиње дошле да је моле да то учини. Дошла је и жаба са својим жапчетом, па када и њу Богородица није послушала, рекла је: «- Айде ляпо при ляпо — и то рипнало на гърба и» (Хајде, лепи на лепу — и оно је скочило на њена леђа). То је навело Богородицу да прихвати своје дете и да благослови жабу (Сакар; Мицева 2002: 259; варијанте у: БНПП 1983/VII: 191–192, 521). Други круг предања везан је за распеће Исусово и тугу Богородице због тога. У предању из Србије (Нова Варош), када су водили Исуса да га разапну, Богородица је непрестано плакала за њим. На то је рекла жаба: «Зар она плаче за једним сином, а мени ова манасија (свет), што проведе њеног сина, спршти девет мојих пупољака, па ја ништа!» На то се Богородица насмејала, и покајавши се због тога, рекла: «Еј, зуби, црви вас изјели», а жабу благосиљала: «А ти се, друго, никад не усмрђела» (Ускоковић 1930: 141). Према варијанти из Левча, после распећа сина Исуса, све животиње су дошле да теше Богородицу, па је дошла и жаба. У тај мах, њено жапче је закрекетало, а жаба му је рекла «Ћути, красо»!, због чега се Богородица насмејала и благословила жабу да се никад не усмрди и учрвља (Мијатовић 1900: 216). У варијанти из Македоније, жаба теши Богородицу, говорећи да разуме њену мајчину тугу за сином, пошто је и њено жапче умрло (Цепенков 1980: 66).

Крекетању жаба могу се придавати и људска обележја. Тако по украјинском веровању, гласови жаба се тумаче као разговор између две домаћице: «Кумо, кумо, кумо! Що сте варили!» «Борщ, борщ, борщ, бураки-ки-ки-ки! Бураки-ки-ки-ки!» (Франко 1898: 173).

Код Бугара се говорило да онај који није био крштени кум, на оном свету ће крштавати жабе (Седакова 2007: 333).

Забрана именовања и додиривања жабе

Присуство табуа у регулисању односа човека према жаби указује да је ова животиња сматрана потенцијално опасном за човека, тј. да она може бити отелотворење нечије душе. Вук Караџић је, у свом Рјечнику из 1852. забележио народно веровање да не треба жабу спомињати код мале деце. По свој прилици запис је настао на основу његових сећања из родног краја где је провео детињство: «Код мале дјеце не ваља жабу спомињати: ако ли би је ко нехотице споменуо, онда дијете потегну за ухо цвокнувши уснама (које се не може исписати), а онемо који је споменуо рекне се: — Одгризла ти уши!» (Караџић 1986/1:

231). У Височкој нахији у Босни пред децом се није смело говорити „жаба”, већ је ова реч замењивана речју „баба”. Ако се случајно помене реч «жаба», онда се ухвати дете за уво и цвркне (Филиповић 1949: 195). Код Белоруса се забрањивало помињати жабу пред дететом које није напунило годину дана, иначе ће, веровало се, постати грбаво (Валодзіна 2011: 167).

У источној Србији (у околини Сврљига) постојала је забрана да деца додирну или убију жабу. Говорило се: ако дете убије жабу, умреће му мајка, а ако је додирује, да ће га она помокрити, и од тога ће постати шарено (пегаво) по телу (сопствени запис, с. Плужина). Код Срба, Бугара и Белоруса постојало је веровање да ће онај ко узме у руке жабу сувачу добити брадавице или чиреве по кожи (Манова 1984: 78; Петрова 1988: 165; Пяткевич 2004: 316). Такође се веровало ако неко жабу нагази да ће од њеног писка оглувети (Филиповић 1967: 204); код Белоруса ако је раздражи да ће од њеног писка ослепети (Пяткевич 2004: 317). Према томе, забрана *додира* човека и жабе указује на њихову припадност различитим световима. Деци се забрањивало да пред жабом отварају уста, «да им жаба не би пребројила зубе», па ће се од тога они покварити, или ће дете умрети (Босна; Лилек 1894: 366). У Црној Гори се веровало да ће умрети мајка онеме коме жаба преброји зубе. Једна од страшних клетви код Белоруса била је: «Табе зялѐна жаба зубы пашчытае» (Да ти зелена жаба зубе преброји, тј. умро, да Бог да!) (Валодзіна 2011: 167).

У народним предањима о одређивању судбине, једна од досуђењих прераних смрти јесте смрт од жабе. Обично човек сазна каква му је смрт досуђена и при косидби, када види жабу, срдито замахне свом снагом да је посече, али га оштрица косе закачи по врату и он од тога заиста и умре (уп. Милићевић 1884: 151; Златковић 2005: 212; Седакова 2007: 222).

Жаба и небеска влага

Код Источних Словена, делом и код Јужних, жаба се доводи у везу са кишом, па и громом. У Полесју, у случају дуге суше убијали су жабу и превртали је на леђа, или су убијену жабу вешали на дрво, комадали је и бацали на пут. Постојао је и посебан обред сахране и оплакивања убијене жабе, коју су спроводила деца: убијену жабу су облачили, полагали у кутију, која је представљала мртвачки сандук, а затим су је сахрањивала поред неке воде (бунара, реке), и на то место стављала крстић, и онда су је оплакивали: „Ой — ой — ой, жабка наша померла...” (Ој-ој-ој, жабица наша је умрла...) (Толстые 1978: 112;

Толстая 1986:22–27). Сахрана жабе код Белоруса одговара обреду сахране фигуре Германа код Бугара. У једној од варијаната сахране Германа на његов стомак стављају жабу с отвореним устима (Исто: 112; уп. такође: Раденковић 1996: 277–286). У Хрватској (околина Северина), ако се жаба крастача увуче у кућу, веровало се да ће бити кише (Hirc D. 1896: 24). По жабама гатало се и о промени времена и у другим крајевима, па се таква врста жаба назива *гайшалинка* или *времења-ча* (то је мала жаба која борави на дрвећу) (РСАНУ 1965/3: 208). Постојало је и веровање да се закопавањем жабе, која је пре тога стављана у хлеб, може изазвати суша. То се приписивало цигларима (којима је одговарало сушно време), па су сељаци, да би „растурили” њихову магију, бацали у бунар крстове с гробља (Бабовић 1963: 84). Ово веровање указује на везу између жабе и мртвих, што је и иначе основа горе поменутих табуа везаних за додир човека и жабе.

Код Белоруса се говорило: „До првог грома и док жаба не закреће земља није чиста“ (Валодзіна 2011: 167). Ово веровање вероватно треба схватити, да глас грмљавине разгони нечисту силу са простора где се људи крећу, док крекет жаба указује на границу копна и воде.

Обредно погубљење жабе

У оквиру тројичких „краљевских“ обредних игара, код Чеха је обављано ритуално погубљење жабе (*stínáni žaby, dřít žábu*). Жабу би везивали концем о зимзелено дрво, или на грану коју је држао „краљ“, на штап или „жезло“, а затим је прилазио „целат“ и одрубљивао јој главу. За то „убиство“ окривили би „краља“, након чега би поворка јахача кренула у потеру за њим. Ако би успели да га стигну, имитирали су његово погубљење, тако што би му бацили капу с главе, круну или венац, и ударали га ораховим пружењем, дрвеним сабљама, бацали у воду. Ако не успеју да га ухвате, он је остајао да буде „краљ“ годину дана (уп. Агапкина 2002: 641; Валенцова 1996: 256). По свој прилици и обредно погубљење (резање) жабе везано је за симболичко ослобађање небеске влаге, која је била неопходна усевима. Опет, чин „суђења“ због учињеног дела указује на евентуални страх од освете која може доћи од представника хтоничног света, коме жаба и припада.

Жаба — преобраћена вештица

Према општем словенском веровању у жабу се може претворити жена-вештица. У изреци код Руса, у недовољно јасном контексту, жена се упоређује са жабом: «Баба, что жаба» (Даль 1860/1: 523). У Хр-

ватској је врло распрострањено схватање да је свака жаба крастача (*губавица*) *вјештица* или *цојрница*. Тако у околини Северина, такве жабе је народ таманио без милости. Сматрало се да је треба натакнути на шиљаст колац, штап или врљику (Hirc D. 1896: 24). „Људи пробуше колцем *красџачу*, а то и није крастача, него је њезину лику *цојрница*, коју не пробуше, него само њезину прегачу“ (Лобор) (Kotarski 1918: 50). У етнографској грађи Д. Ножинића, коју је он прикупио на више локалитета у Хрватској (1987–1991), како од Хрвата тако и од Срба, налази се и одговор информаната о жаби крастачи (Nožinić 1987–1991). Према његовој грађи, опште је схватање, да је свака жаба-крастача која се нађе у близини стоке преобраћена вештица која сише млеко у крава и да је одатле треба склонити. При томе, већина Срба су сматрали да је треба одатле бацити, а Хрвата да је треба обавезно убити. Ова разлика је производ културолошке посебности два народа — код Срба је више присутна старија представа о жаби као хтоничном бићу, које може бити и добро и лоше — код Хрвата пак, да је то обавезно вештица, и под утицајем црквених препорука о строгом поступању са вештицама, није необично опште схватање да жабу сувачу треба обавезно убити. И Словенци (Козјанско) су сматрали да је жаба крастача — вештица: „*Krastača je bila vsaka sorpnica. Tista žaba*“ (Свака крастача је била вештица. Та жаба) (Mencej 2006: 155). Ако се види у близини куће или на њиви треба је обавезно убити и то пробадањем шиљатим предметом (вилама, коцем). Раније се често виђало како стоје на кочевима или вилама прободене жабе (Исто: 155–156). Други начин уништавања жабе било је њено спаљивање: „...Она се у огњу надује и пукне. То је крај оне жабе ... онога човека, који је у жаби, онога вешца (*цојрник*)“ (Исто: 157). Веровања да су жабе крастаче — вештице и да их треба набости на виле или спалити позната су и у другим крајевима Словеније. У Горском котару (општина Дуга Реса), жабу крастачу би убили, одрали јој кожу, осушили на диму, па би њоме кадили децу ако се престраве (Nožinić 1987–1991).

По једном казивању из Белорусије (Озерска област, Гродзенски срез) бабица је била вештица (бел. *чараўница*), па се претворила у жабу и ушла у кућу где је лежала породиља с новорођенчетом, с намером да јој украде дете. Муж породиље је приметио и секиром јој одсекао десну ногу. Сутрадан је тај човек отишао код бабице да је позове на крштење свог детета, и тамо је затекао како лежи без десне руке (Легенды 1983: 217). Слично предање посведочено је и на Руском северу (Вологодска област, Белозерје). Овде, вештица у облику жабе краде жени ноћу тесто из наћви. Локални врач поучи жену да је у поноћ сачека испред пећи са секиром у рукама и да је удари по ногама и

језику, што она и учини: «На други дан, иде Дуња по селу, а језик и руке јој се клате. И престала је да се бави чарањем» (Черепанова 1996: 78). Више прича о томе како је човек жаби отсекао ногу у својој штали (обично на Ивањдан), а следећег дана се испоставило да је некој жени-вештици отсечена рука или нога, записано је у Полесју (НДП 2010: 197–203). Према предању из источне Словеније (Козјанско), жена је свако јутро затицала краставу жабу на прагу своје куће. Отац је посаветовао да ништа не говори, већ да на њу баца жар из пећи, што је она и учинила. Друго јутро је видела жену у завоју, јер је била сва у опекотинама (Менсеј 2006: 158; Менсеј 2010: 59–60). Према предању из северне Хрватске, човек, који је обећао куму да ће му помоћи у орању, чуо је поред врата како је жена рекла да ће се претворити у жабу и однети сву пшеницу из њиве: «Kum pazil po njive, zarazi žabu, pograbi jo i hiti f peč v ogenj, i pri jne našel sakojačke ključe, a med njimi i one kuma svojega» (Kotarski 1918: 50). Према казивању из Пољске, човек је приметио да му у шталу улази крастава жаба и да краве после тога не дају довољно млека. На крају, он је згазио ту жабу, упркос молби жене која је пролазила мимо његове штале, да то не чини. Следећег дана та жена се разболела, њена леђа су поцрнела и она је умрла за два месеца (Schiffman 1987: 159; према: Менсеј 2006:160).

У Полесју се сматрало да је свака жаба која се види на празник Купала (Ивањдан, 07. јули) — вештица, и да је треба бацити у ватру или пробости. У контексту тих веровања девојке су певале шаљиву песму: «На Купали огонь горить, нашим хлопцям живот болят, наши хлопці-жабокољці, скололи жабу на колодці» (На Ивањдан ватра гори, наше момке стомак боли, наши момци-жабокољци, проболи су жабу на бунару) (Виноградова 1989:115). Пробадање жабе на Ивањдан, од стране момака, може имати и сексуалну конотацију — показивање спремности и способности момака за женидбу.

Жаба и друга митолошка бића

Према веровању Источних Словена и нека друга митолошка бића се могу приказати људима у облику жабе, као што су *лешиј* (шумски дух), *домовој* (кућни дух), *русалка*: «Вдруг из лесу к нашей тепiline идет голая образина вроде лягушки, а ростом с человека. Подходит к тепiline греться и ляпает себя по брюху лапами, брюхо-то все желтое, а пупок зеленый. <...> «Он» стоит да хохочет» (Одједном из шуме према нашој ватри иде гола силуета у виду жабе, висине човека. Прилази ватри да се греје и лупа се шапама по трбуху, трбух жут, а

пупак зелен. <...> «Он» (лешиј) стоји и кикоће се» (Криничная 2001/1: 351); «Мы огород пахали. Выползла така жаба большая. — Не тронь, не тронь, — муж говорит, — это домовый, хозяин конюшни. Мы обратно ее положили» (Орали смо башту. Изрони тако велика жаба сувача. — Не дирај, не дирај, — каже муж, — то је кућни дух, домаћин коњушнице. Ми смо је вратили на своје место) (Новгородска област; Черепанова 1996: 45). Код Украјинаца (околина Харкова), русалке се могу показати и у виду жаба које седе на кладама, где жене перу веш (Иванов 1893: 67).

Према предању из Нижегородског Поволожја, на велики празник дед је изашао на улицу псујући, а да се пре тога није помолио Богу, и у њега се уселио нечисти дух. Одвели су га врачу, и овај му је дао да попије одвар од неких трава. Када је то попио, савио се, а из уста му је искочила жаба. Одмах су је ухватили и бацили у пећ. Тако су из њега истерали нечистог духа (МРПНП 2007: 135).

У Босни се сматрало да се ђаво може претворити и у ону «бабетину» (жабу), која увече скаче по путу (Делић 1893: 352). У неким предањима код Срба и Бугара, док човек увече пече сланину на ражњу, дође ђаво и на истој ватри почиње да пече жабу (уп. Кајмаковић 1974: 102; Поввасилева 1987: 161),

Руси у Вологодској губернији жабе у дворишту поред кућа сматрали су за преобраћене људе који живе близу стоке и сисају млеко у крава. Нису их смели убијати, због веровања да се жаба у том случају може закачити за човека, и да је он ни на који начин не може скинути, па она постаје узрок његове смрти (Новичкова 1995:355–356). И у Босни се жаба доводила у везу с млеком. У Сарајеву и околини Приједора се веровало да ће млеко стоке бити добро ако се жаба удоми под прагом куће (Лилек 1894: 366). Веровања о могућности претварања жена у жабе основа су мотива у бајкама, по коме се царев син жени жабом из бунара или мочваре, која је у ствари, прелепа девојка, претворена у жабу (уп. Карацић 1988: 209–211; Ведерникова 2003: 39–42). Такође у бајкама жаба коју пољуби краљева кћи претвара се у принца — Ивана-царевића (уп. Карнаухова 1931: № 4).

Жаба — чуварица закопаног блага

У жабу се може показати „чувар“ закопаног блага. Више варијаната таквих предања записано је у околини Дубровника. Тако, у једном од њих, копачи блага, на месту где су почели копати опазе жабицу, и што су дубље копали, она је постајала све већа, па је нарасла као во. Када се показало благо, на копаче су навалиле змије и разне при-

казе. Када им се учинило да су једног од њих војници проболи и искасапили, а другог прождрла велика жаба, они су се у страху разбежали (уп. Вулетић Вукасовић 1934: 186–188).

Гатања и магијски поступци са жабом

У околини Лесковца помоћу жабе откривали су крадљивца. Од осумњичених људи тражено је да плуну жаби у уста, а затим су је стављали на усијани сач или у врелу црепуљу. Сматрало се: ако је међу осумњиченима био крадљивац, и он ће се исто тако мучити као и та жаба (Ђорђевић Д. 1958: 530). По свему судећи, овде се жаби приписивала моћ „хватања” или „везивања” душе човека (лопова), што је сасвим спојиво с њеном хтонском обележеношћу.

