

ОБИЧАЈИ У КУЛТУРИ СРБА И БУГАРА
ОБИЧАЈТЕ В КУЛТУРАТА НА СЪРБИ И БЪЛГАРИ



Зборник радова
<https://doi.org/10.46630/osb.2021>

Библиотека
СУСРЕТИ
16

Рецензенти
Ирена Цветковић Теофиловић
Снежана Божић
Валерија Тодорова
Владимир Донеv

Зборник радова

ОБИЧАЈИ У КУЛТУРИ
СРБА И БУГАРА
ОБИЧАЈТЕ В КУЛТУРАТА
НА СЪРБИ И БЪЛГАРИ

Приредила
Проф. др Јелена Јовановић



Ниш 2021.

Библиотека
СУСПРЕТИ
(1–16, 2004 – 2020)

- Трпеза у култури Бугара и Срба* (Велико Трново, 2004)
Комично у култури Срба и Бугара (Ниш, 2005)
Своје и туђе у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2006)
Еротско у култури Срба и Бугара (Ниш, 2007)
Игра у у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2008)
Тело и одело у култури Срба и Бугара (Ниш, 2010)
Село и град у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2011)
Име у култури Срба и Бугара (Ниш, 2012)
Време и простор у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2013)
Стварност и фикција у култури Срба и Бугара (Ниш, 2014)
Реч и гест у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2015)
Емоције у култури Срба и Бугара (Ниш, 2016)
Лепота у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2017)
Музика у култури Срба и Бугара (Ниш, 2018)
Политика у култури Бугара и Срба (Велико Трново, 2019)

*ОБИЧАЈИ У КУЛТУРИ СРБА И БУГАРА / ОБИЧАЈТЕ В КУЛТУРАТА
НА СЪРБИ И БЪЛГАРИ*

шеснаести је по реду двојезични тематски зборник, настао као резултат сарадње
Филозофског факултета Универзитета у Нишу и Филолошког факултета Универзитета
„Св. Ћирило и Методије” из Великог Трнова.

(10–13. октобра 2019. године)

Редакција зборника

Јелена Јовановић, уредник	Џенка Ивановна
Јелена Младеновић, секретар	Валентина Седефчева
Мирјана Илић	

Превод резимеа

Др Валентина Седефчева	Др Сава Стаменковић
------------------------	---------------------

САДРЖАЈ / СЪДЪРЖАНИЕ

Jordana C. Markoviћ УЧЕСНИЦИ У СВАДБЕНИМ ОБИЧАЈИМА Йордана С. Маркович, УЧАСТНИЦИТЕ В СВАТБЕНИТЕ ОБИЧАИ	9
Valentina G. Sedefcheva ТРАДИЦИЈАТА В ПРЕДСТАВЯНЕТО НА ОБРАЗА НА СВЕТИ САВА В БЪЛГАРИЯ Валентина Г. Седефчева, ТРАДИЦИЈА У ПРИКАЗИВАЊУ ЛИКА СВЕТОГ САВЕ У БУГАРСКОЈ	23
Dejan D. Milutinoviћ БАЧИЈАЊЕ Деян Д. Милутинович, ОБИЧАЈТ <i>БАЧИЈАНЕ</i>	35
Valentina C. Bondzholova ОБИЧАЈТЕ И ПРАЗНИЦИТЕ В КАЛЕНДАРА НА РЕКЛАМАТА Валентина Ц. Бонцолова, ОБИЧАЈИ И ПРАЗНИЦИ У КАЛЕНДАРУ РЕКЛАМЕ	43
Nađa D. Joviћ ДИЈАЛЕКАТСКИ РЕЧНИК КАО СЛИКА НАРОДНИХ ОБИЧАЈА (НА ПРИМЕРУ <i>РЕЧНИКА ГОВОРА ЛУЖНИЦЕ Љ. ЂИРИЋА</i>) Надежда Д. Ђович, ДИАЛЕКТОЛОГИЧНИЈАТ РЕЧНИК КАТО ИЛЮСТРАЦИЈА НА НАРОДНИТЕ ОБИЧАЈИ (ПО МАТЕРИАЛ ОТ <i>РЕЧНИКА НА ГОВОРА В ЛУЖНИЦА С АВТОР ЛЮБИСАВ ЧИРИЧ</i>)	57
Tatjana G. Trajkoviћ ДИЈАЛЕКАТСКЕ ОДЛИКЕ ЛАЗАРИЧКИХ ПЕСАМА ИЗ БУЈАНОВЦА Татјана Г. Трајкович, ДИАЛЕКТОЛОГИЧНИ РАЗЛИКИ В ЛАЗАРСКИТЕ ПЕСНИ ОТ БУЈАНОВАЦ	71
Todor D. Mollov ЖРЕБИЈ И ЖРТВА В МИТОРИТУАЛНИЈА ИНВАРИАНТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ПРОЛЕТНИ МОМИНСКИ ОБРЕДИ КУМИЧЕНЕ И БОЕНЕЦ Тодор Д. Моллов, ИЗБОР И ЖРТВА У МИТОРИТУАЛНОЈ ИНВАРИАНТИ БУГАРСКИХ ПРОЛЕЋНИХ ДЕВОЈАЧКИХ ОБРЕДА КУМАЧЕЊЕ И БУЕНЕЦ	81
Marina S. Janiћ ЛИНГВОКУЛТУРЕМА КУМ У ПРЕСЕКУ СРПСКОГ ЈЕЗИКА И КУЛТУРЕ Марина С. Јанич, ЛИНГВОКУЛТУРЕМАТА КУМ В ПРЕПЛИТАНЕТО МЕЖДУ СРЊБСКИЈА ЕЗИК И КУЛТУРА	93

Мария Илиева КОНЦЕПТЪТ <i>СЕМЕЙСТВО</i> В СЪВРЕМЕННАТА БЪЛГАРСКА КАРТИНА НА СВЕТА В СЪПОСТАВКА С ТРАДИЦИОННАТА Марија Илиева, КОНЦЕПТ <i>ПОРОДИЦА</i> У САВРЕМЕНОЈ И ТРАДИЦИОНАЛНОЈ БУГАРСКОЈ ЈЕЗИЧКОЈ СЛИЦИ СВЕТА	107
Александра А. Јанић УПОТРЕБА МОДАЛНИХ ГЛАГОЛА У <i>ПРЕДСТАВИ О ДЕТЕТУ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ</i> ЖАРКА ТРЕБЕШАНИНА Александра А. Јанич, УПОТРЕБАТА НА МОДАЛНИТЕ ГЛАГОЛИ В КНИГАТА <i>ПРЕДСТАВАТА ЗА ДЕЦАТА В СРЪБСКАТА КУЛТУРА</i> ОТ ЖАРКО ТРЕБЕШАНИН	119
Рада Кр. Левкова ТРАДИЦИОННО ИМЕНУВАНЕ НА НОВОРОДЕНИ ПРЕЗ ХХІ ВЕК (ПО ДАНИИ ОТ АНКЕТНО ПРОУЧВАНЕ) Рада К. Левкова, ТРАДИЦИЈА И ДАВАЊЕ ИМЕНА ДЕЦИ РОЂЕНОЈ У 21. ВЕКУ (на основу спроведене анкете)	133
Јелена С. Младеновић ОБИЧАЈИ ПОСВЕЋИВАЊА КЊИГА У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ Јелена С. Младенович, ОБИЧАЈТ ПОСВЕЩАВАНЕ НА КНИГА В СРЪБСКАТА ЛИТЕРАТУРА	141
Христина А. Христова ТРАДИЦИОННИ БЪЛГАРСКИ ОБИЧАЈИ И ПИАР СТРАТЕГИИ В ГРАДСКАТА СРЕДА Христина А. Христова, ТРАДИЦИОНАЛНИ БУГАРСКИ ПРАЗНИЦИ И PR СТРАТЕГИЈЕ У ГРАДСКОЈ СРЕДИНИ	151
БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА	165

О ОБИЧАЈУ СУСРЕТАЊА ДВЕ КУЛТУРЕ

Ако појам *обичаја* схватимо у најширем смислу као систем дуготрајних понављања, онда ова публикација представља управо сведочанство осамнаест година постојаног обичаја сусретања, укрштања две сродне словенске културе. Одолевајући разним изазовима савременог тренутка, као знак опстајања готово две деценије неговане вредности, светлост дана угледао је зборник *Обичаји у култури Срба и Бугара/ Обичаите в културата на сърби и българи*. У њему су присутни резултати размене научног истраживања у области језика, књижевности, медија, културе. Савременим приступима питање обичаја расветљено је из различитих углова, доприносећи бољем разумевању самог појма, али пре свега схватању укрштаја и различитости у динамичном животу две суседне културе. Задатак овог зборника пре свега јесте да укаже на виталност вредности које опстају без обзира на тешка времена; он је позив на нове сусрете који ће се наставити *на путу* где су застали 2020. године, једне од најдраматичнијих за савремено човечанство.

УЧЕСНИЦИ У СВАДБЕНИМ ОБИЧАЈИМА

Чињеница је да се стари обичаји губе или мењају. У оне који опстају и остаће спадају и свадбени обичаји. Они су одувек у различитим крајевима били незнатно или пак доста различити. У новије време велики је страни утицај и у овој области који долази посредством страних филмова. Отуда је свако бележење тих обичаја и лексике у вези с њом веома значајно. У овом раду доноси се инвентар лексике којом се именују учесници у свадбеним обичајима, тј. лексика из сфере антрополошких јединица којима се номинује особа која има неку функцију у тим обичајима. Та функција може бити везана за период пре свадбеног чина, за време док свадба траје, али и непосредно након свадбе.

Грађа је преузета из дијалекатских речника, али и из других доступних извора.

Кључне речи: учесници, свадба, обичај, лексика, номинација

1. Увод

Чињеница је да се бројни стари обичаји губе или мењају. У оне који опстају спадају обичаји животног циклуса, а међу њима и свадбени. Они су одувек у различитим крајевима били незнатно или пак доста различити. У новије време бројне су промене које долазе као последица новог начина живота, али и као последица туђег утицаја. Отуда је свако бележење тих обичаја и лексике у вези с тим веома значајно.

При свему овоме мора се имати у виду да се „може говорити само о реконструкцији свадбених обичаја и њене лексике“, како је то већ примећено (РАДОВАНОВИЋ 2015: 376).

Терминолошка лексика по правилу има више лексичких слојева. Поједине лексеме су уско везане само за одређену терминологију, друге припадају некој другој терминолошкој области, а треће су из сфере опште употребе, али јављају се и у овој терминолошкој области са специфичном семантиком.

Предмет овога рада јесу лексеме из групе антрополошких јединица, тј. лексеме којима се именују особе које имају неку функцију у свадбеним обичајима, а то значи да су овде сврстане и оне којима се именују особе чија функ-

¹ jordana.markovic@filfak.ni.ac.rs

² Овај прилог резултат је рада на пројекту 178020 – *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора*, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ција припада периоду пре самог свадбеног чина које су својим деловањем до тог чина довеле, као и учесници обичаја непосредно после свадбе. Дакле, овде се налазе лексеме којима се номинују особе које имају неку функцију у вези са постизањем договора о браку (проводација), особе које имају функцију у свадбеним обичајима, без којих тог обичаја нема (чауш, барјактар, наконче), особе које су на свадби обавезно присутне иако немају неку посебну функцију (свекар), али и особе које чине да свадба протекне на замишљени и уобичајени начин (кувари, послужитељи хране, музичари).

Неки истраживачи ове лексике врше поделу на: предсвадбене, свадбене и обичаје непосредно након свадбе³ (РАДОВАНОВИЋ 2015: 376)⁴. Оваква подела није могућа у овом случају, у случају анализе антрополошких номинационих јединица, будући да су неке особе учесници у свим фазама свадбе, док се поједини учесници везују само за неку од ове три етапе.

2. Анализа грађе

Грађа за овај рад преузета је из публикованих радова са овом (или сличном) тематиком, као и из дијалекатских речника⁵.

Преузета грађа груписана је у 11 семантичких поља:

- ← - учесник свадбе уопште,
 - главни учесници свадбе (младенци),
 - сведоци на венчању,
 - учесници са специјалном улогом,
 - мушко дете које се даје млади при уласку у кућу,
 - незвани сватови,
 - гости из младиног дома,
 - рођаци као учесници свадбе,
 - именовање особа према новонасталим односима,
 - музичари,
 - особе задужене за припрему и сервирање хране.

³ Неда Павлова, међутим, налази четири етапе: преди брака, предсвадбен обреден комплекс, сьшинска сватба и след сватбата (ЛЕГУРСКА и др. 2012).

⁴ „Будући да су већ етнолози хронолошки поделили свадбене обичајне радње на предсвадбене, свадбене и обреде након свадбе“, каже Д. Радовановић (2015: 376), а М. Ускату: „Да бих поједноставила редослед свадбених обреда, применила сам Ван Женепову [Женеп, 1999: 29] теорију о ритуалима прелаза и расподелила их хронолошки овако: I. Прелиминарна етапа – предсвадбени обичаји, II. Лиминарна етапа – свадба и III. Постлиминарна етапа – послесвадбени обичаји.“ (УСКАТУ 2017: 509).

⁵ Грађа у вези са номинацијом особа према некој особини са простора југоисточне Србије сакупљена је у *Антропографском речнику југоисточне Србије*, те је за ову прилику и узимана одатле, а не из сваког дијалекатског речника посебно. У том случају је као извор и навођена та књига – БОГДАНОВИЋ 2016.

2.1. У ч е с н и к с в а д б е у о п ш т е. Бројним лексичким јединицама именује се учесник свадбе уопште, мада је семантика у изворима из којих је грађа преузета неуједначена, па је то: 'гост', 'гост на свадби', 'званица на свадби', 'чест гост на свадбама', 'онај ко много воли да се појављује на свадбама', 'учесник у свадбеној поворци', 'учесник свадбе с младожењине стране', а све ове семантичке изнијансираности покривају лексеме: *свадбари* (појединачни учесник: *свадбарош*, *свадбар*, тј. *свадбарка*, *свадбарче*⁶), *сватови* (појединачни учесник: *сват*), *гости* (појединачни учесник *гос*), *званице* (појединачни учесник: *званица*), *узов* и сл.⁷

У *Речнику српскохрватскога књижевног језика* (надаље скраћено РМС) под *узов* не налазимо овакво значење. Овај термин се везује за позивање на славу или имендан, мада под *узовник* стоји 'гост, званица, узваник', без прецизирања, те би се семантика могла повезати са овим термином.

Из назива *сват* развија се *сватнина* – 'рођаци на основу женидбе-уладбе, пријатељи' (БОГДАНОВИЋ 2016: 181).

Ваља имати у виду да у неким крајевима постоји диференцијална семантика речи *свадбар* и *сват*, те би *свадбар* могао бити учесник свадбе, а *сват*, осим 'учесник свадбе' и 'члан зетовљеве породице', тј. то је онај део учесника свадбе са младожењине стране који одлази по младу у њену кућу на дан свадбе.

У *Речнику српскога језика* (надаље скраћено РСЈ) стоји да је *свадбар* 'учесник у свадби са девојачке стране', док је *сват* 'учесник у свадби с младожењине стране; уопште гост, званица на свадби и у свадбеној поворци'.

2.2. Г л а в н и у ч е с н и ц и с в а д б е. Чињеница је да свадбе нема без младенаца, да су они главни учесници свадбе, па су и лексичке јединице којима се номинују младенци релативно бројне.

2.2.1. Млада и младожења номинују се лексемом *младенци*.

2.2.1.1. Младожења се номинује релативно различитим лексемама: *младожења*, *женик*, *војно*, *ђувеглија/ђувегија*.

У РСЈ забележено је *женик*, *ђувегија* и *младожења*, а нема лексеме *војно*. Налазимо је у РМС, са значењем 'муж, супруг', уз напомену заст.

2.2.1.2. За номинацију младе у употреби је више морфолошких или фонетских варијаната: *младаневеста*⁸, *младаневеста* (лик са супституцијом вокала), *младевеста* (са хаплоглијом), *млада* и *млатка* (са првим делом сложенице), *невеста* (са другим делом сложенице), и бројни деминутивно-хипокористични ликови: *неневесте*, *невестенце*, *невестица*, *неја*, *нејћа* и сл.

У РМС су забележене две лексичке јединице са овом семантиком – *млада* и *невеста*. Нема облика *младаневеста*.

⁶ 'Дете које је на свадби' (БОГДАНОВИЋ 2016: 180).

⁷ Занимљиво је да је у Лици забележена семема 'учесник у свадбеној поворци, на свадби' као друго значење лексеме *вук* (обично мн.) – Кат сам се ја удавала, била пуна кућа вукова. (ЗОБЕНИЦА 2016: 746).

⁸ У речницима стандардног језика нема ове лексичке јединице.

2.3. О начину на који се идеја спајања двоје младих у брачну заједницу решава сведоче и ликови: *побегуља*⁹, *побегуљћа* ‘девојка која је побегла за момка’; *пристањушка* ‘девојка која се пристала, која је побегла за момка’ (БОГ-ДАНОВИЋ 2016: 167) или *крадена девојка*. У РМС је са овом семантиком и лексема *бегуница*.

2.4. У периоду пре свадбе будући младожења је: *просац* – ‘момак који долази да тражи девојку да се уда за њега’, *испросник* или *заручник* – ‘момак који је испросио девојку за себе’, а будућа млада је: *гледаница*¹⁰, *заручница* – девојка која је испрошена, те *прошена* – ‘само за ж која је имала брачну понуду’ и *прстеневана* – ‘само за ж која је верена’, *загодена* ‘верена девојка’.

2.5. Да живот (и лексика која га прати) нема милости ни према коме и ни према чему сведочи и лексема *непрошеница* – ‘девојка коју су просци дошли да виде и процене да ли им одговара, али се нису одлучили да је запросе’¹¹ (БОГ-ДАНОВИЋ 2016: 143).