Близина жабе с демонском силом види се и по томе што се неке болести у словенским језицима називају *жаба* (нпр. у српском, руском, словачком језику болест крајника, запаљење језика, итд.), па се под овим именом у бајању терају на уобичајена места на која се иначе тера нечиста сила — шума, ливада, ватра, камен, река: „Пошла жаба по ливаде: / ако буде травара, / нек иде у траву; / ако буде шумара, / нек иде у шуму; / ако буде ливадара, / нека иде у ливаду; / ако буде ватрара, / нека иде под ватру./ (...) Нека одмили, / нека отиде, / нек се изгуби, / из живаца нека излази, / нек излази из живаца, / из костију, / из главе, / из зуби, / из свакога зглоба, / из сваке надуе” (Кнежевић, 1981: 29–39). Слична басма записна је и у Русији (Олонецка губернија): „Жаба, ты, жаба, пойди от раба Божья Младеня за мхи и за болота, и за горы, и за виртепы, и за реки, и за озёра, где та собаки не лают, чёрны вороны не грают ...” (Мансикка 1926: № 153). У Словачкој (Петровице) баје се детету: „Ushod žaba za horu, za visokú za boru, / jak ňeujdeš za horu, a t’eba zakolu“ (Horváthová 1972: 605). По аналогiji, односно на принципу који важи у магији, да „слично изазива слично”, заснива се поступак лечења болести грла тако што се распори жива жаба и веже за грло (Стефанија 1985: 42).

„Посредништво” жабе између човека и демонског света види се и из начина који се примењивао за лечење грознице у Левчу и Темнићу. Овде се човеку болесном од поменуте болести препоручује да ухвати *жабу камењарку* (која живи под каменом) и да је пољуби, па ће болест отићи од њега (Мијатовић 1909: 339). У околини Лесковца, уз помоћ жабе бајали су против вртоглавице. Бајалица одведе болесника у виноград поред трешње, и уз остале реквизите понесе са собом и малу зелену жабицу, коју после бајања пусти. И док жабица скакуће, бајалица говори: «Однеси вртоглавицу на Н.Н. /И кад се вр-

неш на своје место,/ тамо куде си узета,/онда да се болес врене у срце болнога» (Ђорђевић Д. 1985: 157–158). Значи и овде се уз помоћ жабе „остварује” раздвајање два света — људског и нељудског и успостављање поновног реда. У Бугарској су *жабе суваче* хватали и сушили под стрехом и у случају појаве болести код стоке стављали стоци у храну (пернишки крај). Према истом запису, као вид предохране од болести, прасићима је давана вода и којој је држана жаба (Манова 1984: 77). По једном веровању из Левча, кашаљ се може излечити ако се пије вода у којој је угинуло „шаренотрбасто жапче које још није пропевало” (Бушетић 1911: 556). Овде се срећу, поред раније указаних магијских обележја жабе, још два: одсуство гласа (да се по аналогiji изазове престанак кашља) и шарен изглед (који се обично везује за медијаторе).

У Херцеговини се сматрало да жаба може да донесе болест стоци ако је „запахне”. Такву болест називали су *жабина*, и њу су чобани лечили бајањем, које су називали „парање жабине” (Мићковић 1952: 253). Запажа се да је преношење болести именовано ознаком „запахне”, на исти начин као и приликом уједа змије. То указује на блискост између ове две животиње у митолошком погледу, без обзира на њихову супротстављеност као живих бића (жаба је плен змији). У околини Пирота, да не би волови боловали од „жабице“ (надуне, подуја), празновали су други дан по Аранђеловдану, као и други дан после св. Николе (Николић 1900: 90, 91).

Жаба је погодан „посредник” и у прављењу љубавних чини. Девојка муслиманске вере у Власеници у Босни помоћу жабе чарањем је опчињавала момка на следећи начин: пошто умеси тесто и ногама га растањи, метне на њега живу жабу па је с два лескова штапића удари говорећи: „Зови ми тог и тог”. Затим скине жабу с теста и искружи на његовој средини велики круг. Од тог искруженог теста направи за момка „масленицу”, а кроз ону шупљину се гола провуче (Шкаљић б.г.). Да би довела момка да јој дође, девојка увече прометне жабу између ногу, а затим је запреће у пепео огњишта и поклопи сачем, дозивајући одређеном басмом момка. Чим се жаба огласи из пепела, девојка је вади одатле, јер је то знак успостављене везе с момком (Мијусковић 1985: 51). Слично чарање девојке изводе с три жабе уочи петка (Исто: 50–51). У Хрватској (околина Крижевца), момци су стављали жабу *краљевчицу* или *божју жабицу* у мравињак да јој мрави поједу месо. Кост која је остала од жабе везивали су у марамицу, и њој је приписивана моћ да се њоме може зачарати свака девојка да пође за тог момка, ако је додирне тим завежљајем (Нирс Д. 1896: 24). По истом извору, ако се тај завежљај спали и пепео од тога жена попије,

„она ће занети”. Момак се могао приволети на љубав ако се намами да прође између две кости жабе коју је за ту прилику девојка испекла (Мијушковић 1985:69–70), или ако се закачи кривом жабљом кости узетом од оне жабе која је стајала 40 дана у мравињаку (Исто: 71).

На Руском северу (Вологодска губернија) се веровало да човек, који жели да постане врач, мора ноћу у парном купатилу да уђе у разјапљене чељусти велике жабе, у коју се претворио ђаво. При томе он нагази крст и одрекне се Бога, а душу обећа Сатани (Новичкова 1995: 357). Према руском предању из Нижегородског Поволжја, два брата су читали књиге о црној магији и одатле научили да праве штету, изазвавши и помор све своје стоке. Да би могли да нашкоде и људима, требало је ноћу у парном купатилу да уђу у разјапљене чељусти велике жабе и да се тамо праметну преко главе. Они су отишли тамо, па када су видели жабу, препали се, и бацивши своје крстове и појасеве, побегли су одатле (МРПНП 2007: 219).

Уз посебне услове од жабе се могу правити и хамајлије. У околини Призрена за ту сврху вађена је жаба из убијене змије и стављана у посебну врећицу. Та се хамајлија називала „црниче” и стављана је детету испод јастука да га чува од вампира (Михајлов 1985: 50). У рудничком крају у Србији као вид хамајлије за заштиту од пушке служила су три црва извађена из жабе и ушивена у одело (Ђорђевић Т. 1938: 213). На острву Хвару деци у повоју стављане су фигурице жабе, зеца и змије израђене од сребра или злата, као магијски заштитници од злих сила (Исто: 213).

У словенско-балканском ареалу распрострањено је веровање о магијској моћи штапа којим су раздвојени змија и жаба, у тренутку када се змија спрема да прогута жабу. Таквим штапом, сматрало се да се могу разгонити градоносни облаци (уп. Судник, Цивњан 1982: 138–139).

Материца као жаба

У Славонији између два рата жене нероткиње и оне које болују на материци, куповале су вотиве од воска назване "матерница", који су по облику потсећали на жабу (Филиповић 1933: 98–99). У доњој Аустрији је био обичај да се породиљи и бабици поклоне лепињице, које су по облику потсећале на жабу или на корњачу. У народним веровањима ових крајева материца је представљана у виду жабе, која живи у стомаку жене, и на чије понашање жена не може утицати. У алпским областима Аустрије, вешали су фигуре од воска у виду жабе, као захвалност што су се избавили од набачених чини (Остроух 1995: 12). По свој прилици постојало је врло древно веровање да се сама

материца може претворити у змијоликог демона који изазива болест познату у старословенском као *дъна* (уп. Раденковић 1998: 190–197).

Мотив жабе у схематичном виду често се среће у Русији, у севернодвинском златовезу, на женским украсним капама (рус. *кокошник*) (уп. Маслова 1978: 88).

Бабичење жаби

Један од сижеа демонолошких предања гради се по мотиву «бабичење демонском бићу», које се најчешће показује у виду жабе. Овај мотив се везује за разна демонска бића, најчешће за ђавола. Према општој схеми, бабица видевши на путу (у пољу, башти) жабу руга јој се, говорећи да је позове када се буде порађала. Убрзо долазе кочије пред бабичином кућом и незнанац је великом брзином одвози у непознати простор, где она препозна ту исту жабу, која је сада била пред порођајем. Уз помоћ бабице, жаба се успешно породи, а њу награде и врате кући. У неким варијантама жаба се не помиње, већ се цео догађај везује само за неко од митолошких бића. Код словенских народа, према досадашњем сазнању, сиже је посведочен на јадранској обали у Хрватској (Bošković-Stulli 1997: 372–373; Marks 1982: 263–264); Босни и Херцеговини (Делић 1893: 352–359; Kulinović 1898: 508–509); Македонији (БФП 1994: 167); Украјини (Гнатјук 1904: 6; Гнатјук 1912: 8); Белорусији (Бараг 1978: 102); Полесју (НДП 2010: 463); код Руса старовераца у Литванији (Новиков 2009: 256); на Руском северу (Криничная 2011: 272–274); на Далеком истоку Русије (Зиновьев 1987: 105) (уп. и Айвазјан/Јкимова 1975: 170,179; СУС 1979: № 677***); код Чеха (LK 2007/3: 1233). По свој прилици, овај сиже су у Источном Сибиру од Руса преузели Јакути и увели га у своју приповедачку традицију (уп. ПЛМС 1995: 244–248, 342–343).

Ова предања имају троделну структуру: 1) сусрет жене-бабице са жабом; 2) одлазак у непознати простор и бабичење жаби; 3) повратак кући са добијеном наградом.

У уводном делу предања се саопштава како је жена-бабица (у једној варијанти — девојка), шутнула жабу на путу, или башти, говорећи јој да је позове кад се буде порађала. Према варијанти са јужног Јадрана (Цавтат), бабица, идући ноћу у неку кућу да помогне породиљи, види велику жабу на путу и ударивши је ногом, каже јој: «Ај тамо, nepriliko (...)! Ајде гадe! Ја ти примила, dabogda, kad se okotila» (Bošković-Stulli 1997: 372–373). Према варијанти са острва Зларина, баба је увече, на путу, наишла на жабу и рекла јој: „Ај(d), vidino, тамо, ça si prida me došla, ајде, ја те обabila!“ (Marks 1982: 263–264). У варијан-

ти из Босне и Херцеговине (Бошњаци), бабица је шетајући по башти наишла на скотну жабу, шутнула је и рекла јој: „Најде, draga, pa kad se obabiš, zovi me, da ti budem baba djetetu“ (Kulinović 1898: 508–509); према другом примеру, девојка је шутнула жабу на путу и наругала јој се: „Чујеш, бабо бона! Кад родиш, зови ме на бабине!“ (Делић 1893: 352–353). У варијанти из Украјине (Каминецкиј срез), жена-бабица је у пољу, на међи, за време жетве, развалила гнездо жабе, и не знајући да је она скотна, рекла је: „Ти моја ропушенько, йак ти будеш дьіти мала, то йа прийду тибі відбирати йіх“ (Ти моја жабо, када будеш имала деце, ја ћу доћи да ти их примим) (Гнатюк 1904: 6). У другој украјинској варијанти (пов. Городинка), жена-бабица наиђе на жабу како скаче по путу и каже јој: „Ий небого, абис ні закликали ў баби, як будеш сі звертати“ (Их, несрећо, нека ме потраже када се будеш порађала) (Гнатюк 1912: 8). Према варијанти из Ушичког среза, жена-бабица каже жаби на путу: „Бый тя болото, и тобі, як я бачу, незабавком треба бабы“ (Носи се у ту мочвару, теби, колико видим, обавезно треба бабица) (Чубинский 1872: 194). У северноруској варијанти се каже, како је некој старијој жени било жао што никада није била бабица, па кад је видела у шуми, на путу дебелу жабу, она јој се ругала: „Ты, принесешь, так возьми меня бабить“ (Ти ћеш имати принову, зови ме да ти бабичим) (Криничная 2011: 272–273). Код Чеха, девојка је видела у пољу велику жабу, и не знајући да је то жена водењака, у шали јој рекла: „Až se budeš žabit, já tě přijdu babit“ (Када се будеш жабила, ја ћу доћи да ти будем бабица) (LK 2007/3: 1233).

Од поменутог круга варијаната одступа пример из Пољица у Далмацији. Овде жена, видевши жабу на путу, гурне је ногом и у шали каже: „Тамо, кума, с пута!“ И та жена буде увече одведена до стене која се сама отворила, а унутра се појавиле златне собе и девојке које су имале исти лик (Ivanišević 1905: 261–262).

Одлазак жене на бабичење жаби је увек у ноћно време. Незнанац обично долази кочијама по жену-бабицу, и она се одазива позиву. У украјинској варијанти (Ушички срез) жена-бабица се опире захтеву ђавола да иде његовој жени, али је он узме и однесе у шуму (Чубинский 1872: 194). У варијанти с јадранске обале, када је бабица изашла испред куће истог трена њих двоје захвати ветар и односи их у непознату планину, где сићу у јаму и тамо нађу лепу жену пред порођајем. На изненађење бабице, жена јој саопштава да је она управо жаба коју је ударила ногом на путу: «Ne boj se, ja sam ono bila, er sam ja vila, pa mogu sve, zato ostani atento sa mnom, a nećeš poginuti» (Bošković-Stulli 1997: 372). У варијанти из Украјине, после неког времена, у сред ноћи је дошао човек у кочијама и позвао је да буде бабица. Кад су је дове-

зли до породиље, кад тамо, она иста жаба са међе. Жаба јој је рекла да се не плаши, али само да не отклапа глинене лонце. Знатижељна жена није могла издржати и почела је отклапати судове, кад у сваком од њих затворена душа, која би јој говорила: „Буг заплац! Буг заплац!“ (Бог ће ти платити! Бог ће ти платити!) (Гнатјук 1904: 6). У другој украјинској варијанти, усред ноћи долазе кочије по бабицу. Овде је ближе одређен простор куда је одвозе — прошли су поље, дошли до шуме и кочија се зауставила испред једне стене, где се отварају врата и бабица ту налази жабу-породиљу (Гнатјук 1912: 8). Према веровању Црногораца у Косаници, када се пође с овог света у онај други, прво човека сусретне једна стена, а позади те стене се налази провалија, а то је пакао (Вукановић 1935: 127).

Већина варијаната имају стереотипни завршетак: порођај се успешно заврши и бабица добије заслужену награду од митолошког бића које се породило, уз забрану да се не окреће и не гледа шта је добила, све док не уђе у своју кућу. «Ona kuriozna ženska glava, koja ne more pritrpjet nikakovu stvar, pošla je pogledat na putu što jom je dala vila. Ali vidi sve peruši od luka, i ona se začudi što jom je dala i iskrene sve na put; i tad ulazi u kuću i gleda — na ogtaču kad zadjelo jom se u gibe bokuni od onega luka. Ova gleda, kad sve žice zlata i dinari» (Bošković-Stulli 1997: 372–373). Љуспе црног лука као награда бабици (које она успут проспе) јављају се и у већ поменутих варијантама са острва Зларина, из Босне и Херцеговине и Македоније. У украјинској варијанти у пола ноћи бабицу су поново кочајама вратили кући, а као награду јој дали цигле, које је она просула испред својих врата. Кад ујутру, види да је то било злато и она је успела да нађе тек пар златника (Гнатјук 1904: 6). У другој пак украјинској варијанти (Ушицки срез), ђаволова жена посаветује жену-бабицу да не узима награду у новцу, већ да тражи цигле и угаљ, што она и учини. Када је кући отворила врећу, тамо је било пуно сребра. И у трећој украјинској варијанти породиља је захвална за помоћ и бабици даје праве савете какву награду да узме за обављени посао. У овом случају, да никако не узима новац, већ да тражи да јој даду коњски измет („аби вам даў кінцких гїўвьњингї“). У одговарајућој варијанти из Полесја (Житомирска област, Украјина), бабица, као награду за помоћ од жабе-породиље добија трубу танког платна, уз забрану да је не размота до краја. Бабица не поштује забрану и труба платна се претвори у брезову кору (НДП 2010/1: 463).

Добијена награда за бабичење открива право порекло жабе-породиље, као и место где се порођај одвија. Очигледно да се ради о оностраном свету, где је све супротно од овога, па све што је тамо периферно и невредно, ако се донесе на овај свет, претвара се у велику

вредност (најчешће у злато или сребро). И обрнуто, у предањима где митолошко биће дарује човеку златнике, они се на светлост дана претварају у угљевље. По правилу у свим овим предањима простор је у блиској вези са временом. Све што се изнесе као поклон са оностраног света у таквом је облику док траје ноћ. Тек са наредним даном прекида се веза са оностраним дародавцем и уручени дар добија нов облик.