3. Сведоци на венчању и припадници њихове породице. Два су сведока на венчању – кум, први сведок, и стари сват, други сведок.

3.1. Први сведок на венчању је *кум*, а његова жена је *кума*, *кумица* и де-минутивна форма *кумичка*.

Термин *кумови* дефинисан је као поименичени придев, са значењем ‘кумова породица’.

На свадби су често присутни и *стари кум* ‘кумов отац’ и *стара кума* ‘кумова мајка’.

Понекад се јавља и ‘особа које је на свадбу дошла уз кума’, а номинује се као *прикумски*, што је супстантивизирани придев.

3.2. Други сведок на венчању је *стари сват* и обично је то био младожењин ујак. Он се номинује и као: *старојко*, *старејко*, *старојка*, *старојћа*, а понегде и као *побратим*.

Његова жена је: *старосватица*, *старејковица*, *посестрима* или *побратимка*.

На интернету се налази и *побратимски* – ‘особа која је на свадбу дошла уз побратима’.

⁹ Ову лексему у истом значењу налазимо и у РМС. У Рађевини је обичај познат, о чему има података код глагола *побећи*, али нема лексеме којом се таква особа именује (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 133).

¹⁰ ‘Девојка коју су пре прошевине просци дошли да виде и да процене да ли им одговара’, тј. ‘девојка која се до веридбе држи под оком’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 53).

¹¹ У грађи нисам пронашла термин за номинацију особе која је раскинула веридбу, иако је таква могућност позната. Такав термин за номинацију и мушке и женске особе бележи Павлова (ЛЕГУРСКА и др. 2012: 41).

У РМС налази се *старојко* са значењем ‘стари сват, сватовски старешина’, а код лексема *побратим* стоје два значења: 1. *пријатељ којега је његов пријатељ изабрао за брата, побрат*, 2. *ручни девер*, али се ова лексема не доводи у везу са ‘стари сват’.

Стари сват (старојко) био је и сватовски старешина и „њего су сви учесници слушали и односили се према њему с посебним уважавањем“ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 62).

4. Учесници са специјалном улогом. Бројни учесници свадбе имали су посебно задужење: да носе барјак, да чувају младу, да забављају госте, да нуде пићем, да најављују госте итд.

4.1. Посредник при женидби и удаји је *наводација, проводација*.

4.2. Онај ко долази да тражи девојку (сам момак или неко од његове родбине) номинује се као *просац, просиоц*¹², *ткмеџија* (БОГДАНОВИЋ 2016: 199).

4.3. ‘Најближа младожењина родбина која иде да прстенује девојку’ именује се лексемом *прстенџија*.

4.4. ‘Жена из младожењине куће која након веридбе посећује невестин дом, ради прегледа дарова’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 107) именује се као *кравајћа*.

4.5. ‘Учесник у обичају огледа (прве посете младиној кући, после веридбе)’ јесте *оглаџија, огледник* (БОГДАНОВИЋ 2016: 147).

4.6. Свадби претходи позивање, а то обавља *позивар, абериџија*¹³.

4.7. Лексемом *сваа* именује се: 1. ‘девојка која вије венац за невесту’, 2. ‘женска особа у свадби са пријатељске стране’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 180).

4.8. ‘Девојка која кити сватове’ номинује се лексемом *китарка*.

4.9. Обично је *барјактар* присутан у разним крајевима. Његова функција је да ‘носи барјак и иде први у сватовској колони’, и он је обично ‘најмлађи зет’¹⁴.

4.10. Посебну функцију има *војвода*¹⁵. Он је обично младожењин рођак с мајчине стране.

¹² ‘Један од учесника на просидби’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 140).

¹³ ‘Гласник који позива на разне свечаности’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 17).

¹⁴ Макаријоска бележи и лексему *добарјактар* као особу која замењује барјактара кад се овај замори (МАКАРИЈОСКА 2016: 371).

¹⁵ У Рађевини нема ове номинационе јединице (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009). Богдановић као податак о информацији наводи *Речник тимочког говора (други додаток)*, Јакше Динића (СДЗБ ХХХИХ).

4.11. Посебно важну улогу има *чауш* (*чајо*). То је ‘човек који на свадбама увесељава госте’, тј. ‘задужен је да засмејава госте’.

Номинован је и као *шалиција*, *лажља* или *глумац*¹⁶.

4.12. *Домаћин сватова*, а некада *стари сват* задужен је за главне разговоре.

4.13. Особе које најављују долазак сватова младожењиној кући номинују се као: *муштулугиција/муштулција*¹⁷, *утичњак*¹⁸, *гласници*¹⁹.

4.14. Особа која у свадбеној поворци носи „китен“ кондир (БОГДАНОВИЋ 2016: 105) и нуди пиће сватовима номинује се као *кондириција*.

4.15. Невестине пратиље, тј. деверуше на свадби су: *анђије*, *деверуше*, *ђеверуше*.

4.16. Посебну улогу током свадбене церемоније има *девер*.

4.17. Девојка која се као пратиља вози на истим колима са невестом кад пође на венчање или са венчања именује се као *коларка*.

4.19. ‘Човек који после свадбе са свекром и другим људима одлази у госте у кућу одакле је девојка, носећи окићен кондир са грејаном ракијом’ именован је као *киткар*, *киткарција* (БОГДАНОВИЋ 2016: 101).

5. Мушко дете које се даје невести пре уласка у кућу. У многим крајевима се млади пре уласка у кућу даје у руке мушко дете како би имала мушко потомство. У разним крајевима обичаји у вези са овим су незнатно различити. У вези с тим разликама је и номинација таквог малишана, па је он: *наконче*²⁰, *накоњче*, *поздравче*²¹, *понишало*²², *понишалче* и *ускутче*.

¹⁶ Особа номинирана као *глумац* има улогу да „шалала и изгледом развеселава сватове и стара се о спровођењу свадбене церемоније. Глумац се кити пешкиром преко рамена, кошуљом на леђима и китком на капи или шубари. Он све време свадбених церемонија носи кићени кондир и својим шалама, изгледом и покретима настоји да сву пажњу и погледе скрене на себе и на тај начин, по веровању, сачува младенце од урока.

¹⁷ ‘Сват који иде испред осталих сватова да најави њихов долазак’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 135).

¹⁸ ‘Онај (момак) који обавештава младожењину кућу да се свадбена поворка приближава’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 206).

¹⁹ ‘Два мушкарца који пре сватова одлазе у девојачку кућу и носе закланог брава и ракију’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 53).

²⁰ ‘Мушко дете које дају млади у руке када дође кући с венчања и које она три пута подиже увис да би, по народном веровању, имала мушко потомство’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 127).

²¹ ‘Мушко дете које се даје невести да га придржи у наручју кад стигне у младожењину кућу’ (БОГДАНОВИЋ 2016:160).

²² ‘Мушко дете које се да невести да га придржи и три пута увис подигне, кад стигне у младожењину кућу, в. *накоњче* (БОГДАНОВИЋ 2016:162).

6. **Н е з в а н и г о с т и.** У неким крајевима Србије у тренутку када свадбени ручак буде при крају, јављају се незвани гости. Они се појављују у делу дворишта и траже храну и пиће, што и добијају. Такви „незвани сватови“ номинују се лексемом *голосоврићи* – ‘незвани сватови на свадби’, *стругар* (БОГДАНОВИЋ 2016: 191)²³.

7. **Г о с т и и з м л а д и н о г д о м а.** Гости из младине куће одлазе у прву посету младожењиној кући или одмах после свадбе, или одмах после венчања, а негде сутрадан и номинују се следећим лексичким јединицама: *повођани, пођани, пооцање, презовци, големи гости, првине, првенци*²⁴.

8. **Р о ђ а ц и – у ч е с н и ц и с в а д б е.** Присуство рођака је готово обавезно на свадби, па ће се и ове лексичке јединице неминовно наћи у овој тематској области, иако оне, заправо, уско посматрано, припадају другој терминолошкој области.

8.1. Заједничким именом ‘лица са којима се неко налази у међусобном сродству и међу којима се не може склапати брак’²⁵ номинују се као: *родбина, род, родљак/родљака, роднина, рођа, рођак, фамилија, својина, својта, својак/својакиња, својштиња, ближањ, ближњи*²⁶.

8.2. Лаксемом *родитељ* номинује се ‘мајка’ или ‘отац’.

8.2.1. Мушки родитељ, који у неким крајевима има задатак да позива на свадбу и иде на прошевину, номинује се лексемама *отац, бабаја, бабајћо, башта, тата, татко*.

8.2.2. Женски родитељ је *мајка, мајћа, мама, матер, матера, матерја, мати, маћа, нана*.

8.3. Обавезно је присуство *брата* и то је ‘крвни сродник, изводио је младу и предавао је деверу од кога је за узврат примао симболичну суму новца’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 98).

8.4. Посебна улога припадала је *ујаку* и то је ‘мајчин брат; њему је у свадбеном ритуалу поверавана улога старог свата и био је обавезно присутан’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 151). У неким крајевима номинује се и као *ујка, ујћа*.

²³ Код Ћупића *набигузица* је ‘сват који нема посебне функције у сватовима’ (ЋУПИЋ 1997).

²⁴ То су ‘родитељи младе и њихова родбина кад први пут одлазе млади у походе’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 164).

²⁵ Овако је у Рађевини дефинисана ова лексема (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 143).

²⁶ Занимљиво је да се јавља и лексичка јединица која је антоним овој. То је *нерод* – ‘особа с којом нисмо у сродству’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 144), а ту би се могла сврстати и лексема *јабанџија/јабанџика*, тј. *јебанџија/јебанџика*, са значењем ‘туђинац, особа која није из рода, из фамилије’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 93), као и *туђинац* – ‘несродник, стран човек’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 94).

8.5. Особа чији је задатак био да на дан венчања чува младожењиног коња, а самим тим и младожењу од врачара и да увече пред сватовима покаже младине поклоне за нову породицу, а његов задатак је био и да доведе девојачку спрену био је *зет*²⁷ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 112).

8.6. ‘Жена младиног стрица; она је на дан венчања вршила магијске радње како би младожења слушао младу’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 124) номинована је као *младина стрина*.

8.7. Сличну улогу могла је имати и *младина тетка*, ‘сестра једног од младиних родитеља; она је на дан венчања вршила магијске радње како би младожења слушао младу’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 124).

8.8. Учесници свадбе су и сви остали рођаци: *баба, деда, сестра, стриц/чича, баја/бајка/бајћа*²⁸, *дада/дода/датка/дадка*²⁹, *ујна*³⁰ и други.

9. Именоване особа према новонасталим односима. Ступањем у брачну заједницу, успостављали су се посебни односи између двеју породица, па је следила и неминовна номинација особа као последица новонасталих односа.

9.1. Из тих новонасталих односа родбина једне стране према другој номинована је као *пријатељи, пријетелји, приетелји*.

9.1.1. Тако је ‘младожењин или младин отац родитељима оног другог’, тј. ‘снахин или зетовљев отац, али и свако од њихова рода’ номинован као *пријатељ, пријетел, прика*.

9.1.2. Аналогно томе, ‘снахина или зетовљева мајка, али и свако од њихова рода’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 166), тј. ‘младина или младожењина мајка родитељима оног другог’ (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 139) номинују се лексемом *пријатељица, пријетелјица, приетелјица, прија, пријана*.

9.2. ‘Мужевљева мајка’ је *свекрва, свекрова*³¹. ‘Један од назива којима млада ословљава свекрву’ јесте: *нака* и *мама*, а ‘мужев отац’ је *свекар*, ‘назив којим млада ословљава мужевљевог оца’ је и *тата*.

²⁷ У неким местима зет је номинован поградно као *пришупњак* (БОГДАНОВИЋ 2016: 167).

²⁸ ‘Старији брат, девер’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 28).

²⁹ ‘Старија сестра’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 63).

³⁰ ‘Ујакова жена’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 204).

³¹ У РМС је забележен и облик *свекра* и означен са покр.

9.3. 'Женин отац' је *таст*, али и *старац*³², а младица мајка је *младожењин ташта* или *баба*.

9.4. Синовљева жена је *сна*³³, *снава*, *снаја*, *снајка*, *снајица*.

9.5. Младожењин брат је *девер*, *ручни девер*, *ђевер*³⁴, а његова жена је *деверица*³⁵.

9.6. Женин брат је *шурак*, а његова жена *шурњава/шурњаја/шурнајћа*³⁶.

9.7. Женина сестра је *бългъза*, *свастика*, *сваја*, а њен супруг *зет*.

9.8. Онај коме је неко кум у односу на кума је *кумашин*³⁷ или *прикумак*³⁸, а таква женска особа је *кумача*³⁹ или *кумашинка*.

9.9. Овде припадају и друге особе које немају увек неку посебну улогу, као што су: *заова*, *зълва*, *јетрва*, *јетрова* и друге.

10. М у з и ч а р и. Свадба је обавезно имала музику, па су и они учесници у свадбеном обичају.

10.1. Општи назив за онога ко се бави овим послом јесте: *свирач*, *свирија*, *чалгиција*.

10.2. Општи назив за припадника групе музичара је *бандација*⁴⁰, тј. *бандис*.

10.3. Честа је номинација свирача на одређеном инструменту.

10.3.1. Свирач на басу (инструмент туба) је *басација*.

10.3.2. Свирач на гајдама је *гајдар/гајдарција/гајдација/гајдаш/гадљар*.

³² Овако је у Рађевини (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 147).

³³ 'Снаха, синовљева или братовљева жена' (БОГДАНОВИЋ 2016: 187).

³⁴ Он је имао посебну улогу да од младиног брата прихвати младу, куповао јој је обућу и вео, прве брачне ноћи спавао између младенаца и водио коња на којем ће млада од своје куће доћи младожењиној (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 106).

³⁵ 'Мајка или жена деверова' (БОГДАНОВИЋ 2016: 65).

³⁶ 'Жена жениног брата', 'шуракова жена' (БОГДАНОВИЋ 2016: 231, 232).

³⁷ РМС ову лексему дефинише као *хип. од кум*.

³⁸ У РМС *прикумак* је 'кумов помоћник при венчању или крштењу'.

³⁹ По РМС *кумача* (покр.) је 'девојка која се посестрими с другом девојком'.

⁴⁰ Припадник сеоске свирачке банде (групе)' (БОГДАНОВИЋ 2016: 29).

10.3.3. Жена која свира у гајде је *гајдаруша*.

10.3.4. Онај који свира у дудук је *дудуклија/дудучар*.

10.3.5. Свирач на кавалу је *кавалџија*.

10.3.6. Онај који свира у кларинет је *кланеџија/кланетаиш*.

10.3.7. Свирач на леуту је *леутар*, а жена свирач на леуту *лаутарка*

10.3.8. Виолинист је *ћеманаиш/ћеманџија*.

10.3.9. Бубњар у блех оркестру је *гочобија*.

10.4. Једна од девојака или млађих жена које певају ритуалне песме о свадбама номинује се као *невица*.

10.5. 'Онај који води коло' номинује се лексичком јединицом *коловођа*, а 'играч који је на последњем месту у колу' као *кец*.

11. Кулинарске радње – припрема и послуживање хране. У овоме семантичком пољу могу се издвојити најмање две категорије – они који припремају и они који послужују храну. Међутим, некада се особе које обављају ова два различита посла, којима је заједничко то да су у вези са храном, именују једном истом лексемом (нпр. *аиџија* – 'конобар, кувар на свадби' – ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 95).

11.1. Особе задужене за припрему хране на свадбама (и каквим другим обичајима) су бројне.

11.1.1. Постојао је главни – онај ко је одговоран да све у вези са припремом хране буде у најбољем реду: *госпоџа*⁴¹, *готваља*⁴², *готвиља*, *месиља*, *главна редара*⁴³.

11.1.2. Понекад је изостајала одредница „главни“, довољно је било само рећи шта је задужење тако именованог: *аиџибаиша*⁴⁴, *аиџија/аџија*⁴⁵, *аиџика/аџика*⁴⁶, *аиџијћа*, *готвар/готварка*⁴⁷, *готвач*.

11.1.3. Нису сви могли бити главни у овоме послу – неко је морао имати

⁴¹ 'Главна куварица на свадби или поводом неког другог обреда' (БОГДАНОВИЋ 2016: 57).

⁴² 'Главна куварица на свадби' (БОГДАНОВИЋ 2016: 59).

⁴³ 'Најстарија редара; одговорна је за укус хране која се припрема за свадбу' (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 103).

⁴⁴ 'Кувар на свадбама' (БОГДАНОВИЋ 2016: 25).

⁴⁵ 'Кувар, човек који готови јела по свадбама' (БОГДАНОВИЋ 2016: 25).

⁴⁶ 'Уготвителька, куварица' (БОГДАНОВИЋ 2016: 25).

⁴⁷ 'Кувар/куварица на свадби или другој свечаности' (БОГДАНОВИЋ 2016: 59).

„подређену“ улогу, улогу помагача: *редара*⁴⁸, *аичика/ачика/аичија/ачија*⁴⁹.

11.1.4. Некада су задужења била веома прецизна: *месиља* је ‘жена која меси хлеб у кући’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 126), *служач* је ‘члан послуге на свадби или каквој другој свечаности’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 186), *подрумција* је ‘онај који се брине о пићу на свадби’ (БОГДАНОВИЋ 2016: 160).

Судећи према овом лексичком инвентару, на свадбама су храну служиле искључиво мушке особе.

Као податак о томе које и какво пиће се служило на свадбама, говори лексичка јединица *подрумција* – ‘подрумар, онај који се брине о пићу на свадби’, из чега се види и где се то пиће чувало.

3. Закључак

Нови начин живота и организација свадбене прославе доприносе томе да се губе бројна задужења, а тиме и лексичке јединице којима се номинују особе које су имале таква задужења. У такве спадају све особе које су учествовале у припреми и послужењу хране, називи за особе које су најављивале долазак сватова – младиној или младожењиној кући, називи за особе задужене за забаву гостију (*чауш*, *љжља*), особе задужене за разгледање дарова итд.