Народна предања с темом „бабичење митолошком бићу“ могу бити проширена и другим мотивима, као што су: „приликом бабичења жена-бабица препознаје украдене ствари или одећу из свог дома“, „жена-бабица, супротно упозорењу породиље, умије једно око водом којом је купано њено дете и тим оком у људском свету види скривеног ђавола — то око јој ђаво и извади“, „приликом даривања бабице сребрним новцем, она сваки пут каже „први“, а када каже „други“, митолошко биће престаје са бројањем новца“, „жена-бабица открива да је ђаво, чим је родила његова жена, то дете подметнуо некој жени а узео њено“ итд.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2002 — Т. А. Агапкина, *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Москва 2002.
- Айвазян/Якимова 1975 — С. Айвазян, О. Якимова, *Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах* // Э. В. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва 1975, 162–182.
- Бабовић 1963 — Г. Бабовић, *Оролик*, СЕЗБ LXXVI, 1963.
- Бараг 1978 — Л. Р. Бараг, *Сюжеты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік*, Мінск 1978.
- Березович 2007 — Е. Л. Березович, *Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования*, Москва 2007.
- БНПП 1983/VIІ — *Българска народна поезия и проза*, т. VII, Съставителство и редакция: В. Кузманова, Й. Коцева, София 1983.
- Бушетић 1911 — Т. М. Бушетић, *Народна медицина Срба селѧа у Левчу*, СЕЗБ XVII, 1911.
- БФП 1994 — Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1994.
- Валенцова 1996 — М. М. Валенцова, *Типы движения в западнославянских «королевских» обрядах* // Концепт движения в языке и культуре, Москва 1996, 255–270.
- Валодзіна 2011 — Т. Валодзіна, *Жаба* // Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік, Мінск 2011, 167–168.
- Ведерникова 2003 — Н. М. Ведерникова, *Кенозерские сказки, предания, былички*, Москва 2003.

- Виноградова 1989 — Л. Н. Виноградова, *Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры* // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы, Москва 1989, 101–121.
- Власова 1998 — М. Власова, *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*, СПб. 1998.
- Вукановић 1935 — Т. Вукановић, *Веровања у други светї код Црногораца у Косаници* // ГЕМ X, Београд 1935, 127–128.
- Вулетић Вукасовић 1934 — В. Вулетић Вукасовић, *Призријевање* // СЕЗБ L, Београд 1934.
- Гнатюк 1904 — В. Гнатюк, *Знадоби до галицько-руської демонології* // Етнографічний збірник, т. XV, Львов 1904.
- Гнатюк 1912 — В. Гнатюк, *Знадоби до української демонології*, ч. II, вип. I // Етнографічний збірник, т. XXXIII, Львов 1912.
- Гура 1997 — А. В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997.
- Даль 1860/I — В. Даль, *Толковый словарь живаго великорускаго языка*, т. I, СПб. — Москва 1860.
- Делић 1893 — С. Р. Делић, *Код ђавола — бабица* // ГЗМ V, Сарајево 1893, 352–353.
- Ђорђевић Д. 1958 — Д. Ђорђевић, *Живої и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, 1958.
- Ђорђевић Д. 1985 — Д. М. Ђорђевић, *Живої и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985.
- Ђорђевић Т. 1938 — Т. Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена* // LIII СЕЗБ, Београд 1938.
- Ђорђевић Т. 1958/II — Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и љредању нашега народа*, књ. I–II, СЕЗБ LXXI–LXXII, Београд 1958.
- Зиновьев 1987 — *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири*. Сост. В. П. Зиновьев, Новосибирск 1987.
- Златковић 2005 — Д. Златковић, *Пријоведанја из љироїског краја*, Београд-Пирот 2005.
- Иванов 1893 — П. Иванов, *Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках* // Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 5, вып. I, Харьков 1893.
- Караџић 1986/1 — В. С. Караџић, *Срїски рјечник (1852)* // Сабрана дела Вука Караџића, књ. XI/1–2, Београд 1986.
- Караџић 1988 — В. С. Караџић, *Срїске народне љријовијеїке* // Сабрана дела Вука Караџића, књ. III, приредио М. Пантић, Београд 1988.
- Карнаухова 1931 — *Сказки и предания Северного края*. Запись И. В. Карнаухова, Москва-Ленинград 1931.
- Кнежевић 1981 — М. Б. Кнежевић, *Преља на месецу. Нови заїиси народних умоїворина*, Београд 1981.
- Криничная 2001/1 — Н. А. Криничная, *Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов*, т. I, СПб. 2001.
- Криничная 2011 — Н. А. Криничная, *Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бивальцины и поверья Русского Севера*. Москва, 2011.

- Легенды 1983 — *Легенды і падані*, БНТ, Мінск 1983.
- Лилек 1894 — Е. Лилек, *Вјерске сѣтарине из Босне и Херцеговине* // ГЗМ VI, Сарајево 1894.
- Манкова 1999 — Ђ. Манкова, *Жаба* // Енциклопедия на българска народна медицина. Сост. М. Георгиев, София 1999.
- Манова 1984 — Ц. Манова, *Народни лечебни практики с жаба в Пернишко*, Български фолклор X, књ. 4, София 1984.
- Мансика 1926 — В. Мансика, *Заговори Пудожского уезда Олонецкой губернии* // *Sborník filologický*, sv. 8, č. 1, Praha 1926, 185–233.
- Маслова 1978 — Г. С. Маслова, *Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник*, Москва 1978.
- Мијатовић 1900 — С. М. Мијатовић, *Живошине и биље у народном предању* // «Караџић» II, Алексинац 1900, 215–216.
- Мијатовић 1909 — С. М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ XIII, 1909.
- Мијушковић 1985 — М. Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985.
- Милићевић 1884 — М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија. Нови крајеви*, Београд 1884.
- Миловидов 1913 — Ф. Ф. Миловидов, *Жаба и лягушка в народном мирозерцанин, преимущественно малорусском* // Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. 19, Харьков 1913.
- Михајлов 1985 — М. Михајлов и Љ. Михајлов, *Народно лечење на јодручју Пашићрика, Корићника Шар-јланине (околина Призрена)*, Народна здравствена култура у Србији, св. 6, Београд 1985.
- Мићовић 1952 — Љ. Мићовић, *Живой и обичаји Пойоваца*, СЕЗБ LXV, 1952.
- Мицева 2002 — Е. Мицева, *Фолклор от Сакар*, ч. 1. Разказен фолклор, СБНУ LXII, София 2002.
- МРПНП 2007 — *Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья*. Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова, Спб. 2007.
- НДП 2010/1 — *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века*, т. I. Составители: Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, Москва 2010.
- Николић 1900 — В. М. Николић, *Нешто из народног изразнавања (у округу ипротском)* // «Караџић» II, Алексинац 1900.
- Новиков 2009 — *Фольклор старообрядцев Литвы. Тексты и исследование, т. 2, Народная мифология. Поверья. Бытовая магия*. Издание подготовил Ю. Новиков, Вильнюс 2009.
- Новичкова 1995 — Т. А. Новичкова, *Русский демонологический словарь*, Спб. 1995.
- Остроух 1995 — И. Г. Остроух, *Австрийцы* // Дети в обычаях народов зарубежной Европы, т. 2, Москва 1995, 3–31.
- ПЛМС 1995 — *Предания, легенды и мифы саха (якутов)* / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров, Новосибирск 1995 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Петрова 1988 — Л. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей 24/39, Варна 1988.

- Попвасилева 1987 — А. Попвасилева, *Двојезичнојо раскажување на народни приказни (влашко-македонски и македонско-влашки релации)*, Скопје 1987.
- Пяткевич 2004 — Ч. Пяткевич, *Рэчыцкае Палесе*, Мінск 2004.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић, *Герман — Берман — Церман* // Пиротски зборник, књ. 22, Пирот 1996, 277–286.
- Раденковић 1998 — Љ. Раденковић, *Дџна — сџари словенски назив једне болести* // Слово и култура. Памяти Никиты Ильича Толстого, т. II, Москва 1998, 190–197.
- РСАНУ 1959 — *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, Београд 1959, књ. I–.
- Седакова 2007 — И. А. Седакова, *Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст*, Москва 2007.
- Стефанија 1985 — Д. Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Скопје 1985.
- Судник / Цивьян 1981 — Т. Судник, Т. В. Цивьян, *Лягушка в мифологеме творения мира* // Структура текста–81. Тезисы симпозиума. Институт славяноведения и балканистики АН СССР, Москва 1981, 63–65.
- Судник, Цивьян 1982 — Т. М. Судник, Т. В. Цивьян, *О мифологии лягушки (балто-балканские данные)* // Балто-славянские исследования 1981, Москва 1982, 137–154.
- СУС 1979 — *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*, Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков, Ленинград 1979.
- Толстая 1986 — С. М. Толстая, *Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания дождя* // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне, Москва 1986, 22–27.
- Толстые 1978 — Н. И. и С. М. Толстые, *Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье* // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции, Москва 1978, 95–130.
- Ускоковић 1930 — Р. Ускоковић, *Богородица благословила жабу* // ГЕМ V, Београд 1930, 141.
- Филиповић 1933 — М. С. Филиповић, *Славонски војиви од воска*, ГЕМ VIII, Београд 1933.
- Филиповић 1949 — М. С. Филиповић, *Животи и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ LXI, 1949.
- Филиповић 1967 — М. С. Филиповић, *Различити етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, СЕЗБ LXXX, 1967.
- Франко 1898 — I. Франко, *Людові вірування на Підгір'ю* // Етнографічний збірник, т. V, Львів 1899.
- Цепенков 1980 — М. К. Цепенков, *Македонски народни умотворби во десет книги*, кн. VII, Скопје 1980.
- Черепанова 1996 — О. А. Черепанова, *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*, СПб. 1996.
- Чубинский 1872 — *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования собранные П. П. Чубинским*, т. I, СПб. 1872.

- Шкалајић б.г. — А. Шкалајић, *Чарања*, Архив Земаљског музеја у Сарајеву, бр. 3214, О-V.
- Bošković-Stulli 1997 — М. Bošković-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje*, МН, Загреб 1997.
- Hirc D. 1896 — D. Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama* // ZNŽO I. 1896, 1–26.
- Horváthová 1972 — E. Horváthová, *Mesiace v kozmogonických predstavách ľudu* // SN 20, č. 4, Bratislava 1972.
- Ivanišević 1905 — F. Ivanišević, *Poljice* // ZNŽO X, Загреб 1905.
- Kajmaković 1974 — R. Kajmaković, *Semberija — etnološka monografija* // GZM. N.S. Etnologija XXIX, Сарајево 1974.
- Kotarski 1918 — J. Kotarski, *Lobor. Narodni život i običaji* // ZNŽO XXIII, Загреб 1918.
- Kulinović 1898 — M. Fejzi beg Kulinović, *Nešto o narodnom praznovjerju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* // GZM X, Сарајево 1898.
- LK 2007/3 — *Lidová kultura: národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, 3. svazek, Hlavní redaktoři: S. Brouček i R. Jerábek, Praha 2007.
- Marks 1982 — Lj. Marks, *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Zlarina* // Povijest i tradicije otoka Zlarina, Загреб 1982.
- Mencej 2006 — M. Mencej, *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*, Ljubljana 2006.
- Mencej 2010 — *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. Uredila M. Mencej, Ljubljana 2010.
- Nožinić 1987–1991 — D. Nožinić, *Etnografska građa iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine*. Rukopis. (И овом приликом захваљујем колеги Ножинићу за уступљену грађу).
- Schiffman 1987 — A. Hr. Schiffman, *The Witch and Crime: The Persecution of Witches in Twentieth-Century Poland* // Arv 43, 1987, 147–165.

Ljubinko Radenković (Belgrade)

Mythological Elements in Slavic Notions of Frogs

Summary

Among the animals associated with water or damp spaces, and with mainly nocturnal activity, the *frog* stands out in its role in Slavic traditional culture. In some elements it is equal to the serpent, the turtle or fish in popular views. This is why it is forbidden to take it in one's hand, even to say its name near children, which apparently stems from the notion that it could be the embodiment of a human soul (ancestors, demonized individuals or some demonic beings). This paper examines folk beliefs and traditions of the Slavic peoples regarding the frog. Special consideration is given to variations of the legend of the midwife who helped the frog giving birth (demonic being in frog-form), which represents one of the variations of the AaTh 677 motif.

Људмила Поповић (Београд)

УНИВЕРЗАЛНО И СПЕЦИФИЧНО У СЕМАНТИЦИ НАЗИВА ЗА БОЈЕ У СЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ

У овом раду, на примерима из корпуса српских, руских и украјинских фолклорних текстова сакупљених у 19. веку, образлаже се теза о томе да је функционисање назива за боје у словенском фолклору примарно условљено антитезом 'сјајно' — 'без сјаја' што се коси са хипотезом Берлина и Кеја о универзалној категоризацији боја која је заснована на постепеном издвајању појединих назива из општег континуума, организованог према принципу 'светло' — 'тамно'.

Категорије 'сјајно' и 'без сјаја' могле су да садрже исте називе за боје, у зависности од заступљености у њима базног квалитета. Називи за боје, који продиру у словенски фолклор из других језика, надограђују архаичан систем заснован на концепту сјаја. На примеру позајмљених назива за боје (рус. *лазоревый*, срп. *мави* и рус. *алый*/ срп. *алем*) биће показан пут адаптације страних назива за боје у словенском фолклору.

Кључне речи: боја, сјај, фолклор, категоризација, слика света, Словени.

0.1. Универзална категоризација боја — за и против

Идеја о називима за боје као језичким универзалијама од времена антолошког рада Брента Берлина и Пола Кеја *Basic Color Terms* (Berlin, Key 1969) нашла је бројне следбенике међу лингвистима. Седам фаза у категоризацији боја, која је заснована на опозицији светло–тамно, с једне стране, и на различитом редоследу издвајања основних боја из континуума, с друге, схематски приказују еволутивни развој у овом лексичко-семантичком пољу у већини савремених језика. Подсетићемо се да се на првом стадијуму, према наведеној теорији, доследно издвајају две боје — бела и црна. Уколико у језику постоји три назива за боје, осим црне и беле обавезно ће бити номинована и црвена, систем од четири назива за боје обухвата номинације за белу, црну, црвену и зелену боју (потоња обухвата и плаву). На петом стадијуму изоловано се јављају називи за белу, црну, црвену, жуту, зелену и плаву боју. Браон боја се издваја у шестој фази еволуције, а

седми, финални, степен обухвата розе и/или љубичасту и/или наранџасту и/или сиву боју (Berlin, Key 1969: 22–23). Дакле, језици с формираним лексичко-семантичким пољем назива за боје поседују од осам до једанаест основних лексема око којих се групишу остале јединице одговарајућих микропоља.

С друге стране, како су од 1969. истраживања назива за боје обogaћена новим подацима из мање познатих језика, испоставило се да у старим европским језицима, као и у савременим језицима појединих племена, категоризација коју су понудили Берлин и Кеј одудара од чињеничног стања (MacLaury 1999). У неким савременим језицима постоји неколико основних назива за боје, којима у већини језика, према закључку Берлина и Кеја, одговара један, нпр. *синий* и *голубой* за означавање плавог у руском језику, *marron* и *brun* као основни називи за браон боју у француском и сл. Критика на коју је наишла универзална категоризација боја, између осталог, заснива се на истраживањима која показују да у древним културама, као и код појединих племена данас, називи за боје нису мотивисани нијансама већ присуством обележја сјаја (MacLaury 1999: 29–30).

Многи лингвисти указују на чињеницу да је принцип категоризације назива за боје који је заснован на атрибуту 'сјајан' историјски претходио хроматском принципу. Конкретно, сер Џон Лајонз разматрајући систем назива за боје у старогрчком језику и класичном латинском објашњава да наше неразумевање принципа издвајања боја у старим језицима јесте последица мешања различитих критеријума. Интерпретатори класичних текстова полазе од савремене категоризације, коју је Лајонз назвао њутновска. Исак Њутн у својој *Оптици* (1704) први пут издваја седам боја, које су нама познате као дугине боје, према принципу устројства музичке скале. Код старих народа, према мишљењу Лајонза, категоризација боја била је заснована на принципу издвајања обележја сјаја (Lyons 1999).