Истина, јављају се неки нови обичаји – гажење при обреду венчања, бацање бидермајера и сл., али нема назива особа у вези с тим обичајима. Колико је мени познато, не постоји назив за особу која ухвати бидермајер или неки назив за оног од младенаца који први успе да нагази новопеченог брачног партнера у току церемоније пред матичарем.

Називи учесника свадбених обичаја сами собом говоре о бројним обичајима у вези са спајањем двоје младих у брачну заједницу – упознавању, припреми свадбе, току свадбе, догађајима непосредно након свадбе, о томе шта се јело и пило, ко је и шта свирао. Данашњи као да све то скривају. Или говоре? Ако нема барјактара, то значи да на свадбама нема ни барјака – а било га је. Ако нема шалције, то значи да нема ни шале – свадба је, изгледа, постала веома озбиљан догађај. Ако нема особе задужене да разгледа дарове, нема ни дарова, а новац који дарујемо младима изгледа само они (у тајности) броје и узимају. Рекло би се – мало је колективног духа на свадби, губи се и оно индивидуално, свадбе и ток свадбеног веселја уређују кафане у којима се слави, они нас уче шта и када треба урадити: кад се пије шампањац, кад се плеше, кад се сече торта, кад улазе трубачи и тако (њиховим) редом.

⁴⁸ 'Жена која на свадбама помаже у спремању хране' (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 143).

⁴⁹ 'Жена/човек која/који помаже у припреми свадбе или веселја' (БОГДАНОВИЋ 2016: 25).

Цитирана литература

- БОГДАНОВИЋ, Недељко. „Антропографски речник југоисточне Србије“. *Српски дијалектолошки зборник* бр. 63. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2016, 1–276.
- ЗОБЕНИЦА, Сања. „Из лексике источне Лике“. *Српски дијалектолошки зборник* бр. 63. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2016.
- ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р. *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*. Београд: Идеа; Ниш: Просвета, 1990.
- ЛАЛОВИЋ, Раде Р. *Свадебни обичаји у селима око Калиновика*. Никшић: Слово, март 2012. Бр. 36-37, 213–232.
- ЛЕГУРСКА, Палмира, Неда Павлова, Марија Китанова. *Човешкият живот, раждање, сватба, погребение*, Тематичен речник на българската семейна обредност. София: Българска академия на науките, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“, Печатница на Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2012.
- МАКАРИЈОСКА, Лилјана. „Обредно-обичајната лексика на македонскиот јазик (во споредба со српскиот и бугарскиот јазик)“. *Studia macedonica II*. Editor Ivan Dorovský, Vydání první Brno: Masarykova univerzita, 2015, 132–141.
- МАКАРИЈОСКА, Лилјана. „Македонската и српската свадбена терминологија“. *Аформација, продлабочување и проширување на вековните културни врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија* (Зборник на трудови од Меѓународен научен симпозиум). Битола, 2016, 365–373.
- МИХАЈЛОВИЋ, Верица Р. „Свадебни обичаји и песме села Граничане у околини Лепосавића“. *Баштина* св. 42. Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу, 2017, 311–327.
- НИКОЛИЋ, Борисав. *Гостуша*. Пирот: Народна библиотека, 2011.
- ПАЈИЋ, Гордана. Свадебни обичаји у ваљевском крају. стр. 161–172. <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/6b6d945fc9a34376b4190186597b92cb.pdf>
- ПЕТРОВИЋ, Сретен. „Прежици матријархатског културног модела у ритуалима прелаза, посебно приликом рођења и свадбе“. *Обичаји животног циклуса у градској средини*. Посебна издања 48, Београд: Етнографски институт САНУ, 2002, 25–38.
- ПЕТРОВИЋ-САВИЋ, Мирјана. *Лексика свадбених обичаја у Рађевини*. Монографије 7. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2009.
- РАДОВАНОВИЋ, Драгана. „Свадебна лексика у Банату“. *Исходишта I*. Темишвар – Ниш: Савез Срба у Румунији, Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2015, 375–381.
- Речник српскохрватскога књижевног језика*. Књ. 1–3, Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1969, Књ. 3–6, Нови Сад: Матица српска, 1971–1976.
- Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска, 2011.

- СИКИМИЋ, Биљана. „Свадбена терминологија код Бањаша (румунских Цигана) у селу Трешњевица код Јагодине“. *Исследования по славянской диалектологии* 12. Ареални аспекти изучења славјанској лексикџ, Москва, 2006, 45–63.
- ЋУПИЋ, Драго, Жељко Ћупић. „Речник говора Загарача“. *Српски дијалектолошки зборник* бр. XLIV. Београд: Институт за српски језик САНУ, 1997.
- УСКАТУ, Миљана-Радмила Радан. „Карашевска свадба данас – обичаји, ритуали и њихова значења. *Исходишта* бр. 3. Темишвар–Ниш: Савез Срба у Румунији, Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2017.
- ЦВЕТКОВИЋ, Матеја. *Хроника села Гаре – Заплање*. Ниш: МБ Графика, 2004.

Јордана С. Маркович

УЧАСТНИЦИТЕ В СВАТБЕНИТЕ ОБИЧАИ

Факт е, че старите обичаи исчезват или се променят. Сред тези, които все още съществуват и ще пребъдат, спадаат сватбените обичаи. В отделните области някои от тях са почти идентични, а други доста се различават едни от други. В днешно време и при тях чуждото влияние е голямо, идващо преди всичко от чуждестранните филми. Затова всяко отбелязване на обичаите и лексиката свързана с тях е много важно. В настоящото изследване се обработва лексикалният инвентар, с който се назовават участниците в сватбените обичаи, т.е. понятията от сферата на антропологичните единици, с които се отбелязва лицето, което има определена функция в сватбените обичаи. Тази функция може да бъде свързана с периода преди сватбения ритуал, със самата сватба или пък с процеса непосредствено след нея. Материалът е ексцерпиран от диалектологичните речници, но и от други достъпни източници.

Ключови думи: участници, сватба, обичай, лексика, назоваване.

Иродана С. Маркович

УЧАСТНИКИ В СВАДЕБНЫХ ОБЫЧАЯХ

Старые обычаи теряются или меняются. Те, кто соблюдают и остаются, включают свадебные обычаи. Они всегда были немного или совсем разные в разных частях. В последнее время было много иностранного влияния в этой области, которое проходит через иностранные фильмы. Поэтому любая запись этих обычаев и лексики очень значительна. В этом документе представлен перечень словаря именования участников в свадебных обычаях, т.е. словарь из области антропологических единиц, назначающих человека, который имеет

какую-то функцию в этих обычаях. Эта функция может быть связана с периодом до свадебного акта, во время свадьбы, но также и сразу после свадьбы. Материал был взят из диалектных словарей, а также из других доступных источников.

Ключевые слова: участники, свадьба, обычай, лексика, номинация.

ТРАДИЦИЯТА В ПРЕДСТАВЯНЕТО НА ОБРАЗА НА СВЕТИ САВА В БЪЛГАРИЯ

Целта на представеното изследване е да открие и осветли традицията в изобразяването на свети Сава в българското духовно пространство, да установи неговото място в историческия път на българите, доколко познат им е той днес и има ли същото измерение и величие сред тях, каквото му засвидетелства собствената му родина. Изследването, разгърнато основно върху рецепционната и съпоставителната методика, се позовава на няколко опорни точки – историографска, агиографска, литературнокритическа, изкуствоведска. Направените изводи показват, че в резултат на различни обстоятелства, създаденият култ към преподобния отец в Сърбия не е еквивалентен на неговия образ в България, но следва православната традиция и историческата аргументация.

Ключови думи: св. Сава, рецепция, България, църква, история, жития, литературна критика, изкуство

През 2019 година се отбеляза 800-годишният юбилей на сръбската книжовност и архиепископия началото, на които поставя свети Сава. В тази връзка настоящото изследване е, от една страна, почит към светеца, утвърдил се като духовната еманация на сръбския род, а от друга, отдаване на дължимото на личността на Растко Неманич, който упорито през своя живот поддържа и развива духовните контакти между българи и сърби. За установения от него диалог между двете южнославянски страни, който с различна интензивност тече от Средновековието до наши дни, е доказателство и настоящият сборник „Обичаите в културата на сърби и българи“. На тази основа можем да говорим и за осем вековна традиция в бълкаро-сръбското цивилизационно общуване.

Историческите извори, в които българските изследователи търсят факти за делото на първия сръбски архиепископ и конкретно за неговите връзки с българското царство, владетеля Иван Асен II и патриарх Йоаким I, са най-вече сръбски. Това са преди всичко първите жития за светеца, написани от хилендарските монаси Доментиан и Теодосий. Малко са и местата, които напомнят за някогашната висока почит към Сава в България – параклиса „Св. св. Симеон и Сава“ в Рилския манастир, църквата „Свети 40 мъченици“ във Велико Търново, където е бил погребан преподобният отец и девическия манастир „Покров на пресвета Богородица“ в Самоков, където се съхранява частица от

¹ v.sedefcheva@ts.uni-vt.bg, valentina.sedefcheva@filfak.ni.ac.rs

неговите мощи. Говоря за *някогашната висока почит към Сава*, понеже един от историческите анализатори на българо-сръбските връзки от Средновековието, търновският историк П. Павлов, в свое изследване обръща внимание на важния въпрос „кой е дал първоначалния подтик за формирането на култа към св. Сава“ и „кой е препоръчал той да бъде канонизиран (дори по същество е поставил основата на неговата канонизация!), да бъде написано негово житие, да формулира идеята за неговите свети мощи и чудесата, вършени от светеца“. Павлов твърди, че „за сръбската медиавистика отговорът е ясен, но не и за българската: „Доментиан не оставя никакво съмнение, че това е сторено от българския патриарх св. Йоаким I Търновски. В Сърбия е било прието като нещо извънредно позитивно, че подтика за прославянето на св. Сава идва именно от българския патриарх.“ (Павлов 2002). Литературоведът Р. Станкова (Трифонова) в своя статия, посветена на типологическите паралели между българската и сръбската агиография от XIII в., също споменава, че култът към св. Сава възниква вероятно в Търново, позовавайки се на хипотезата за *Търновско житие за св. Сава*, обоснована за първи път от С. Розанов (Р. Трифонова 2002). Намерените преписи на Теодосиевата служба за светеца в различни български ръкописни сборници, датиращи между XIV и XVII век (Шпадијер 2005: 365-374), също са доказателство за създадения през Средните векове култ в България към сръбския светия. Но след пренасянето на мощите му от Търново в Милешево, църковната и народната памет за него избледняват. Днес успението на св. Сава се отбелязва в календара на Светия синод на Българската патриаршия на датата 12 януари по григорианското летоброене (въведено през 1916 г. от държавната власт в България, а през 1968 г. и църквата започва да се ръководи по него). Отделна служба за св. Сава на този ден в църквите не се служи. Само се споменава името му и то по усмотрение на водещия службата свещеник наред с почитаните на същата дата други светии: св.мчца Татяна, св. мч. Мертий, преп. Евпраксия Тавенска. Но във Велико Търново, в някогашния царски храм „Свети Четиридесет мъченици“, сега превърнат в църква музей (т.е. недействаща църква), на 12 януари се извършва тържествена литургия в чест на светеца, с което търновската епархия отбелязва неговата значимост за православния и българския свят и продължава традицията на почит към него от миналото. Що се отнася до познаването на Сава в светските среди, той е известен само на определен кръг учени и почти непознат сред останалите хора.

Споменатият вече историк П. Павлов в статията си „Архиепископ Сава Неманич, цар Иван Асен II и българо-сръбските църковни връзки през XIII-XIV в.“ изследва „солидната историческа и духовна основа“ между българския владетел и първия сръбски архиепископ (Павлов 2002). Използвайки като исторически извори житията на светеца от неговия сподвижник Доментиан и монаха Теодосий, въз основа на които реконструира взаимоотношенията между държавника и духовника, авторът говори за “пресичане” на взаимни идейно-политически влияния, между двете държави. Проследява историческите събития и политиката на възстановените след византийското владичество и унгарското вмешателство царства на монарха Асен I и великия жупан Стефан

Неманя, бащите на Иван Асен II и Растко Неманич. Спира се на дълбоките връзки, породени от общи цели и интереси между династиите Асеневци и Неманичи. Твърди, че наред със спорните въпроси между двете царства и техните църкви, нерядко е имало основа за сътрудничество, в което главна роля играят отново значимите фигури на Иван Асен II и св. Сава. Съпоставя живота на двамата, който въпреки големите различия бил подчинен на общ стремеж за независима и авторитетна политическа и духовна власт. Обръща внимание на ролята на св. Сава и неговия баща св. Симеон за създаването на Хилендарския манастир “Въведение Богородично” на Света гора Атонска, който векове наред е бил обител и книжовно средище не само за сръбски, но, както е известно, и за много български монаси. Оценява високо завидните качества на Сава като дипломат и църковен политик, благодарение на които сръбският архиепископ получава признание от Вселенската патриаршия, извоюва самостоятелността и издига сръбската църква до архиепископия през 1219 г. Иван Асен пък възстановява легитимната българска патриаршия през 1235 г., дотогава в уния с Рим. В тези съдбоносни за сръбската и българската история събития Павлов открива взаимната подкрепа на Сава и Асен II. Историкът тълкува двете пътувания на светеца в Близкия Изток – през 1229-1230 и 1234-1235 г. и най-вече второто, като важни за решаването както на сръбския църковен въпрос, така и за правата на Търновската патриаршия, заради личното застъпничество на Сава и предадените от него послания от името на българския цар и бъдещия патриарх Йоаким I до високопоставени представители на патриаршиите в Александрия, Йерусалим и Антиохия. Цитирайки Теодосиевия разказ за посрещането на Сава в българската столица Търново, Павлов прави извода, че отношението към високия гост е не просто дипломатическо, а подчертано дружеско и “роднинско”. Вижда в поведението на българската държава и църква голямо уважение към сръбския духовен глава. „Сава обаче е в Търново не просто “на гости” – тук той явно получава категорична и действена подкрепа от патриарх Йоаким I и от самия Иван Асен за независимостта на сръбската църква, която не е признавана години наред от Охридската архиепископия.“ Анализаторът на българо-сръбските взаимоотношения коментира и смъртта на светеца в българското царство и както и самите житиеписци не оставя съмнение в случайността на това тъжно обстоятелство, породено от влошеното здраве на архиепископа. По повеля на царя сръбският духовен водач е погребан в царския манастир “Св. Четирдесет мъченици“. Павлов обръща внимание и на факта, че Иван Асен се опитва да запази мощите на Сава в Търново, понеже през Средните векове тленните останки на светците са смятани за по-ценни и от златото, защото осигуряват сакрална защита на градове и крепости. Виждайки обаче голямата скръб на сръбския владетел, царски зет, знаейки какво значи светецът за сръбския народ, но и по чудодейна намеса, Иван Асен II предава нетленното тяло на неговите съотечественици.

Присъствието на свети Сава в българската историография безспорно е свързано с неговите контакти с Търновското царство. Българските изследователи оценяват високо дипломатическите му умения и подкрепата му към бъл-

гарската църква. Изворите, на които те се позовават, са основно пространните жития за светеца от житиеписците Доментиан и Теодосий. Това са творби, в които документалността и фикцията силно се преплитат. В тях идеализацията, разгърнатите риторични и поетически фигури, честите и дълги библейски аналогии, парафрази и реминисценции са вплетени в летописното повествование за реалния живот на героя. Тези художествени текстове се създават, за да „мотивират официалността на култа (Станкова 2012: 9) към канонизираната личност и в нейна прослава, но те разработват и исторически и идеологически идеи. Затова науката, изследваща документалността, си позволява да приеме агиографската книжина като носител на фактология и абстрахирайки се от емоционално-експресивния, панегиричен стил успява да възстанови събитията и процесите от онези далечни времена. Макар че св. Сава не е владетел, то принадлежността на светеца към рода на Неманичите прави житията му част от владетелския житиен комплекс за царската династия, обслужващ „общия двоен култ“ към архиепископа св. Сава и владетеля св. Симеон/ Стефан Неманя (Станкова 2002).

Академичната литературна критика, в лицето на Г. Савов и Хр. Бонджолов (Савов 2007, 2012: 24, 25), включва в литературно-историческия преглед, предназначен за нуждите на славистичното филологическо образование, коментар за Растко Неманич като първия сръбски архиепископ, просветител и писател, поставил основата на житийната форма в средновековната сръбска литература и на сръбското законодателство. Тази кратка бележка само маркира малка част от делото на Сава и в никакъв случай не представя живота, дейността и значимостта на светеца в сръбската култура, както и неговите контакти с Търновското царство. Но, имайки предвид учебникарската форма на цитираните издания, които представят развитието, особеностите и ключовите автори на южнославянските литератури в цялостното им многовековно съществуване, вероятно по-обширно и задълбочено изписване на образа на светеца би било в разрез със зададената структура на пособията.

Целенасочено, систематизирано и задълбочено изследване на рецепцията на южнославянските литератури, подчинено на възприемателния подход на чуждата, но близкородствена литература в собствената национална среда, е направено от екип български учени от Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ и Българската академия на науките, което обхваща периода от XVIII до края на XX век (Преводна рецепция... 2004)². Трябва да се подчертае, че този критически прочит е въз основа на преводните трансформации на български език на южнославянски творци. За съжаление, в българското литературно пространство преводи на текстове, написани от свети Сава, липсват. За характеристиките на неговото творчество и значимостта му като писател говорим само през оригиналите на сръбски, които са познати на ограничен кръг изследователи – литературоведи, историци, богослови. Затова преводната рецепция

² Автори: Б. Ничев, Г. Савов, К. Йорданова, Л. Кирова, Ина Христова, Е. Дараданова, Л. Миндова, В. Димова, К. Оруш.

на сръбската литература и нейните духовни връзки с България започва с До-
сией Обрадович, а не с основоположника на оригиналната сръбска книжнина
свети Сава.