Антрополози потврђују ову хипотезу, истичући да се код појединих племена и данас систем назива за боје састоји од двеју или неколико лексема које обавезно номинују 'сјајно' и 'без сјаја' (Jones, Meehan 1978; MacLaury 1996; MacLaury 1999: 19–22, 29–30). Неуролози објашњавају наведену чињеницу тиме што се информација о сјају преноси неуроканалима брже од података о боји (Boynnton 1979: 308), а когнитивисти додају да за раздвајање ова два тока информације човек мора поседовати развијене аналитичке способности (MacLaury 1999: 22). Као резултат оптичка категоризација назива за боје јавља се на каснијој етапи развоја човека и друштва и увек следи у вре-

мену после типологије која је заснована на обележју сјаја (MacLaury 1999: 23).

У ранијим радовима (Поповић 1991, 2001, 2008; Popovich 2007) у више наврата смо скренули пажњу на чињеницу да је употреба назива за боје у словенском фолклору мотивисана примарном дихотомијом 'сјајно' — 'без сјаја', што се првенствено читава у њиховој амбивалентности како на нивоу симболике, где се за једну боју везују и позитивне и негативне карактеристике -у зависности од митског, демонолошког, књижевног кода или контекста, тако и у погледу корелације са реалним бојама, где се оно што је у природи једне боје, номинује другом, нпр. срп. *зелени коњ*, *зелени вук*, рус. *малинушка*, *калинушка* — *лазоревиј цвет*; *лазоревиј аленькиј цвет* и сл. Учесталост назива за сиву боју као и њихов значај на свим нивоима текста у словенском фолклору, као и одсуство лексема за обележавање браон боје, осим у текстовима који су настали релативно касно, такође оспоравају идеју универзалне категоризације боја, према којој се називи за браон боју јављају у времену пре назива за сиву (Berlin, Key 1969: 23). Шта више, истраживања боја у савременим словенским језицима, нпр. у српском (Илић 2011), показују да ни на данашњој етапи развоја језика називи за браон боју нису заступљени у књижевном језику у оној мери у којој су присутне лексеме које означавају сиво, што ставља знак питања на идеју универзалне категоризације боја и у савременим језицима.

0.2. Изофункционалност боја с обзиром на атрибут сјаја

Изофункционалност беле, златне, жуте па чак и црвене и плаве боје које се односе на пламен, муњу, сјај налазимо у многим примерима у сва три корпуса из српског, руског и украјинског фолклора.

Пример једног заједничког мотива налазимо у стиховима из српске песме *Сунчева сестра и њаша тиранин*, коју је Вук сврстао у «Песме особито митологичке»:

Извирала студена водица, —
на водицу *сребрна* столица,
на столицу лијепа ђевојка:
жути су јој ноге до кољенах,
а *лаћене* руке до раменах...

(Карацић 1969, 1: 116)

У Сунчевој сестри која се пресијава у сребрно-жута-златној скали можемо наћи одјек матријархалног култа богиње-двојнице Сунца, налик Грејвсовој Белој богињи Месеца коју је касније победио патријархални култ (Грејвс 1992: 7). Сунчева сестра је обележена истим

моћима као Зевс или какво друго врховно божанство патријархалног кова — она меће муње када се наљути. Карактеристично је да су муње приказане у облику златних јабука које она вади из својих цепова:

Па се млада од земље подигла
и бачила у *цейове* руке,
те извади *џри јабуке златне*
и бачи их небу у висине...
но *џри муње* од неба пукоше:
једна гађа два ђевера млада,
друга гађа пашу на дорина,
трећа гађа сватах шест стотинах.
Не утече ока за сједока,
ни да каже како погибоше

(Караџић 1969, 1: 116).

У руском фолклору исти симбол обожавања небеског тела отеловљеног у женском лику налазимо у лирским песмама, где се појављују узајамно замениве са митског аспекта *желта баба* и *красна девица*. Упоредимо:

Эх выходила *желтая баба*
За новые ворота,
Становилась *желтая баба*
Дли *тачногого* столба,
Опускала *желтая баба*
Белы руки во карман,
Из кармана вынимала
Бел-лазоревый платок...

Кириевский 1983, 1: 153)

Выходила *красная девка*
За навье варата,
Становилась *красная девка*
Между *чернава* сталба.
Апускала *красная девка*
Белы руки *вы* карман,
Из кармана вынимала
Бел-лазорявый твяток

Гарнитуровый платок...

(Кириевский 1983, 1: 248)

Митски контекст оба мотива је неспоран, иако се они јављају као остаци архаичног суперкода у сасвим новом контексту. И *желтая баба* и *красная девка*, као и српска *Сунчева сесџра* очигледно припадају истом култу обожавања сјајног небеског тела којем су додељене женске особине.

У ранијим истраживањима (Поповић 2008) већ смо скренули пажњу да су се значења руског придева *красный* 'леп' и 'црвен, боје ватре' развила паралелно. У основи оба значења леже различити аспекти исте појаве — ватре. У првом се случају профилише боја ватре, а у другом — употребна корист од ватре. Естетска оцена у семантици придева *красный* развила се на каснијем нивоу према устаљеном у таквим случајевима механизму: 'користан — квалитетан — подесан према саставу — подесан према облику — леп'. Дакле, на примеру приде-

ва *красный* може да се прати концептуална метафоризација атрибута у правцу ПРЕДМЕТ — ЧОВЕК.

Красный у руском фолклору треба тумачити и као ватрени, огњени¹, што би било у складу са етимологијом те речи (*красни* ие. **ker-* „горети“ + *sa* : **kras-*. схв. *крас* — „ватра“ (Skok 1972, II: 181), лит. *kárštas* „врео“, *karštis* „врућина“, лат. *karset* „распиривати, грејати“ (ЕСУМ 1989, III: 76). Значење леп у семантичком потенцијалу овог придева развија се касније, слично као и код српског *румен*, који је истог порекла као *рујан*, тј. пламен (уп. *рујна зора*).

У том смислу придеви *белый/білий* и *румяный/рум'яний* у руском и украјинском фолклору, или *бео*, *румен* у српском, који се јављају као неизоставни епитети лепоте и здравља, могу да се посматрају као симболи који припадају књижевном коду, док се атрибут сјаја читава на надређеном митолошко-симболичком нивоу везаном за сјај Сунца. На пример, у руским загонеткама расцветано стабло јабуке наступа као симболички репрезент Сунца. У датој асоцијацији преплиће се симболика дрвета света и сјаја дочараног кроз белу боју:

Стоит на мосту яблонька:
У ней твет — во весь *белый* свет! (Солнце)

(Кириевский 1986, 2: 208)

Упоредићемо у украјинским примерима:

Стояла *яблонь* посеред двора,
На тій яблоні *золота* кора...
(Гнатюк 1914: 67, 99)

Атрибут сјаја се истиче и код црвене или сиве боје:

Краснинькай питушок
Бежит по грядки (Агонь)
(Кириевский 1986, 2: 221)

Сивый жирибец
На все царства ржеть (Гром)
(Кириевский 1986, 2: 220)

Као сјајна може бити одређена и боја длаке животиње (*сив-зелен соко*, *жуи-бео коњ*) или људска коса:

¹ Упоредићемо запажање Ане Вјежбицке о прототипу црвене боје: «Хотя мы не обязательно представляем себе цвет огня как красный, тем не менее красный цвет у нас ассоциируется с огнем.» „X — красный: когда люди видят что-то подобное X-у, они могут подумать об огне.“ (Вежбицкая 1996: 263–267).

Кудри *русся!*
 По плечам лежат,
 По бровям висят –
 Словно *жсар горят!*

(Кириевский 1983, 1: 174)

Мотив зоре која се рађа у црвеним сјајним тоновима (мајка је од поноћи покрива црвеним покривачем) заступљен је и у украјинским коледарским песмама. У лику младе девојке која седи на златној столици усред шатора препознајемо Сунчеву сестру из српске песме:

А в полі, в полі, близько дороги
 Стоїть наметець з самого шовку.
 На тім наметці *золотий стільчик*,
 На тім стільчику *легіночка*,
 Легіночка Василичка.
 Ой сидить, сидить а в карти грає,
 А в карти грає, красно співає.
 Хто тебе навчив та в карти грати?
 Мене навчила *ненечка мила*,
 Ненька, *ненечка*, *мамка рідненька*,
З ночі, в півночі повиваючи,
Червоним юпком покриваючи.

(Гнатюк 1986, II: 86)

За чињеницу да се у случају *жуїте* Сунчеве сестре, као и када су *желтая баба* и *красная девка* у питању, ради о епитетима који се одnose на сјај, а не на боју, налазимо потврду и у симболици формуле *бел-лазоревої твяток/ платок* из исте песме (Кириевский 1983, 1: 153, 248). Ова синтагма је веома честа у руским народним песмама. Ако анализирамо епитет *бел-лазоревої* у контексту српске песме о Сунчевој сестри приметимо да се *твяток* или *платок* у руској песми у симболичкој равни подудара са златним јабукама које се претварају у муње у српској. И једно и друго девојка-двојник небеског тела вади из џепова:

...бачила у џейове руке,/те извади три јабуке златне;
...опуцала желтая баба/белы руки во карман,/из кармана
вынимала/бел-лазоревої платок.

Златна јабука се јавља и у једној од варијанти наведене украјинске коледарске песме. На питање ко је научио девојку да тако лепо игра и пева, она одговара да је њу научила њена мајка која је њихала над њом златну јабуку:

Хто ж тебе навчив так красно грати,
 Так красно грати, красно співати?
 Навчила мене моя *ненечка*,
 І ніч від ночі не досипляла,

На білих ручках похитувала,
Злотим яблучком покачувала (Гнатюк 1986, II: 227, ч. 286).

Уколико се у српској песми очувао наставак који нам говори која је права природа златних јабука, у руским примерима на чињеницу да се ради о муњама указује само назив за боју *бел-лазорево́й*, док је у украјинској песми картање (у другој варијанти коцкање) девојке очигледно затрло сваки траг првобитне функције која се за њу везивала.

0.3. Бел-лазорево́й — порекло и симболика

У нашим претходним радовима (Поповић 2001, 2008; Popovich 2007) указали смо на чињеницу да сложене називе за боју попут *бел-лазорево́й цвeтoк/платoк*, *ал-лазорево́й цвeтoк*, *сив-бел сокол* у руском фолклору или *сив-зелен соко*, *мoдpa-зелeнa свилa*, *жyић-бeo коњ* и сл. у српском треба тумачити тако да се други део одреднице изједначи са сјајан. Тада сложенице добијају смисао, синтагме попут *бели сјајан цвeт*, *црвени сјајан цвeт*, *сив сјајан соко*, *мoдpa сјајнa свилa*, *сјајно жyић коњ* звуче сасвим логично. Овом приликом бисмо хтели детаљније да анализирамо синтагму *бел-лазорево́й* која нас упућује на муње у раније наведеним песмама (в. претходни став).

Етимолози тврде да је придев *лазорево́й* доспео у руски језик из персијског или арапског преко касног латинског из којег је преузет у романским и германским језицима, уп.: « *лазорь* ж., прид. *лазурный*, *лазорево́й*, ст.-рус. *лазорь*, укр. *лязурок*, *лазурок*, преко пољск. *lazur* — од XV в., чеш. *lazur*, из ср.-в.-н. *lazur*, *lasur* „плави камен“, који потиче преко ср.-лат. *lazurium*, *lasurium* (ит. *l'azzurro*, *azzurro* из *lazurro*) од арап. *lazavard* (Фасмер: 2: 450).

Имамо разлога да тврдимо да је придев *лазурный* доспео у руски језик директно из персијског и то из више разлога. Како тврде истраживачи, у раном арапском реч *'azraq*, која је послужила као извор за латинско *azurum*, од арапског *lāzuwardīya* ‘светло плав’ (Powels 1999: 154), није се првобитно односила на боју већ је означавала сјај и спадала у категорију белог или светлог (Fischer 1965: 236, 252). Значење плаве боје овај придев развија касније. С обзиром на изразито негативну конотацију коју називи за плаву боју имају у арапском језику (у симболичкој равни она се поистовећује са црном, уп. *ya nhār azra* ‘плави (црни) дан’ или *il bala l-azra* ‘плава несрећа’ (Stewart 1999: 118), за означавање плаве боје раније, а у појединим арапским дијалектима и данас, говорници користе назив за боју *'axdar*, који покрива поље зеленог и плавог. Већ у класичном арапском *'azraq/zarqā* се употребљава за номинацију плаве боје одвојено од *'axdar* ‘зелени’. Ис-

траживачи такође указују да се придев *'axdar* користи за номинацију оба поља и у средњовековном периоду, а у појединим дијалектима (арапски у Судану и Египту) и у наше време. Дакле, оно што је познато у Европи као азурно или лазурно већ у средњовековном арапском има изразито негативну конотацију (Stewart 1999: 107). Присуство у арапском језику израза *il-'afarīt iz-zur* — 'плави ђаво' и *il-'afarīt iz-ḥumr* — 'црвени ђаво', али не и синтагме са значењем 'црни ђаво' (Stewart 1999: 118), указује на чињеницу да се плава и црвена боје поистовећују по једном обележју за које можемо претпоставити да је сјај.

С обзиром на наведено можемо закључити да је придев *лазоревый* доспео у руски фолклор директно из персијског јер је он у латинском, а касније и у свим германским и романским језицима, изгубио своје примарно значење 'сјајан', које је, с друге стране, очувано у руским фолклорним текстовима. Синтагма *лазоревый цветок* у руском фолклору, попут склопа *алый цветок*, указује на цвет који сија.

Негативна конотација која се јавља у руском фолклору уз назив за боју *лазоревый* такође је условљена аутентичном симболиком. *Лазоревы цветочки* у руским фолклорним текстовима се јављају поред симбола *трава-мурава* и *ракитовый куст* на граници која дели два света: у хоризонталном моделу света — на обали реке, у вертикалном — на гробу.

Сквозь ребер и суставчико моих
Шелкова трава растет,
 Сквозь ретивого сердечушка
Лазорев цвет цветет.
 Прилетали ко мне
 Трое *черны ворона*,
 Хотят клевать
Тело белое мое. (Кириевский 1977: 138)

Зарости моя дорожка,
Травою-муравою
 И *лазоревым цветочком*. (Кириевский 1977: 208)

На том месте (гроб — Љ. П.) на прикрайке,
 На крутинькам бирезку
 Рацветали там *цветочки*
Алы-лазоревые,
 Я сорву, сорву тветок,
 Савью миламу венок,
Алой лентой завяжу,
 Этим ниткам украшу,
 Я милому подарю. (Кириевский 1986, 2: 112)

У руском фолклору придеви *лазоровой* и *алый* (такође позајмљеница, али из турских језика) везују се за сјај. Митолошки гледано обе боје служе као атрибути оностраног:

По горам, по горам, Я по горам ходила.
 Все цветы, все цветы, Я все цветы видела.
 Одного, одного, одного цвета нет как нет.
 Нет цвета, нет цвета, ах нет цвета *алого*,
 Алго, алого самого любимого.
 Аль его, альего, *красным солнцем* выпекло?
 Альего частым дождичком вымыло?
 Аль его *желтым песком* вымело?
 Аль его *красны девушки* сорвали?
 Сорвали, в бытру реку бросили? (Кириевский 1986, 2: 171)

Сјај који се апострофира придевом *алый* долази до изражаја и у синтагми *аленький светок*:

Йаленькой светок,/Когда светишь, когда нет!
 (Кириевский 1986, 2: 20).

Приметићемо да у истој песми бележимо употребу пискавог *Ц* што говори у прилог оригиналне песничке слике а не омашке — *цветок/светок*. Постојање синтагме *алый свет* сврстава назив за боју *алый* у синонимијски низ са придевом *белый*, јер се оба придева могу спајати са речима *свет, светишь*. У даном случају ради се о активирању архаичног кода у процесу адаптације страног назива за боју.

Као метафора гробља у руском фолклору може да се појави и башта у којој цвета лазурно и ало цвеће које има магијску моћ, служи за врачање. У таквом контексту и *алый цветок*, који представља распрострањен симбол у руском фолклору, добија конотацију 'магијски', који цвета на гробовима или на другим местима на граници са оностраним:

Мой батюшка у ворот
 Зовет меня в огород
 Чиснаку, луку палоть.
 Во правую — луку,
 Во левую — чесноку!
 Я па цветикам гуляла
 По *лазоровым* ходила,
 Цвета *алава* искала.
 Не нашла цвета алова
 Супротив сваво милова... (Кириевский 1986, 2: 109)

Лазоревый цвет се приписује плодовима калине и малине, који су изразито црвени, што опет потврђује да се у руском фолклору од

примарног значења сјајан кренуло до асоцијативног низа *лазоре-вой-альий-красный-белый*.