Образът на светеца обаче се структурира чрез преводната рецепция на
създадените за него жития. Първите сръбски животоописания за преподобния
отец, които са извор за по-сетнешни агиографски произведения за него и които
имат висока художествена стойност, написани от житиеписците Доментиан и
Теодосий, не са познати в превод на български. Но житията от светиите Ни-
колай Велимирович и Димитрий, митрополит Ростовски, превод съответно
от сръбски и руски на български език, се вписват в живата традиция на въз-
поминание и възхвала на свети Сава. В текста от св. Димитрий в бележка под
линия на първата страница се казва: „Житието на свети Сава било написано от
ученика му, хилендарския монах Доментиан. То е положено в основата на на-
стоящия разказ, както и житието на неизвестен автор, написано скоро след него
и съдържащо допълнителни сведения“ (Св. Димитрий Ростовски 2002: 724)³.
Трябва да отбележим, че творбата на Доментиан се отличава с извънмерен тек-
стови обем (почти 200 печатни страници), изобилие от библейски цитати, из-
ключително подробни библейски съпоставки, монументален историзъм, който
въвежда високата тема за царстването на Христос и земния му наместник Сте-
фан Неманя (св. Симеон), бащата на св. Сава, величественият стил и ритъм
се осигуряват с причастия, низ от епитети, инверсии, внушаващи космичната
пълнота на Божията воля. Доментиан следва принципа на съдържателна шירו-
та и изчерпателност и в този богат езиков изказ се вмести неговото словесно
вземо (Кенанов 1994: 38, 39, 42). Житието от св. Димитрий Ростовски, което е
познато в България, е далеч от всички характеристики, описани от Д. Кенанов
за Доментиановата творба, въпреки че, както посочва монахът писател, именно
то лежи в основата на неговия разказ. Читателят на Ростовския текст е лишен
от цялото словесно великолепие, както и от предаността и усърдието, с които
се изграждат образите на светския и духовния водач на сърбите. Тук изложе-
нието е в преизказно наклонение, което в хронологическа последователност
предава живота и делата на героя, следвайки ключовите, известни от предход-
ните жития факти, липсват всякаква пристрастност и патетика. Епизодът за
пристигането, пребиваването и смъртта на Сава в България разказва за негово-
то тържествено посрещане, дълбокото уважение, с което бил удостоен в столи-
цата Гърново, за кончината на светеца и силната почит и преклонение към него
от страна на българския цар, патриарх и народ и дори и след пренасянето на
мощите му в Сърбия (Свети Димитрий 2002: 759-761). Този фрагмент е беден
на каквато и да е емоционалност и почти всякакъв мистицизъм, характерни за
сръбските жития, посветени на свети Сава. Авторовото отношение и личната
оценка за първия архиепископ на сърбите, която се проявява чрез употреба-

³ РОСТОВСКИ, Димитрий. „Сава архиепископ сръбски (Сава сръбски) 12 януари“. Жития на
светиите съставени от свети Димитрий, митрополит Ростовски. Превод от руски по изданията
на Московската синодална типография от 1902, допълнени с житията на български светии.
Февруари. Света Гора, Атон, славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2002.

та на различни изразни средства – сравнения, синонимни гнезда за похвала и възхвала, градация на изразените чувства, душевно напрежение, психологизъм, постигнат чрез описание на вътрешния мир на героя, липсват: „Междувременно болестта се задълбочила. Една съдбовна вечер светецът повикал учениците си и им заповядал да си починат, защото по-късно ще им се наложи да бодърстват дълго. В полунощ той се преизпълнил с особена духовна радост и в гореща молитва към Господа очаквал своята кончина, която дошла скоро... Веднага известили царя, който заповядал на българския патриарх Йоаким тържествено да погребее светеца в храма на свети четирдесет мъченици в Търново, което било изпълнено със слава и чест.“ (Св. Димитрий Ростовски 2002: 760).

Както вече казахме, Ростовското житие е изчистено от емоционалност, силна идеализация и пристрастност на писателя. „Животът на св. Сава“ от св. Н. Велимирович също не се и доближава до „словесното взем“ на Доментиан, но рисува много ясен и проникновен психологически портрет на героите, допълнен на места с историческо, а другаде с емоционално тълкуване на описаните в предходните жития събития и постъпки. Там, където Доментиан се впуска в обширни точни и модифицирани цитати от Светото писание, Н. Велимирович прави мотивирани коментари и исторически препратки, които не по мистичен, а по логически път обясняват действията на персонажите. Важен момент от творбата е тълкувателният аспект на случилата се именно в България смърт на Сава. В житията предхождащи текста на Велимирович тя е обяснявана със силно влошеното здраве на светеца по време на неговото пътуване и завръщане от светите земи. В „Животът на св. Сава“ молитвата на преподобния отец и тази на сръбския крал Владислав на гроба на Сава в Търново дават авторовото тълкуване на смъртта. „Яздейки коня си няколко дни през България, Сава потънал в дълбок размисъл за Божието провидение. Мислел си дали Господ, Който през целия му живот изпълнявал всички негови желания, ще изпълни последното от тях: да умре в чужда страна... Сава се молел: „Господи, Отче мой, колко голяма е Твоята сила, колко сладка е твоята любов... Славя Те и Те величая, Господи мой, защото Ти изпълни и последното ми желание – да умра в чужда страна... (Велимирович 2009: 225, 228, 229). И „Знам, татко мой, че моят грях те накара да напуснеш Сърбия и да умреш в чужда земя. И все пак ми прости от любов към твоя брат и мой баща...“ (пак там: 237-238). Тук авторът индиректно в Савината молитва и директно във владетелската молитва се спира на историческия факт за узурпиранието на сръбския престол от Стефан Владислав, който сваля от власт своя брат Стефан Радослав. С този предателски акт от страна на Владислав Велимирович обяснява горещото желание на Сава да умре в чужда земя, показвайки своето неодобрение и разочарование от предателската постъпка.

Андрей Романов, авторът на предговора към превода на „Животът на св. Сава“, също търси „смисъла на тази сръбска смърт в Търново“ (Велимирович 2009: 10). В реторични въпроси той се обръща към християнската същност на светеца и християнската идеология, за да разтълкува значението на епископската кончина. Както за св. Н. Велимирович, така и за А. Романов тя не е случайна. „Дали това не е своеобразен краен израз на смирението, съпровождало св. Сава

през целия му живот и изляло се в желанието да бъде погребан в изгнание, подобно на онези светци, които са искали най-прост и мизерен гроб? Или може би просто символ на изгнаничеството ни на тази земя – на това, че нямаме тук постоянен град, но бъдещия търсим?“ (пак там 2009: 10) Романов стига и много по-далеч, предполагайки прозрението на светеца за балканските конфликти от XIX и XX век и че с името му ще се „опитат да осветяват националистични каузи и ще създадат чудноватия термин светосавие. Човекът с универсална визия, с вселенски дух – марка на национализма и балканския провинциализъм? Светителят, дал целия си живот, за да брани тъкмо православната вяра – име на някаква измислена идеология? ... А защо да не видим в него и неочакван благ жест към българите, благословия на един велик Божи угодник за нашата страна. С многозначителната си смърт св. Сава е прехвърлил вечен мост между България и Сърбия, свързал ги е с мистична, но здрава нишка – по-здрава от абстрактните „културно-исторически“ връзки“. (пак там 2009: 10-11) В този есеистичен текст на А. Романов, написан в емоционално-патетичен стил, е изразена неговата субективна оценка за личността на св. Сава и връзката му със събитията от близкото минало. Позицията на автора не почива на исторически, теологични или културоложки изследвания, както и предговора към превода на „Горски венец“, написан отново от него (вж. Иванова 2018: 230). Но оттук може да се види уважението на публициста към делото на Сава Неманич и да се продължи традицията на почит към него, завещана от Средновековието.

Различните исторически епохи със своите превратности оставят неизменно своя видим или прикрит отпечатък върху творците и техните произведения. Н. Велимирович пише „Животът на св. Сава“ през първата половина на XX век, когато петвековното политическо и верско османско иго е отхвърлено от сърби и българи, но следата от него върху идентичността на двата народа е много ярка. „Пренасянето на светец след смъртта му оставя силен отпечатък върху християнския свят. Най-общо причината за това е, че всяка страна желае да притежава тялото на светителя, неговите свети мощи, за свое добро и благослов. По-специална причина да се върши това в християнския Изток и на Балканите било нашествието на мюсюлманите. Ето защо мнозина сръбски светци са били пренасяни от една държава в друга или от едно място на друго.

Свети Сава не бил изключение. Българите искали тялото му също толкова, колкото и сърбите.“ (Велимирович: 235) Именно с османската заплаха, идваща от изток към Балканите през XIV век, биографът обяснява нежеланието на цар Иван Асен да се раздели със св. Сава. В предходните жития отказът на българския владетел да предаде мощите на преподобния е мотивирано с почитта му към него и чудотворната защитна мощ на нетленното му тяло. Непреклонното упорство на царя продължава, докато не му се явява страшно видение, което отслабва волята му и го убеждава да отстъпи светеца на отечеството му. Св. Н. Велимирович от позицията на изминалите векове и събития допълва биографията с политически мотивираното решение на Асен II, с което представя образа на българския самодържец в житийния комплекс за св. Сава като далновиден политик, взрян и насочен към бъдещето.