*Калинушка с малинушкой — лазоревый цвет,
Твела, твела черемушка во темном лесу,
Поеть, поеть соловушко в зеленом саду.
Торна, торна дороженька, где милый прошел*

(Кириевский 1986, 2: 218)

Сврставање лазурног у категорију црвеног није карактерно за арапски и персијски, где се придев *'asmar* 'црвен' користио као назив за браон боју, али не и за плаву (Stewart 1999: 107).

Употпуњавање архаичног словенског система назива за боје заснованог на опозицији 'сјајно' — 'без сјаја' позајмљеним лексемама *лазоревый* и *альий*, које у својој структури поседују сему 'сјајан', омогућава сврставање у једну категорију црвене, беле, златне, жуте, али и плаве боје. Таква категоризација пориче универзализам типологије Берлина и Кеја и сведочи о специфичној еволуцији назива за боје у словенским језицима.

0.4. Мави пламен

Позајмљени назив за боју *мави*, који је доспео у српски фолклор из турског језика, може да послужи као још један пример надограђивања словенског архаичног система назива за боје који је заснован на опозицији 'сјајно' — 'без сјаја'. Уколико придеви *мави*, *мавен*, *мавениш* нису везани за неки комад одеће, тј. када се не користе у колористичком смислу, они указују на сјај јављајући се у синтагми *мави/мавен йламен*.

У *Женидби Ивана Црнојевшића* мави пламен-ватра куља из једне од Арапових глава. Мави у овом случају јесте синоним са сјајно плаво, плаву боју ватре:

Ал' је Арап силан и бијесан:
Из једне му главе *вайра* сипа,
Вайра сипа, *мави йламен* лиже,
Те сватов'ма брке *сйаљује*...

(Караџић 1899, 6)

У ранијим радовима већ смо указивали на чињеницу да означавање ватре разним бојама које симболизују сјај представља својеврсну универзалију (Поповић 2008). У једној реченици из *Уйанишиада* можемо наићи на одговарајући пример: «Црвена боја пламена — је боја ватре, бела боја ватре — је боја воде, црна боја ватре — је боја земље» (Birren 1978: 19). Истраживачи сматрају да је ова фраза загонет-

на и тумаче је у оквиру својих концепција (Вежбицкая 1996: 253). Међутим, неспорна је чињеница да у овом примеру налазимо потврду поменутог симболичног изофункционализма боја који проистиче, по нашем мишљењу, из прототипа позитивног концепта боје као сјајне, блиставе. У таквом контексту наведена фраза може да се декодира на следећи начин — црвена сјајна боја је боја ватре, бела сјајна боја је боја воде, црна сјајна боја је боја земље, тј. све три боје се доводе у везу према принципу позитивног вредновања квалитета сјаја и додељују као атрибути основним елементима. Из наведеног такође следи да су све три примарне боје у истом етичко-симболичком систему морале бити конципиране и по негативном принципу у другом семиотичком контексту, тј. бела, црвена и црна као основне боје морале су да обухватају и негативну симболику, али је у том случају њихов концепт био заснован на губитку базног квалитета — одсуству сјаја.

Мави йламен контекстуално се доводи у везу са синтагмом *жива вайра* представљајући њен аналог:

Па се оба гвожђем ударише.
 Прије Мујо схвати капетана;
 Из Гвоздена *жива вайра* сину
 С обје стране до земљице црне
 Гвозден ћорду на Хрњицу баци,
 Из Хрњице црна крв полила,
 По седам се пута сударише.
 Куд год Мујо схвати капетана,
 Вазда из њег *мави йламен* с'јева...

(*Мујо и Халил Хрњица йадају у сужањсџиво*; Hörmann 1933)

Кад је Делибеже погледао
 тога момка и те силе тешке
 — са зуба му *жива вайра* сива,
 коњске нождре *мавли йламен* лиже
 па палаше гриву на хајвану
 и ту зверку коњу поврх чела...

(*Мујо и Халил Хрњица йадају у сужањсџиво*; Hörmann 1933)

Мави пламен се најчешће јавља у контексту бића које је обележено чудесним моћима — Арапа, коња, али и хиперболично величаног јунака и указује на његове чудесне моћи. Када функционише у значењу 'одсјај на металном предмету' *мави* представља синоним за друге боје које се јављају у истом низу — зелену и црвену, на пример *зелена му сабља до рукава* или:

Алат скочи некуд на облаке
 па развали жвале обадвије,
 из нождре му *мавен йламен* лину.

А Лукина та клета десна рука,
а са лијеве стране *сину мача сјајна*
ка̄ царвени облак преко неба,
па с облака кад је грмљавина,

Честа је и слика драгуља *мави камен* који исијава модар пламен:

Између њих *ма́ви каменови*,
Из њих *модри* лазе *иламенови*
(Ченгић Алибег и Бисерка шћерка *задарског бана*;
Hörmann 1933).

Назив за боју *мави* уз камен упућује на сјај, као и синтагма *алем камен*, која у српском фолклору означава драгуљ у целини. Познато је да вредност драгуља зависи од интензитета исијавања, дакле значење сјајан доминира у семантичком потенцијалну турцизма *мави*, *мавен*, *алем* када ови придеви наступају у функцији епитета за именице *камен*, *цвети*, *вајира*. За ватру хладне, плаве боје у руском фолклору налазимо аналог у синтагми *синь-горюч* каменъ.

Називи за боје који су преузети из других језика функционишу у симболичкој равни фолклорног текста на основу атрибута сјаја. Архаичним основним бојама словенског порекла додају се позајмљене јединице, али се њихова симболика преосмишљава у правцу надређеног митског кода који одређује оквире њихове симболизације. Иако продиру различитим каналима из различитих језика ови називи за боју добијају конотацију која је заснована на примарном обележју сјаја што условљава њихово функционисање у словенском фолклору. На номинативном нивоу они обележавају нијансе одређених боја што се може пратити кроз дескрипцију елемената ношње. Под утицајем оријенталне културе у српском фолклору за обележавање нијанси боје одеће и длаке коња обилно се користе позајмљенице из турског језика, док аутентични словенски називи за боје првенствено истичу сјај као обележје ношње или длаке коња. С обзиром на ограниченост простора обрађања ове тезе посветићемо други рад.

0.5. Закључак

Након анализе назива за боје у српском, руском и украјинском фолклору можемо закључити следеће:

1. Примери из словенског фолклора оспоравају универзалну еволуцију у категоризацији боја коју су понудили Брент Берлин и Пол Кеј (1969).

2. Називи за боје у словенском фолклору чине јединствени систем који је заснован на универзалној опозицији 'сјајно' — 'без сјаја'.

3. Опозиција 'сјајно' — 'без сјаја', која је реализована кроз називе за боје, лежи у основи заједничког хоризонталног и вертикалног модела света чије рефлексе налазимо у обредним и лирским митским песмама Словена.

4. 'Сјај' као обележје боје узрокован је архаичним култом небеских тела.

5. Присуство квалитета сјаја може да послужи као објашњење односа функционалне синонимије у који ступају називи за белу, жуту, црвену, зелену, плаву и црну боју у словенском фолклору.

6. Губитак квалитета сјаја допушта функционисање у једном асоцијативном низу назива за белу, жуту, црвену, црну, плаву боју.

7. Називи за боје страног порекла уклапају се у архаичну опозицију 'сјајно' — 'без сјаја' (*лазоревый, ал, алем, мави*).

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьев 1869: Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу, тт. 1–3*. Москва.
- Вежбицкая 1996: Вежбицкая А. *Язык. Культура. Познание*. Москва: Русские словари.
- Гнатюк 1914: Колядки і щедрівки, зібрав Володимир Гнатюк, т. I (Колядки господарю і господині). *Етнографічний збірник, т. XXXV*, Львів, 1914; т. II (Колядки парубкові, дівчині, жартівливі, пародії та ін.). *Етнографічний збірник, т. XXXVI*, Львів, 1914.
- Грбић 1909: Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. *Српски етнографски зборник*, 14. Београд.
- Грейвс 1992: Грейвс Р. *Мифы древней Греции*. Москва: Прогресс.
- Грушевський 1923: Грушевський М. Історія української літератури. Т. 1. Львів// Грушевський 1993: Грушевський М. С. Історія української літератури в 6 т. 9 кн. т. I. Київ: Либідь// www.librius.net
- Гультьева 2001: Гультьева Н. В. Цветовые прилагательные в русских заговорных клише.// *Кодови словенских култура, б. Ајдачић Д. (ур.)*. Београд: Сіо, стр. 87–105.
- Даль 1903–1909: Даль В. И., Толковый словарь, живого великорусского языка, т. 1–4, С.-Петербургъ.
- ЕСУМ 1982–2006: Етимологічний словник української мови, Т. 1–5, Київ: Наукова думка.
- ЕССЈ 1977: Этимологический словарь славянских языков под редакцией О. Н. Трубачева, вып. 4, Москва.
- Зайковские 1997: Зайковские Виталий и Татьяна, *Nourriture de passage*. Погранично-переходные функции пищи в народных культурах балкано-восточно-славянского региона// *Кодови словенских култура, 2*. Ајдачић Д. (ур.). Београд: Сіо, стр. 68–89.

- Зечевић 1969: Zečević S. Zmaj u narodnom verovanju severoistočne Srbije — sa slovenskim i balkanskim paralelama. *Македонски фолклор* 2, 3–4. Скопје, 361–368.
- Зечевић 1993: Зечевић С. Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава. *Гласник Етнографског музеја*, 57. Београд, 257–273.
- Иванов, Топоров 1965: Иванов В. В., Топоров В.Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период)*. Москва: Институт славяноведения.
- Илић 2011: Илић М. *Систем боја у савременом српском језику (лексичко-семантички и творбени аспект)*. Рукопис докторске дисертације одбрањене 7.09.2011. на Филолошком факултету у Београду.
- Казанский 2011: Казанский Н. Н. Светозарность цвета в Древней Греции и Риме// *Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11*. Москва: Институт славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований “Balcanica“, стр. 45–54.
- Караџић 1969: Караџић В. Ст. *Српске народне њриповијејке*. Београд: Нолит.
- Караџић 1969: Караџић В. Ст. *Српске народне њјесме 1–4*, Београд: Нолит.
- Караџић 1988: Сабрана дела Вука Караџића, Српске народне пјесме 1–9. издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестогодишњици његова рођења 1787–1987. Београд: Просвета.
- Кириевский 1977: Собрание русских народных песен П. В. Кириевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Серия «Памятники русского фольклора» (ред. В. Г. Базанов, А. А. Горелов, А. Д. Соймонов). Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Кириевский 1983: Собрание русских народных песен П. В. Кириевского. Записи П. И. Якушкина тт. 1–2. Серия «Памятники русского фольклора» (ред. А. А. Горелов, Л. И. Емельянов, Ф. Я. Прийма). Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Лома 2001: Лома А. Црна крвца. Један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљењима људске жртве// *Кодови словенских култура*, 6. Ајдачић Д. (ур.). Београд: Слио, 152–160.
- Народні пісні в записях І. Я. Франка, Львів, 1966.
- Поповић 1991: Поповић Љ. Семантика назива за боје у руском, украјинском и српском фолклору // *Зборник Мајнице српске за славистику*, 41, стр. 149–155.
- Поповић 1991а: Љ. Поповић *Семантички њојенцијал назива за боје (на мајеријалу руског, украјинског и српског фолклора 19. века)*. Магистарски рад, Београд, Филолошки факултет.
- Поповић 1992: Поповић Љ. О семантици назива за црвену боју у руском, украјинском и српском фолклору// *Расковник*, 69–70, стр. 91–103.
- Поповић 2001: Поповић Љ. О прототипском и стереотипском начину концептуализације боја у језику (На примеру словенског фолклора)// *Кодови словенских култура*, 6. Ајдачић Д. (ур.). Београд: Слио, стр. 14–31.
- Поповић 2008: *Језичка слика сѡварности. Когнитивни аспекти контрастивне анализе*. Београд: Филолошки факултет.
- Преображенский 1959: Преображенский А. Г. *Этимологический словарь русского языка*, тт. 1–2, Москва: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей.

- Раденковић 1989: Раденковић Љ. Символика цвета в славјанских заговорах// Н. И. Толстой (ред.) *Славјански и балкански фолклор: Реконструкција древней славјанској духовној културе: извори и материјали*. Москва: Наука, стр. 122–148.
- Раденковић 1996: Раденковић Љ. *Символика светиња у народној магији Јужних Словена*. Ниш: Просвета.
- Фасмер 1964–1973: Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. Пер с нем. и дополнения О. Н. Трубачева 1–4, Москва: Прогресс.
- Чайкановић 1994: В. Чайкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије у њиховој књизи*, књ. 1. Београд.
- Черепанова 1983: Черепанова О. *Мифологическая лексика народов русского севера*, Ленинград: ЛГУ.
- Шанский 1963: Шанский Н. М. *Этимологический словарь русского языка*, Москва: МГУ.
- Anthropology of Color 2007*. Robert E. MacLaury, Galina Paramey (eds.). Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Berlin, Kay 1969: Berlin B., Kay P. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Birren 1978: Birren F. *Color and human response*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- Boynton 1979: Boynton R.M. *Human Color Vision*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Brenner 1999: Brenner A. On Color and the Sacred in the Hebrew Bible// *The Languages of Color in the Mediterranean*. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International, pp. 200–207.
- Conklin 1973: Conklin H.G. *Color Categorization. Review of Berlin & Kay 1969*, *American Anthropologist*, 75, 931–942.
- Fischer 1965: Fischer W. *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der altarabischen Dichtung. Untersuchungen zur Wortbedeutung und zur Wortbildung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Herne 1954: Herne A.A.G. *Die slavischen Farbenbenennungen: Eine semasiologisch-etymologische Untersuchung*. Uppsala, Almqvist & Wiksells.
- Hörmann 1933: Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini, sabrao Kosta Hörmann 1888–1889, knjiga I, drugo izdanje, Sarajevo//guslarskespesme.com
- Jones, Meehan 1978: Jones R., Meehan B. Anbarra concept of colour// *Australian aboriginal Concepts*, L.R.Hiatt (ed.). Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Lyons 1999: Lyons J. The vocabulary of color with particular reference to Ancient Greek and Classical Latin// *The Languages of Color in the Mediterranean*. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International, pp. 38–75.
- MacLaury 1996: MacLaury R.E. Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages. Austin: University of Texas Press.
- MacLaury 1999: MacLaury R.E. Basic Color Terms: Twenty-Five Years After.// *The Languages of Color in the Mediterranean*. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International, pp. 1–37.
- Popovich 2007: Popovich L. Prototypical and Stereotypical Color in Slavic Languages: Models Based on Folklore// *Anthropology of Color: Interdisciplinary Mul-*

- tilevel Modeling*, R.E. Mac Laury, G.V. Paramei (eds.). Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, pp. 408- 422.
- Powels 1999: Powels S. The historical and cultural background of two non/basic terms for 'blue' in the Arabic dialect of the Negev Bedouin. // *The Languages of Color in the Mediterranean*. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International, pp. 152–166.
- Skok 1971–1974: Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, t. 1–4, Zagreb, JAZU.
- Stewart 1999: Stewart D. J. Color terms in Egyptian Arabic. // *The Languages of Color in the Mediterranean*. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International, pp. 105–120.
- The Language of Color in the Mediterranean* 1999. Alexander Borg (ed.). Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Alquist & Wiksell International.

Ljudmila Popović (Belgrade)

**Universal and Specific in the Semantic of Colour Names
in Slavic Folklore**

Summary

This paper analyzes the processes of forming semantic potential of general Slavic names for colours and newer ones, acquired from various non-Slavic languages, using the examples of Serbian, Russian and Ukrainian folklore. The material confirms the initial hypothesis that the metaphorical existences and symbolisms in the names of colours in Slavic folklore are based on a archaic dual categorization "brilliant" – "without brilliance", which led to their dual interpretation – every colour name can simultaneously bear positive and negative connotations, depending on the mythical, ritual or literary context. The names that permeate Slavic folklore from other languages improve on the archaic system based on the concept of brilliance. The example of borrowed names of colours (Rus. *лазаревый*, Ser. *mavi*, and Rus. *алый*/ Ser. *alem*) shows the course of adapting foreign names of colours in Slavic folklore.

ISBN 978-86-7179-074-1, (2012), p. (415–431)

УДК 327.39(=16)"18"

821.16–36"18"

Бранко Златковић (Београд)

СЛОВЕНСТВО У АНЕГДОТАМА XIX ВЕКА

Идеја свесловенства, особито актуелна у првој половини XIX века, знатно је понела читав словенски свет. Осим у областима политике, историографије и књижевности онога доба, ова тема нашла је примерена одјека и у усменом приповедном наслеђу већине словенских народа. У овом раду, на основу разноврсних анегдотских садржаја, представљени су утицаји и рецепције везане за словенску узајамност, а које се крећу у распону од одушевљења, преко критичког сагледавања, па све до резигнације идејом словенства.

Кључне речи: Словени, словенство, панславизам, словенска узајамност, XIX век, анегдота.

Најранији наговештаји о културној узајамности међу словенским народима долазили су од Чеха крајем XVIII и почетком XIX века. На чешки културни и национални препород повољно је утицала и политика цара Јосифа II, која је омогућавала развој просвете и културну и верску толеранцију. Тако је Јозеф Добровски, „отац славистике“, како се он убичајено назива, једнако размишљао о судбини словенских племена и о њиховој разједињености, те и о међусобном непознавању. У вези са тим, памти се да је он првих година XIX столећа често понављао: „О, ми несложни Совени“, те маштао о скорој културној, па и политичкој заједници Словена (Гавриловић 1904: 37). Својим делом, Добровски је учинио знатне услуге узајамном познавању савремених словенских народа. Између осталог, пошто је 1806. покренуо часопис *Славин*, као анегдота преносе се његове топле речи којима је у свет испратио своје гласило које већ насловом јасно изражава словенски карактер: „Иди из Чешке својој словенској браћи, драги ’Словене’, и однеси им тај (анђеоски) радостан глас“ (Исто: 36; уп. Прелог 1924: 11).

У то доба и у Пољака се почео будити интерес за словенство. Године 1804. на словенском Југу обрео се пољски кнез Александар Запјеха (Aleksandar Sapieha). Он је отуда своје доживљаје описао у путопису који спада међу најраније примере словенских путописа. По

приспећу у Дубровник, Запјеха је отишао да се најпре представи руском конзулу Фонтону. Занесен у хартије и размишљања, у својој канцеларији, у ондашњем руском конзулату у Дубровнику, Фонтон није чуо никакав шум, па се веома изненадио када су се врата отворила и када су у његову собу ступила три наоружана човека за које је помислио да су Турци. Конзул је брзо зграбио пиштољ са писаћег стола и наперо га на једног који му се чинио господарем другој двојци, па загрме: „Стој! Ко си? Говори!“ Овај је на то искорачио још више напред па се поносито представио конзулу, казујући да је син племенитог великаша Јосифа Запјехе, и да се пре тридесет и једну годину родио у Штразбургу, куда су му родитељи били одсели за време метежа и смутњи у Пољској, те да је однегован по правилима високог француског духа. Доцније се вратио у Пољску, а када је потом поново из ње кренуо, онда умирења својим узбуђеним осећајима родољубља није више тражио у бурном животу француске престонице, нити у сјајним њеним салонима, већ како саопштава „мене је мамио Словенски Југ, звале су ме обале плаве Адрије, круна њених градова Дубровник, уз њих Босна и Херцеговина“. Знајући да су Пољаци и пре доста мислили и радили за словенске народе, хтео је да види да ли се на словенском Југу ма шта зна о Пољацима. Држи да доказа за то како Пољаци припадају великом словенском стаблу има у заједници обичаја, језика и физичког састава више него у старим историјским белешкама. „Зато“, сматра даље Запјеха, „треба путовати по словенском свету, ваља изучити њихов језик, биће и природу и видети их лично — па ће се тако свако уверити о јединству Словена“. Описујући домаће прилике, Запјеха је тада, између осталог, и предвидео скору пропаст Дубровачке Републике (Гавриловић 1922: 8–11). И онда када се 1806. године вратио у отаџбину и држао предавање о Словенима, Французи су већ били освојили Далмацију. Онда је Сава Текелија, пештански правник и гласовити српски народни добротвор и знаменита политичка личност међу угарским Србима, саставио спис у коме се предлаже обједињавање тих области у једну целину и то под заједничким именом — „Илирска Краљевина“, премда би то име било најповољније свим становницима тих земаља, јер се онда веровало да су Јужни Словени потомци староседелаца Балкана — Илира. Према једној анегдоти, Сава Текелија је тај меморандум, преко француског посланика у Бечу, послао цару Наполену I. И одиста, потом је Наполеон уредио „Илирску Краљевину“ (Милићевић 1888: 709). У то доба, и Текелијини сународници у Србији водили су борбе за ослобођење од Турака. Избијањем Првог српског устанка 1804. године, и изградњом нововековне државе, стварани су услови за успостављање односа према дру-

гим државама. Тако, половином маја 1804, устаничке вође молбом су затражиле руску заштиту, а већ септембра месеца упутили су депутацију руској влади. Један од чланова депутације, Прота Матеја Ненадовић, у својим *Мемоарима*, духовито описује пут у Петроград. Отискујући се чамцем из Србије низ Дунав, у неизвестан и далек пут, Прота рекне: *Овако се навезао Колумб са својом дружином на сиње море, да нађе Америку и ујозна је са Евројом; а ми се навозимо данас на тихи Дунав да нађемо Русију за коју нишња не знамо где је, но само шњо смо у њесни чули да је има, и да Србију ујознамо са Русијом!* (Ненадовић 1969: 125). Српски односи са Русијом нарочито су се продубили отпочињањем руско-турског рата (1807–1812), када Србија постаје и званични руски савезник. Када Срби чују да је руска војска прешла преко Дњестра, веома се обрадују, јер беху уверени да ће пасти турска влада. Срби се тада, уверава историчар Леополд Ранке, сложено и драговољно заклеше „да ће се тући за веру, која је и руска, за часни крст, и за православног руског цара“ (Ранке 1864: 211). Две војске су се први пут спојиле код Старе Оршаве 22. јуна 1807. године. О томе сусрету занимљиво сведочи и једно казивање. То је било о Петровом посту 1807. године, када је Карађорђе пред Русе на састанак упутио 300 српских коњаника. Руса је било 600 пешака са два топа и 200 козака које је предводио Александар, син руског генерала Ивана Ивановича Исајева. Када су Руси стигли међу Србе, хроничар Анта Протић вели да је „овде било грљења и љубљења, као да су два брата била изгубљена, па тек онда састали се, видели и познали“. Такође, казује се како је један део ондашњих српских војника мало полагао на скромно опремљене Русе, говорећи: „Голи и нигди ништа нема кроме шоце!“ (пушка с бајонетом, *џрим. Б. З.*). А други су били понесенији, па су им узвраћали: „Е, мој брате, регула њега јунаком чини, а не токе и позлаћени пиштољи!“ (Самарцић 1980: 284). Особито после боја на Малајници (2/19. јун 1807) укрепило се поуздање Срба у Русе. Сам Карађорђе, који је претходно био хладан према команданту руске Дунавске војске, Ивану Ивановичу Михељсону, сада је наједанпут постао према њему љубазан. И кад год би се сретао с Русима, Вожд би увек питао: „Има ли ту моје браће?“ Тако је звао Олонецки батаљон који је Турке јуришом натерао у бег. Налазећи се потом са војницима и официрима из тога пука, Карађорђе се љубио са њима и питао се за здравље (Ранке: 213). Једна прича, такође, сликовито описује руско и српско заједништво. Током прве половине 1810. године, нови командант руске Дунавске армије, гроф Николај Михајлович Каменски, више је пута (у марту, мају и јуну) упућивао српским устаницима прокламације да буду сложни и да отпочну ратна дејства против Турака.

Тако су се 17. јуна 1810. на дунавском Великом острву састале две савезничке војске. У заједничким акцијама ослободили су више градова у источној Србији. Између осталих, капитулирала је и тврђава Фети-слам (Кладово), а Турцима се дозволи несметано повлачење из града. Напуштајући утврђење, турски диздар (заповедник тврђаве) пољуби на градској капији праг и даде кључеве руском старешини, говорећи: „На! алал-олсун сана!“ (Нека је благословено, *џрим. Б. З.*), а Петру Добрњцу: „Арам-олсун“ (Нека је проклето, *џрим. Б. З.*)! На то Рус за-пита: „Што кричит Турок?“ Пошто му саопште шта је диздар гово-рио, он рече: „Всјо равно: што Рус то Срб, што Срб то Рус“ (Самар-цић: 300).

После пропасти Првог српског устанка централна личност срп-ског културног препорода, Вук Стеф. Караџић, обрео се у Бечу. Тамо је наишао на подршку и потпору Словенца Јернеја Копитара, цензора словенских књига у Бечу и ондашњег угледног слависте. Међутим, на ту се сарадњу није свакад гледало благонаклоно. О томе сведоче и не-колика казивања. „Копитар је“, вели се у једном извору, „помагао Ву-ку у књижевним радовима, особито при речнику, пошто Вук није знао латински, слабо и немачки. Копитар — као што се је познато — био је велики католик и велики непријатељ Руса. Копитар је гледао да стави аустријско-западно Словенство против руског Словенства. То је све знао Хацић-Светић, који је у своје доба такођер био познат са Копита-ром. И Шафарик — као што је познато — имао је рђаво мњење о Копи-тару. Шафарик је једном назвао Копитара Мефистофелом“ (Добраши-новић-Маринковић 1964: 144; уп. Гавриловић 1904: 98). Пак на дру-гом месту налазимо како од Шафарика потиче изјава да је Копитар „софиста“ и „дворски слависта“, а да га је Већеслав Ханка назвао „лукавим славенским Мефистофелом“ (Прелог: 6). Гласине о Копита-ревом науму да и православно словенство обрати католицизму гово-рило се да је онда ширио Франтишек Палацки. Мисли се да је велики чешки историчар то чинио, јер је Копитар строго ценио његову *Истџо-рију Чешке*. Палацки је те оптужбе потом одлучно одбијао (Гаврило-вић 1904: 51). Савременици тврде како је Копитар настојао да Беч по-стане центар славистике, а у коме је био намеран да оснује „словен-ску академију“ (*académie slave, société slave*) којој би он био „глава“. Тој би се институцији имале подредити прашка, варшавска, петро-градска и будућа илирска академија. У свом одговору тим поводом, Добровски је карикатурално и помало саркастично описао први саста-нак словенских академика: „Господин се Копитар пење на трибину и говори о потреби јединственог начина писања, предлажући латинска писмена. Руси и Срби говоре за придржање ћирилице, глаголисте се

даду наговорити, па одустају од свога алфабета. Најпослије су присташе ћирилице надгласани, али ево ти нове свађе ради писмена, који нема у латиници. Коначно се прва сједница свршава, обављено је само то, да се пише латиницом, а међутим нека себи помогне сватко, како умије. Иза неколико сједница, у којима се још увијек нијесу могли сложити о нужним знаковима, изостаје више чланова и академија престаје сама по себи“ (Прелог: 12–13). После смрти Јозефа Добровског сматра се да је особито тада Копитар полагао наде у те своје смеле замисли. Међутим, млађе генерације су се окретале више П. Ј. Шафарику и Прагу, а клонили су се Копитара, називајући га, како је већ истакнуто, *Hofslavist* и *Mephisto*, због чега се он и јадао у неким писмима (Гавриловић 1904: 62–63). Насупрот томе, Вук Карацић се увек повољно изражавао о Копитару. Говорећи о њему, памти се да је обично почињао речима: „Е, то је био човјек“ (Исто: 67). Такође, и Копитар је био задовољан како је Вук спроводио поверену му улогу српског културног реформатора. О томе сведочи и Добровски који је, између осталог, у једном писму, Кепену поручио: „Копитару је Вук више свега“ (Исто: 67–68). Стога је Копитар отворено хвалио Вука и често га представљао знаменитим људима, особито славистима и уопште онима који су се интересовали словенским питањима. Када је у Беч 1843. стигао Имбро Игњатијевић Ткалац, ондашњи истакнути хрватски публициста, иначе поборник слоге између Срба и Хрвата, Копитар га је представио Вуку следећим речима: „Ево Вам, господине Вуче, једног младог Хрвата који чита Ваше књиге. Зар не, ретка птица, овај Хрват што чита српске књиге.“ Када Ткалац на то примети да и други Хрвати читају Вукове књиге, Копитар додаде: „Али из њих ништа не уче, јер би иначе лепше писали“ (Добрашиновић–Маринковић: 111; упор. Новак 1967). Отада се међу Ткалцем, и не само Вуком, већ и његовом кћерком Вилхелмином (Мином) и њеним потоњим супругом Алексом Вукомановићем развило пријатељство, па је Ткалац често навраћао у њихов дом. Пошто се 1848. у Немачкој оженио и потом се 1849. године са младом супругом враћао у Хрватску, Ткалац је, по обичају, посетио Вука и представио му своју изабраницу. Тада му Вук поверљиво рече: „Чудо, ја сам свагда мислио да ћете ви Мину испросити!“ Ткалца је изненадила Вукова опсака, па је, између осталог, одговорио: „Господине Вуче, чини се да је нама панславистима таман судбина женити се с Немицама. Зар ви, Шафарик, Колар, Палацки, нисте узели Немице? Је ли, дакле, чудо да сам и ја следио ваш пример?“ Вук се насмеје и рече: „Бога ми јест! Ја, mein Gott, кад се ко у девојку заљуби, и не мисли од којег је народа. Сви смо тако у младости“ (Добрашиновић–Маринковић: 113). У вези са овом темом спо-

миње се још једна анегдота. Више година раније (1842), када је Карло Хавличек, славенофилски орјентисан чешки новинар и књижевник, борио у Бечу, он је неколико пута посетио Вука који је на њега оставио снажан утисак. Стога, у једноме писму, Хавличек најпре хвали Вука: „То је прави Србин, узор чистога Србина, непоковарени егземплар.“ Али, потом додаје: „Као што се ђаво настани увијек близу цркве, има жену Нијемкињу. Помисли, не би ли одмах закренуо вратом његовој жени, просуди сам. Има тако красну кћерку, а не зна ни ријечи српски, а и остала су му дјеца Нијемци. Сигурно су ми тамо из очију читали како сам се тому чудео“ (Прелог: 186).

Вука је у Бечу, између осталих, два пута походио и познати професор историје московског универзитета и панслависта, Михаил Петрович Погодин. Приликом друге посете 1839. године, он бележи: „Налазимо Вука. Он живи у истим собицама као и 1835. године. Прва собица је кујна, претрпана; у другој он — словенска знаменитост нашега времена, књижевник који је принео највећу корист свему словенском свету својим истраживањима, издањима, путовањима — седи с дрвеном ногом, с брковима, са црвеним српским фесом, за колевком и љуља дете.“ Погодину је било тешко гледати Вука у таквој сиротињи (Добрашиновић–Маринковић: 80). Међутим, иако је Вук уистину представљао „словенску знаменитост“, како већ о томе сведочи Погодин, он је ипак у Бечу већином оскудевао. О томе казује и Фридрих Милер, бечки професор упоредне лингвистике и санскрита. Он је Фридриху Краусу, познатом немачком етнологу и преводиоцу, саопштио своја сећања о Вуку Караџићу. Опомиње се и једног карактеристичног сусрета Вука Караџића и Словенца Франца Миклошича, једног од највећих словенских филолога, творца упоредне граматике словенских језика и професора универзитета у Бечу. „Било је око године 1860“, казује Милер, „кад једном дошепа Караџић клипом под кољеном у дворску књижницу. При мени бијаше Миклошић спреман да се са мном опрости и омашним пакетом књига, што их је себи позајмио, дома врати. У то бану до нас Караџић, па ће поздравити Миклошића, да га је у кући тражио и да су му казали да ће га у књижници наћи“. Потом су отишли скупа, а „хромии старац узео тешки пакет, да ће га понијети. Миклошић, велики господин, мучке трпи да га болешљив старац послужује“. Међутим, не прође задуго, а Караџић се врати у библиотеку изван себе од љутине, те Милеру повери разлоге своје срцбе: „Миклошић све брзоа дома у Јозефштетерстрасе, ће му је кућа, а ја узам храмљем те му причам о својој нужди и невољи, а он ништа већ да, да!. Стигнем му до пред кућу. Видим ја да он неће никако да разумије шта ја од њега хоћу, да ми позајми нешто новаца, па куд ћу,

како ћу, одбацам срам и стид од себе те га равно замолих да ми дадне мало новаца, јер, богами, не имам сухога хљепца у кући. На то он разјарен отме ми пакетину из руку, па се издере на ме: *Што ме сџавља-ше на муке? Ако не имаше хљеба, ево Вам ово, ђа си га куйише!* И тури ми у руке цигла два сексера! Проплаках од једа, на што сам спао, што сам дочекао“, јадао се напослетку Вук. Тронут причом, Краус упита Милера да ли му је онда он штогод дао, на шта му је овај зачуђено одговорио: „Зар ја, зар да му ја дајем, кад му Славен суплеменик не дава?“ Упорни Краус још додаде: „Па нека, ал' Ви сте му били учеником?“, јер је Вук учио Милера словенским језицима док је овај обављао послове коректора у државној штампарији. Но, Милер узврати како је он Вуку за часове поштено плаћао на руке по педесет новчића за сваки сат (Исто: 211–213).

Савременици памте да је Вук Карацић био виђен гост бечких кафана у којима су се окупљали Словени и знатни слависти онога времена. Школујући се у Бечу, Ристо Михаиловић је тада долазио у близини додир са Вуком. Он сведочи како се у Бечу свако подне између пет и шест часова, у „словенској кафани Грловићевој“ на Бауернмаркту, састајаху Вук Карацић, Бранко Радичевић, Ђуро Данићић и Јулије Радишић. Затим, наводи и честе посете доктора Пацека, Моца Ђорђевића, Николе Крестића из Загреба, проте Рајевског, као и Миклошича, Ранкеа, Карареа и Петрановића (Исто: 116). Пак, песник Јован Илић казује како га је једном, током његових студија у Бечу, Вук Карацић позвао са собом у поменути „Словенску кафану“. „Кад тамо“, пише он, „пуна кафана Пољака, Чеха, а највише Хрвата, као да су знали да ће Вук доћи, и ту сам први пут видео Чајића, Мажуранића, Мирка Боговића, Августиновића итд., и неке виђеније Чехе и Пољаке, којих се имена не сећам. Ама Чајић је био најлепши међу свима, у карпузли (црвеним) чакширама и фермену, са зеленим кадифели цељаданом на грудима, са фесом на глави и свиленим цариградским траболозом по среди — прави босански бег. Када видеше Вука сви се прибрасе к њему и зацакаше да их је било тешко разумети, и сви говораху српски, ако не боље, не горе од Вука“ (Исто: 133).

Исти аутор налази да је и особито одевање јасно разликовало самосвесне Словене од осталог становништва вишенационалног Аустријског царства. „Код куће“, вели Илић, „Бранко је увек био под фесом, са турским чибуком од пџ метра у руци, и тада бих га звао дудуклијом, мада сам и сџм носио на глави дудук и дугу посувраћену косу до рамена, као и Бранко, а (Људевита) Штура бих за оно месец дана, докле сам се бавио у Пожуну, и у кући и ван куће, вазда виђао под фесом, да не говорим о Вуку, који ни у Друштву српске словесности не

би скидао феса са главе. Сада је то, дабогме, ситница, а онда је била голема крупница или, као што би Чубро (Сима Милутиновић) рекао, *великачка маленкост* — видни знак борбе удруженог словенства противу културе швабеће“ (Исто: 132).

Особито су словенски балови у Бечу, одржавани сваке године, били живописна демонстрација словенске традиционалности, посебности и заједништва. Тако се Лудвиг Аугуст Франкл, писац, новинар, секретар Јеврејске општине у Бечу и Вуков пријатељ, сећа једнога бала, описујући га: „Састајали су се Словени, који живе у Бечу, сваки пут у Месојеђе на сјајној игранци. Француским се позивницама позивало најотменије друштво у престоници. Словени нису марили њемачки језик, мада су га разумевали мал`те не сви, а којим словенским опет нису могли разашилати позивнице, јер их је у једном наречју, на пр. чешком, пољском, српском или руском, не би сви разумели; доцније су штампали позивнице у та четири главна наречја. Свако се ту позивао по свом језику, по играма и ношњама својим“. Франкл потом казује како је на те игранке долазио и кнез Милош Обреновић, окићен руским и турским одличјима, око кога се свакад окупљала група пратилаца: „Ту си сваки пут могао спазити изразиту седу главу, са црним фесом с кићанком од плава ибришима, главу славног скупљача народних јуначких песама, апостола књижевности свога рода — Вука Стефановића Караџића и вити лик кћери његове у дивном србијанском оделу... Сваке је године бивало све више, све дивнијих, све особенијих ликова на тим игранкама. Крај српскога се руха истицало у простоти својој красно рухо Чеха сељака, сина *неујтралне земље Ханине*, Словака дротара, Пољака племића. Био је то као неки маскенбал, на коме су гости поскидали с лица образине. На вратима су стајала два грдна сержана у црвеним огртачима, сјајно наоружани до зуба“ (Исто: 125–126).

Осим Срба који су се самостално школовали у европским престоницама, при самом крају прве владе кнеза Милоша Обреновића, 1839. године, о трошку Кнежевине Србије, у Беч су упућени и први државни питомци који ће по повратку у отаџбину заузимати важна чиновничка и државничка места. Пошто је ондашња штампа вероватно разгласила да се српски ђаци шаљу у Беч на науке, успут су их, у Пожуну (Братислави), дочекали словачки ђаци, међу којима су биле, после тако славне личности словачког и уопште словенског културног препорода — Урбан и Људевит Штур. Са чашама пуним пива у рукама они су наздрављали српским ђацима и поздрављали њихов пут. Према сећањима Сретена Ј. Поповића, једног од тих најранијих српских владиних стипендиста, они су говорили многа „узбудителна слова и држали говор“, а Срби су „блејали у њих, не знавши им ни-

шта одговорити и отпоздравити“. Милован Спасић, једини од Срба који се онда на науци у Пожуну нашао, видећи њихово вечито ћутање и „блејање“, устао је и у име свију одговорио (Поповић: 208–209).¹

Пошто су ђаци пристигли у Беч, они су тада дошли у додир са идејама о словенству и братству словенских народа. Онда је илирство тамо већ било у жеку. Главни пропагатори беху Хрвати на челу са Људевитом Гајом. Ђаци су тада чули и многе „узбунителне“ песме као: *Ој Илири, јесће л` живи*, итд. Имали су прилике да читају Гајеве *Народне новине* и *Илирску зору*, те се и у њима будио дух „некакове народности, али какове — ни сами не знадосмо“, вели Сретен Поповић и додаје: „Летели смо за другима, за Хрваћанима, што видесмо да чине и наша браћа из прека“. Међутим, како је Гај испрва за општи илирски језик узео „кекавачки“ говор, тај језик Србима, по Поповићевом сведочењу, није лежао на срцу. Иако је, вели он, хтео да буде добар и приљезан Илир, да чита илирске новине, ипак „не разумевах од свега читања ни девето“. Стога се потужио Августиновићу, ондашњем докторанту у Јозефинској академији, а овај му одговорио: „А јес, беда је то што је Гај узео за књижевни језик кекавачки језик, који сва граница не разуме... мораће се и он изменути и домаћи језик за сво илирство узети“. И потом, вели Поповић, Гај је узео српски језик за књижевни који су онда илирци прозвали „наш“, а затим и „хрватски“ језик.² Ка-

¹ У тај живи национални словачки покрет потом ће се умешати и некоји знаменити српски омладинци. Међу њима налазиће се и потоњи гласовити адвокат, новинар и политички вођа војвођанских Срба, који је тада, за време школовања, своје панславистичке стихове потписивао именом: *Светозар — Свеслав Милетић*. У његовом пожунском стану састајали су се млади Срби, неколико Словака и Хрвата, склапајући „савез вјечитога пријатељства“. Они су се братимили и заветовали да ће живети и умрети за „Славјанство“ (Прелог: 126). У Пожуну је од 1843. и Никанор Грујић, потоњи владика пакрачки. Онда када је митрополит карловачки, а потом и патријарх српски, Јосиф Рајачић, боравио 1844. године у Бечу и тамо прослављао свој рођендан на Св. Илију, словенска омладина спреми се да га у тај дан поздраве. Људевит Штур замоли Никанора Грујића да напише песму у духу словенске слоге. „Ја напишем“, вели Грујић, „а они је даду штампати латинским словима с насловом: *Јосићу Рајачићу, митрополићу славенске православне цркве*. Кад однесу краљевском цензору Данковском, који је и сам био велики слависта, он запне једним оком на славенску цркву, а на друго зајмури, па напише на пјесми *imprimatur*. То је била велика радост за ондашњу пожунску славенску младеж, која је била одушевљено заузета за православну славенску цркву“. Грујић пева о тој словенској омладинској ђачкој породици: *То не било јайто соколова, већ ѿо били ѿјојунски Славени. Све синови једне Славе мајке!* (Исто: 126).

² Године 1837. Људевит Гај је на једном месту изјавио да жели од године 1838. издавати своје новине тако, да један стубац буде штампан латиницом, а други ћирилицом, јер беше наводна Гајева тежња да прихвати с временом посвема ћирилицу као што је 1836. кајкавштину заменио штокавштином. Потом су се шириле нејасне вести да је Гај добио новац од Руса да уведе ћирилицу (Исто: 148).

да је илирство прешло у југословенство, а српски ђаци спознаше да чак и „некакви“ Лунички Срби говоре њима неразумљивим немачким језиком, Поповићу се напослетку, према сопственом признању, ближи по Бечу учинише Турци са фесовима на глави, него Словени (Исто: 204–209).

Међутим, како дознајемо да су у Бечу српски ђаци и њихови угарски сународници били занесени илирством, с друге стране налазимо множину угледних Срба онога доба који се нису одушевљавали тим идејама. Међу најодлучније противнике илиризма спада Теодор Павловић, ондашњи најзначајнији српски публициста и културни посленик. Ни Павле Стаматовић, као ни Јован Суботић, нису хтели да чују за илирство. Осим Срба, у илирство су мало полагали и некоји најзнатнији слависти онога доба. Људевит Штур, на пример, није одушевљен именом Илир. И Измаил Иванович Срезњевски је мислио да илиризам није примерена партиципација за имена Срба и Хрвата (Прелог: 144–145). Тада је овај млади руски професор словенске филологије и потом један од најпознатијих Вукових биографа, боравио 1841. године у Загребу. Тамо је био изненађен словенском језичком сродношћу, па је отуда са одушевљењем писао мајци: „Говорим руски и мене сви разумеју врло добро. Хајде де код учених људи, али ево шта ми се још десило. Трећег смо дана били ван града (Загреба). Сретосмо Хрвата. Говорим му руски — он све разуме. Другови моји весели што се тако лепо споразумевамо, па питају Хрвата шта мисли од куда сам. — Хрват! вели он — А ја да ли говорим хрватски? — Дабогме, хрватски. — Или, можда, крањски? — Не, не крањски; Крањца, кад стане говорити, ни ђаво не разуме, а овога господина ја разумем! Ја, пише даље Срезњевски, не угађам, не ломим језика, већ говорим обично руски, московски“ (Гавриловић 1922: 74–75). Срезњевски топлим речима описује и сусрет са грофом Јанком Драшковићем, „честитим старцем, родољубом, Словеном у пуном смислу речи“. Разговарајући са њим о непријатељству између Руса и Пољака, гроф је заплакао: „Боже мој, кад ће доћи време да сви ми Словени као браћа пружимо руке једни другима!“. Уопште, вели даље Срезњевски, овде сви родољуби идеалишу о сједињењу Словена, а њихова је омиљена песма:

*Боже, сложи све Словене,
Да им слава не љовене“*

(Исто: 76).

У Загребу је Срезњевски особито хвалио напредак хрватске („илирске“) литературе. Нарочито је издвајао Врза, Вукотиновића,

³ Уз Станислава Осиповића Врза, у колу илирских препородитеља који се одликују исправним схватањем словенске узајамности, Срезњевски посебно истиче Ива-

Деметра, Кукуљевића,³ Раковца и Штоса. Међутим, највише је заслуга приписивао Људевиту Гају. Двадесет петог августа присуствовао је и прослави Гајевог рођендана који је био приређен ван Загреба, на имању Мирка Фрања Шандора. Свечаности је присуствовало 48 званица. Рођенданска сала била је украшена и окићена венцима и транспарентима, као и Гајевом сликом. У тањиру су пред сваким гостом били исписани стихови у славу Гајеву. Кад је домаћин наздравио Гају, сви су клицали песму:

*Људевитџе! Ти си благо за нас њрви жрџивоао,
Први све, шџио икад драго шџеби б'јаше, роду дао...*

При здравици словенству певали су:

Бог да живи све Словене!

Било је и братимљења, па се и Срезњевски побратимио са Гајем (Гавриловић 1922: 106–107). Међутим, није отада протекло ни двадесетак дана пошто се Срезњевски већ дубоко разочарао у Гаја. Повод томе био је долазак у Загреб Јана Колара. Наиме, када је Колар 12. септембра стигао, Гај није био у Загребу. Али је у част знаменитога госта за наредни дан, 13. септембар, била је заказана „омладинска серенада“, а прекосутра, 14. септембра, одређен је „књижевнички ручак“. Међутим, Гај се вратио 13. септембра и забранио је „серенаду“ под изговором да је Колар протестант, па ће се католичко свештенство љутити. Због тога је Срезњевски био киван на Гаја, па се, под изговором слабости, није појавио ни на „књижевничком ручку“. Стога, Срезњевски бележи о Гају: „Све је то урадио из егоизма, и понашао се детињасто. За нас је то јасно. Како је жалосно што је Гај, који је тако лепо Хрватску пробудио за литературно јединство с другим Словенима истог језика, све друго само не оно што сам ја о њему мислио: тражи само своје славе, и у властитом егоизму заборавља и на морал!“ (Исто: 107–108). И Станко Враз оштро суди о Гају. Он га већ од 1841. године држи “из некојих његових делах као човека лукава, који је само у толико марио за народ и народност, у колико су те ствари доносиле илиризму или цепу његову какву корист“. Гај има обичај, вели даље Враз, „да све странце, који га походе, одмах опет отпрати из Загреба којекавими изликама, само да се не састају с другима и то

на Кукуљевића. Већ 1835. године, када је дошао у угарску гарду у Беч, где је 1836. постао часником, Кукуљевић носи на двору сабљу на којој је дао урезати натпис: *За слободу и Славјансџиво*. Међутим, он потом напушта војску и улази у илирски књижевни и политички живот, да би се 50-их година сасвим посветио историјским испитивањима (Прелог: 146).

из бојазни, да не би дознали можебити од других, каква је он птица“ (Прелог: 149).

Супротно Гајевом негативном портрету, Срењевски са пуно симпатија описује Јана Колара. За овога Словака вели да је био „изванредан човек, фанатичар у љубави према Словеству, а кротак и у опхођењу прост као послушно дете“ (Гавриловић 1922: 107). Као млади теолог, дошао је Колар у Јену 1817. године, где је заправо и постао највећим проповедником словенске узајамности. Међутим, већ 1819. године, он је напустио Јену, после неутажене љубави и настанио се у Пешти, где је остао све до 1849. године. Анегдотичне су неколике епизоде из живота овог гласовитог словенског романтика. Наиме, Колар се 1818. године, приликом једног излета у јенској околини, у селу Винзерле које је славило 300-годишњицу своје цркве, загледао у непознату девојку. Међутим, када га потом позове супруга оболелог пастора да уместо њега држи проповед у Лобеди, он то обрече и том приликом поново спази ону девојку и изненади се њеном појавом. То је, у ствари, била најстарија пасторева кћерка Фридерика која је имала као домаће име Вилхелмина, а које јој је можебити и сам Колар наденуо како би могао од њега извести име Мина које је он за словенско држао. Потом је ту често долазио, проводећи време у разговорима о народу, народним обичајима, веровањима, дакле о свему ономе што је усхићивало душу романтика која је из неких нејасних премиса слободно извела јасан закључак да је и лепа Мина пра-праунука несталих Словена који су ту некада живели. Када је после добио позив да наместо покојног пастора држи ту проповеди, он то одбије, пошто није Немац, већ изјави да има други позив, да живот посвети своме слабом и необразованом народу. У међувремену, прихватио се посла држања часова млађој кћерки пасторове удовице, једновремено усхићујући се лепотом њене старије сестре. Напоследку, ништа није било од женидбе. Међутим, Колар се 1835. године ипак венчао са Мином у Вајмару (Гавриловић 1904: 128–131). Дакле, љубав према Мини и словенско одушевљење постали су основним садржајем Коларова певања. Његова дела, *Кћи Славије* (1821, прво издање) и *О књижевној узајамности између народа и језика словенских* (1837), потом су гласно одјекнула међу словенским светом. Очито да се том панславистичком позиву стваралачки одазвао и српски песник Сима Милутиновић Сарајлија. Он је 1846. године пратио будуће српске богослове које је Кнежевина Србија упутила на школовање у Русију, у кијевску духовну Академију. Доспевши у Кијев, он је продужио пут до Москве и Петрограда. Утиске са овог путовања објавио је током 1847. године у *Српским новинама*, у облику писама, која је упутио имагинарном пријатељу,

Истородцу и Јединоверцу.⁴ Доживљај Русије из путописа супротан је негативној слици Русије и уопште њене улоге, описане у његовој историјској прози — *Историји Црне Горе* и *Историји Србије од почетка 1813 до конца 1815 године*. *Историју Србије* Милутиновић је објавио 1837. године и како Милан Ђ. Милићевић преноси штампана је у 6.000 примерака. Половину тиража Милутиновић одмах пошаље у Србију и књиге доспеју међу читаоце, а остатак задржи у Бечу, где их аустријска цензура и спали. И они примерци што су стигли у Србију после су хватани и спаљивани. Поступак се правдао кривицом историографа и његовим злим изражавањем на рачун неких лица, а „најпаче што је на правитељство росијско викао“ (Милићевић: 366). Дакле, уместо претходно израженог неповерења према „превртљивој“ Русији, на почетку путописа, изричу се запажања о приметном и сваковрсном руском напретку, па и у моралном погледу, јер како Милутиновић примећује, „тамо има у много вишем млоштву поштеније људи, него ли варалица, изелица, лажова, пијаница и лупежа“ (Милутиновић: 240). Занимљиво је да се тада међу српским ђацима налазио и Милоје Јовановић, потоњи митрополит српски Михаило. И он је са овога пута, такође, оставио неколике белешке. Супротно Милутиновићу, он је свој, данас безмало непознати путопис, обојио далеко тамнијим тоновима.

Према томе, Милутиновићев заокрет од реализма ка идеализму, може се објаснити ондашњом пансловенском духовном климом, која се у српској култури припремала још од раније, а у том моменту достиже своју кулминацију. Сима Милутиновић, кога су Адам Мицкјевич (Дурковић-Јакшић: 331–334) и Јан Колар (Колар 1845) ставили у ред највећих словенских песника тога времена, уз раме Пушкину, био је итекако понесен идејом о узајамности Словена, па је еуфорично славио и хвалио сваковрстан напредак Русије, као најмоћније, највеће и најмногољудније словенске земље, која је центар словенства (Матицки: 89–93). За Милутиновића је у Русији све велико, „велелепно“ и „умложено“. У беспрегледним степама нема „запуштене њиве, залудне ливаде, бреспосленог чељадета“. У друштву владају идеални феудални односи. У савременој производњи и технологији, Руси су достигли савршенство, тако да се руски гвоздени и челични производи не могу разликовати од енглеских, стакло од чешког, а свила од француске. Русија је препуна православних цркава и светиња. Кијев је са својих до стотину „преукарашених“ цркава „нови Јерусалим“.

⁴ Десет писама Сима Милутиновић је објавио у *Српским новинама*, 1847, бр. 60–69, а једанаесто је штампано у *Вуковој йрејисци*, књ. III, Београд, 1909, 638–640.

Свесловенски Сабор посвећен *Великој Госпојини* у Кијеву, тако је многољудан и живописан да су делфијске свечаности и прославе у част тибетанског далај-ламе у поређењу са њим праве „мрвице“. Москва, која је била настрадала у Бонапартиним освајањима, устала је као Феникс, лепша и већа. Од блистања златних московских кровова и крстова, Сарајлија, у први мах, ништа није могао разазнати. Посебно је интересантна семантика и симболика река и мостова којима Милутиновић посвећује нарочиту пажњу. Осим упорног пропагирања терапеутских метода водолечења, велике и хладне руске реке у Милутиновићевом путопису, поседују и функцију словенских светилишта. Купање у „страодревној-знатној реци Бугу“ за Милутиновића има ритуални значај: „Заиста се остарославенисмо и освештасмо на сав будући живот наш бистром водом Славенскога Ганга“ (Милутиновић: 248). А купање у реци Москви, доживљава чином „помосковљења“.

У Русији је Милутиновић уживао у гостопримству земљака, старих познаника и нових пријатеља. Посебно су га, у удаљеној источној словенској земљи, радовали неколики занимљиви сусрети и познанства са суседном словенском браћом, Бугарима. У Кијеву, у цркви Свете Катарине која је припадала Синају, сусрео је једног јеромонаха „Бугарина, по роду и језику“. О томе је са задовољством забележио да се и у „самој Арапској пустињи и на гори Синају Славјанин понеки десити може, да свемогућему Творцу благочестием служи“ (Исто: 252).

У Петрограду, у коме је био чест гост код знатног руског књижевника, Александра Николајевича Попова, упознао се са Бугарином, Захаријем Књажевским, „мужем зрелим и достојним“, који му се срдечно обрадовао „као земљаку Југ-Славу, брату и другу“. Захарије је, потом, упознавао Симу са знаменитостима Петрограда, а заједно су посетили и природњачку музејску поставку, са које је Милутиновић понео веома живе утиске.

Међутим, круну славнофилства свакако представља одржавање великог Словенског конгреса у Прагу 1848. године. Јозеф Вацлав Фрич, чешки књижевник и публициста и истакнути учесник Прашке револуције и Словенског конгреса, у својим мемоарима дирљиво описује ту манифестацију словенског духа на обалама Влтаве: „Било је то у уторак, 30. маја, када смо после подне ишли на станицу да свечано дочекамо већину наше словенске браће, који су се стицали у Праг из Беча, из Моравске, из Халича, из Словачке.“ После поздрава домаћина и отпоздравних говора гостију, запевали су сви у хору: „*Хеј Словени!*... Многи отац, многа мајка из народа, вели даље Фрич, подизали су своју децу, објашњавали им о појединим групама и показивали поједине, нарочито значајне, личности те поворке, нарочито старог Вука Стефа-

новића с великим проседим брковима и једном дрвеном ногом“ (Добрашиновић-Маринковић: 129–130). Наредног дана приређена је величанствена црквена свечаност на прашком тргу пред кипом св. Вацлава. Ту је Србин Павле Стаматовић, ондашњи новосадски прота, са тадашњим протосинђелом, а доцнијим владиком пакрачким, Никанором Грујићем, под ведрим небом и пред импровизованим олтаром, украшеним цвећем и заставама, одржао древну старословенску литургију. Међутим, у дану који је претходио служби, казује једна анегдота, дође Стаматовићу Рус Бакунин⁵ и замоли да га сутра причести, пошто се није одавно причестио. Стаматовић му то обрече. Сутрадан силни је свет испунио читав трг, а били су начичкани људима и сви прозори и кровови околних кућа. Служба почне. После јеванђеља, Стаматовић је из нарочитог поменика прочитао преко стотину имена славних Словена, молећи се за спас њихових душа. Када је дошло време причешћу, Стаматовић викне громким гласом: „Бакунин! Бакунин!“ Али, Бакунина нема. Тек у неко доба, опази се гурање кроз масу и зачује се вика: „Невозможно! Невозможно!“ Но, Бакунин ипак одоцни, јер се није могао никако пробити до свештеника, „те се, сиромах, ни тада није причестио“ (Милићевић: 661–662). Међутим, када је Стаматовић позвао православне да се причесте, памти се да је први клекао Вук Караџић. Потом су се хлебом и вином из путира причестили и остали Срби и Руси (Добрашиновић-Маринковић: 130–131).

Радам самога Конгреса председавао је Франтишек Палацки. У својству председника, он је одржао поздравни говор. Иза тога су на говорницу ступали редом представници словенских народа. Памти се да је навећи ефекат својом беседом постигао П. Ј. Шафарик. Он је био најпознатија личност у словенском свету. За његов говор тврди један савременик, „да је био епохалан, да су тако морали говорити први ученици Крестови, као што је говорио наш апостол Павао Јосип“ (Прелог: 350). И иначе, ради његовог лепог и ватреног говора, којим је умео да осваја, Срби су га у Новом Саду звали „Златоустим“ (Прелог: 351).

Међутим, убрзо је делатност Конгреса прекинута насилно. Услед бојазни од револуционарних намера, аустријска полиција бајонетима је растерала учеснике Конгреса. Како једна анегдота занимљиво збори и Вук Караџић је особито упамтио те драматичне дане. Наиме, када се једном поведе реч о Словенском конгресу 1848. у Прагу, припо-

⁵ Михаил Александрович Бакуњин (1814–1876), руски револуционар и један од идеолога анархизма. Он је као руски емигрант и жесток противник руске владе и режима цара Николе I једно време живео у Паризу где се зближио са пољским емигрантима. Отуда се нашао међу пољском делегацијом на Словенском конгресу у Прагу 1848. године.

веда се да је Вук онда говорио о некој младој и лепој „као уписаној“ девојци која је била у најму код његовог прашког газде. Тада, пошто настане метеж и полицијски прогон учесника Конгреса, ова Чехиња је тајно пренела у устима Вуково писмо Палацком и од њега му одговор узваратила усмено. За услугу, вели Вук, „зато загрлим лијепог гласника и, баш као отац дијете, пољубим. Она се смије, а и моја жена да је била ту — смијала би се. Тек — боље што тога није видјела!“ (Гавриловић 1911: 17–18).

Према томе, и на основу само летимично издвојених и истакнутих огледних казивања, запажа се сва сложеност рецепција о питањима словенског заједништва, а које се испољавају у распону од одушевљења, преко критичког сагледавања, па све до резигнације идејом словенства. За разлику од званичне историографије и расположиве документаристичке грађе, ова традицијска и мемоарска казивања делују непосредније, субјективније и интимније, што нам, на изванредан начин, омогућава да приказане личности и догађаје посматрамо и са њихова наличја.

ЛИТЕРАТУРА

- Гавриловић 1904 — Андра Гавриловић, *Књижевне слике*, Београд, 1904.
- Гавриловић 1911 — А. Гавриловић, *Седамдесет анегдота из животова српских књижевника*, Београд, 1911.
- Гавриловић 1922 — А. Гавриловић, *Словенска путовања*, Београд, 1922.
- Дурковић Јакшић — Љубомир Дурковић Јакшић, *Мицкјевич о Сими Милутиновићу*, у: „Сима Милутиновић Сарајлија 1791–1991“, зборник, ур. М. Фрајнд, Институт за књижевност и уметност–Вукова задужбина, Београд, 1993.
- Колар 1845 — Јан Колар, *О књижевној узајамности Славјана*, Београд, 1845.
- Матицки 2001 — Миодраг Матицки, *Славјанство у путопису Симе Милутиновића Сарајлије*, у: „Књига о путопису“, зборник, ур. С. Пековић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001.
- Милићевић 1888 — Милан Ђ. Милићевић, *Поменик знаменитих људи у српском народу новијега доба*, Београд, 1888.
- Милутиновић 1847 — Сима Милутиновић Сарајлија, *Дописивање*, у: „Српске новине“, 1847, бр. 60–69.
- Ненадовић 1969 — Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, Матица српска–СКЗ, Нови Сад — Београд, 1969.
- Новак 1967 — Виктор Новак, *Вук и Хрвати*, Научно дело, Београд, 1967.
- Поповић 1950 — Сретен Ј. Поповић, *Путовање по новој Србији (1878 и 1880)*, СКЗ, Београд, 1950.
- Прелог 1924 — Милан Прелог, *Славенска ренесанса 1780–1848*, Загреб, 1924.
- Ранке 1864 — Леополд Ранке, *Историја српске револуције*, Београд, 1864.
- Самарцић 1980 — *Казивања о српском устанку 1804*, прир. Драгана Самарцић, СКЗ, Београд, 1980.

Branko Zlatković (Belgrade)

The Slavdom in the Anecdotes of the 19th Century

S u m m a r y

The idea of Slavdom, especially topical in the first half of the 19th century, took over the entire Slavic area. This topic found a suitable resonance not only in the field of politics, historiography and artistic literature of that time, but also in the oral story-telling heritage of most Slavic peoples. Therefore, in this paper, which is based on various anecdotal contents, in the distinctive and interesting manner it will be presented impacts and receptions related to the climate of Slavic reciprocity, which ranged from enthusiasm, through critical consideration, to resignation to by the idea of Slavdom.

АУТОРИ

Белорусија (Беларусь)

Др Татьяна Володина, Институт маџтацвазнајства, етнографіі і фальклору НАН Беларусі, Мінск: tanja_volodina@tut.by

Бугарска (България)

Др Катя Михайлова, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН, София : kmichailova@yahoo.com

Јапан (Japan)

Prof. dr Ichiro Ito, Universitet „Waseda“, Tokyo : w163699@waseda.jp

Македонија

Др Танас Вражиновски, Скопје: vrazinovski@yahoo.com

Пољска (Polska)

Prof. dr Krzysztof Wrocławski, Instytut Slawistyki, Warszawa: wroclawscy@w.pl

Русија (Россия)

Др Татьяна Алексеевна Агайкина, Институт славяноведения РАН, Москва: agapi-t@yandex.ru

Др Людмила Николаевна Виноградова, Институт славяноведения РАН, Москва: Inv36@yandex.ru

Проф. др Андрей Борисович Мороз, РГГУ, Москва: abmoroz@yandex.ru

Академик Светлана Михайловна Толстая, Институт славяноведения РАН, Москва: smtolstaya@yandex.ru

Др Марфа Никитична Толстая, Институт славяноведения РАН, Москва: mtolstaya@mail.ru

Академик Андрей Львович Топорков, РГГУ, Москва: atoporkov@mail.ru

Словачка (Slovenská republika)

Prof. dr Hana Hlôšková, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FiF UK, Bratislava: Anna.Hloskova@savba.sk

Србија

Др Гордана Благојевић, Етнографски институт САНУ, Београд: blagojevicgordana@yandex.com

Др Лидија Делић, Институт за књижевност и уметност, Београд: lidijab@ptt.rs

Др Бранко Злајићковић, Институт за књижевност и уметност, Београд: bran_z_1973@yahoo.com

Др Бојан Јовановић, Балканолошки институт САНУ, Београд: jovanovic.b@gmail.com

Др Милош Луковић, Балканолошки институт САНУ, Београд: miloslukovic@gmail.com

Проф. др Људмила Појовић, Филолошки факултет, Београд: ljudmilapopovic@yahoo.com

Проф. др Љубинко Раденковић, Балканолошки институт САНУ, Београд: rljubink@Eunet.rs:

Др Биљана Сикимић, Балканолошки институт САНУ, Београд: Biljana.Sikimic@bi.sanu.ac.rs

Проф. др Бошко Сувајџић, Филолошки факултет, Београд: bosko.suvajdzic@open.telekom.rs

Проф. др Жарко Требјешанин, Факултет за специјалну едукацију и рехабилитацију, Београд: zarkotreba@sbb.rs

Україна (Україна)

Проф. др Дежан Аждачић, Универзитет у Кијеву, Кијев:
dejajd@yahoo.com

Проф. др Лариса Вахніна, Інститут мистецтвознавства фольклористики та етнології, Київ: vakhnina@mail.kar.net

Др Ирина Коваль-Фучило, Інститут мистецтвознавства фольклористики та етнології, Київ: kovalfuchulo@rambler.ru

Др Оксана Микиїєнко, Інститут мистецтвознавства фольклористики та етнології, Київ: oksana_mykytenko@hotmail.com

Француска (France)

Prof. dr Galina Kabakova, Universitet „Sorbonne-4“, Paris:
galina.kabakova@sorbonne.fr

Чешка (Česká Republika)

Dr Vera Frolcova, Etnologický ústav Akademie věd ČR, Brno:
vera.frolcova@iach.cz

ЗАЈЕДНИЧКО У СЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ
ЗБОРНИК РАДОВА

Издавач

Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
E-mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs
Web: <http://www.balkaninstitut.com>
Тел. (011) 2639–830

За издавача

академик Никола Тасић, директор

Превод резимеа на енглески

Вук Тошић

Припрема за штампу

Давор Палчић

Ликовна опрема

Светлана Раденковић

Штампа

Чигоја штампа
Београд, Студентски трг 13

Тираж

500 примерака

Илустрација на корицама

Мотив веза са Руског севера (из музеја „Кизи“)

ISBN 978–86–7179-074–1

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(=16)(082))

ЗАЈЕДНИЧКО у словенском фолклору : зборник радова / уредник Љубинко Раденковић. — Београд : Балканолошки институт САНУ, 2012 (Београд : Чигоја). — 435 стр. ; 24 см. — (Посебна издања / Балканолошки институт САНУ ; књ. 117)

На спор. насл. стр.: Common Elements in Slavic Folklore. — Радови на више језика. — Тираж 500. — Стр. 9–16: Компаративно проучавање словенског фолклора / Љубинко Раденковић. — Напомене и библиографске референце уз текст. — Библиографија уз сваки рад. — Summaries.

ISBN 978-86-7179-074-1

1. Раденковић, Љубинко, 1951– [уредник] [аутор додатног текста]
а) Фолклор — Зборници

COBISS.SR-ID 192356364