Преводът на български на разгледаните две жития, преведени през първото десетилетие на новото хилядолетие, не е показателен за това, възражда ли се интересът към свети Сава в съвременното българско общество. Житието от Димитрий Ростовски е част от 12-томния сборник с жития на светии за всичките месеци от годината и сред тях е и текстът за Растко Неманич, т.е. той не е целенасочено преведен за нуждите на богослужението в българските църкви или с просветителска потребност. Интересът към животоописанието от св. Николай Велимирович се дължи колкото на личността на свети Сава, толкова и на самия автор на биографията. Св. Николай Велимирович е познат и уважаван в българските богословски среди като виден сръбски православен теолог от двадесетото столетие.

Андрей Романов, чийто увод към „Животът на свети Сава“ вече цитирахме, представя светителя като книжовник, визионер, новатор, строител на църковния и монашеския живот, законодател, държавник, творец, мъдрец, пътешественик, философския камък на Средновековието. Импресионистичният текст на Романов не анализира творбата, която предхожда, а говори за личното отношение на автора към светеца. Избягването на научния или научно-популярния стил не прави по-малко въздействащ лика на почти непознатия за съвременните българи Сава. Неговото величие за сръбската вяра, история и култура Романов засвидетелства чрез паралели със значими за България фигури. Изписването на христоролюбивия отец започва с отбелязване на неговото и бащиното му (св. Симеон) присъствие в „българската Мека“, Рилския манастир, редом до покровителя на България – преподобния Иван Рилски. Отъждествяването продължава със създателите на „славянските книги“ Кирил и Методий, цар Борис, който като Сава утвърждава християнската вяра, Йоан Рилски заради съграждането на националните светини Рилската обител и манастирите Хилендар и Жича, Симеон заради издигането авторитета на двете държави, Климент Охридски заради основаването на книжовни центрове, Патриарх Евтимий заради богатата му книжовна и просветителска дейност.

Функцията на предговора е да изгради определен образ на творбата, героите в нея и автора. Той предшества произведението и подготвя публиката да го разбере и вникне в него по-добре. Предговорът на А. Романов е много важен, понеже текстът за св. Сава от Н. Велимирович е най-популярният и достъпният за масовия български читател. Научната литература има строго ограничен кръг публика, но „приключенската сага“ за живота на един важен както за сърбите, така и за българите светия, описан в творба, която не следва средновековния агиографски стил, трудно четим от съвременния човек, е далеч по-достъпна и привлекателна книга. В този смисъл, паратекстът на Романов играе ролята на популяризиращо четиво, което да осветли фигурата на светеца, предаде частица от средновековната история и напомни за традицията в духовното общуване между българи и сърби.

Задълбоченият коментар върху литературнокритическата рецепция на св. Сава в България ще бъде обект на следващо самостоятелно изследване, поради нейната обемност и множеството ѝ проявления, които изискват специално вни-

мание. Но не мога да не спомена детайлното проучване на образа на преподобния в две монографии и не една статия на медиевиста Радослава Станкова. В тях със средствата на съпоставителния анализ, позовавайки се на авторитетни славянски изследователи, тя проучва южнославянската книжнина между XIII и XV. Нейните научни търсения представят Сава едновременно като талантлив книжовник и литературен герой, участващ в изграждането на култа и сам част от този култ към династията на Неманичите. (Станкова 2005, 2007, 2012, Трифонова 2002, 2005).

Изкуствоведът Аксиния Джурова изследва художествената традиция на украсяване на средновековните текстове. На основата на направените от нея проучвания тя развенчава мита за оригиналността на тератологичния стил в украсата на едни от най-старите славянски ръкописи (Сръбското евангелие № 19 от Йерусалим, Сръбския хилендарски Шестоднев от 1263 г. и българския Радомиров псалтир от края на XIII в.). За произход на тяхната орнаментика в съществуващите изследвания е сочена югозападна България или Света гора, но в своята статия „Какво е донесъл патриарх Сава Сръбски от Ерусалим?“ Джурова твърди, че към архаичните модели от украсата, наследени от източните византийски провинции, съвсем основателно може да се прибави и орнаментиката от западно византийския ареал (итало-гръцкия), взaimствана от донесените от свети Сава книги при неговите пътувания в Йерусалим и Синай (Джурова 2005: 247-264). Интересно е, че авторката на цитираната статия в заглавието и в самия текст нарича Сава Сръбски *патриарх* (с. 247, 252, 255) и едновременно с това *архиепископ* (с. 252, 253, 254, 260). Вероятно е подведена от съпадението на името с патриарх Сава, управлявал сръбската църква между 1354 и 1375 година или завладяна от величието и значимостта на светеца, наричан в сръбския фолклор „патриарх Сава“, неволно е направила тази грешка. Изследването на Джурова добавя още един щрих към личността на Растко Неманич в България. Той като средновековен монах и творец, който следва библейското верую „В началото бе словото; и Словото беше у Бога; и Словото бе Бог“ (Йоан 1:1), изразява дълбоката си почит към Създателя, който е слово и съвършенство, търсейки красотата на словото във всичките му форми - съдържание, изказ и образ. Така лика на архиепископ Сава в България се обогатява и с неговото призвание на естет, чиято грижа е колкото вътрешния, духовния, невидимия, но осезаем облик на думите, толкова и тяхната външна, видима страна.

От направения преглед върху присъствието на Свети Сава в съвременната българска православна църква, историография, преводни текстове, литературна критика, изкуство, който не е пълен и предстои да бъде доразвит, се стига до заключението, че култът към светеца, зародил се в средновековна България, е действащ някъде до XVII столетие у нас, откогато датират последните открити минеи с преписи на служби за него. След пренасянето на мощите му в Сърбия църквата и народът, съществуващи от края на XIV в. в условията на верска, политическа и културна зависимост от Османската империя, споменът за напусналия ги светец закрилник постепенно се изтрива. Този факт говори за прекъснатата традиция в присъствието на образа на сръбския духовник и съ-

ответно в неговото изобразяване в България. В наши дни науката сякаш се опитва да се реваншира за многовековната забрава, възстановявайки паметта за неговата подкрепа в Никея за обновлението на Българската патриаршия и за прехвърления от него духовен мост между българи и сърби.

Присъствието на свети Сава в българската култура показва една почти закономерна традиция в рецепцията на южнославянски личности, автори и творби, а тя е, че отреденото им почетно място в собствената им национална среда не е еквивалентно на това в приемащата култура. Така, от една страна, традицията на почит към св. Сава е нарушена, имайки предвид историческите и политическите обстоятелства в развитието на българската държава и следвайки механизмите, на които се подчинява народната памет. От друга страна, обаче традицията е спазена, що се отнася до закономерностите при навлизане и приемане на чуждото в своето културно пространство.

Литература

Библия. София: Светия синод, 1998.

ВЕЛИМИРОВИЧ, Николай. *Животът на свети Сава*. Превод Маргарита Хаджипейкова. София: Покров Богородичен. 2009.

ДЖУРОВА, Аксиния. „Какво е донесъл патриарх Сава Сръбски от Ерусалим“. *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация*. София: АИ „Проф. М. Дринов“. 2005:247-264.

ИВАНОВА, Найда. *Петър Петрович Негош в българския национален имажинарий от края на XIX до началото на XXI в. Лингвоимаголожки аспекти*. София: Авангард Прима. 2018.

КЕНАНОВ, Димитър. „За сръбската агиография от XIII – XIV век“. *Проглас. Филологическо списание на ВТУ, № 2 (1994): 37 – 50*.

ПАВЛОВ, Пламен. „Архиепископ Сава Неманич, цар Иван Асен II и българо-сръбските църковни връзки през XIII-XIV в.“. *Юбилеен сборник в чест на проф. Димитър Овчаров*. В. Търново: УИ: 131-138.

Преводна рецепция на европейските литератури в България. Балкански литератури. Том 6. Ред. А. Накева. София: Марин Дринов. 2004.

РОСТОВСКИ, Димитрий. „Сава архиепископ сръбски (Сава сръбски) 12 януари“. *Жития на светиите съставени от свети Димитрий, митрополит Ростовски. Февруари*. Света Гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2002.

САВОВ, Ганчо, БОНДЖОЛОВ, Христо. *Южнославянските литератури до началото на XX век*. Велико Търново: УИ. 2007.

САВОВ, Ганчо, БОНДЖОЛОВ, Христо. *История на южнославянските литератури*. Велико Търново: УИ. 2012.

СТАНКОВА, Радослава. „Старобългарското книжовно наследство в сръбски преписи от XIII и началото на XIV в.“. *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация*. София: АИ „Проф. М. Дринов“. 2005: 423-447.

- СТАНКОВА, Радослава. Сръбската книжнина през XIII век (контекст и текст). София: АИ, „Проф. М. Дринов“. 2007.
- СТАНКОВА, Радослава. Култ и химнография. Служби за местни јужнославјански и балкански светци в ръкописи от XIII-XV в. София: АИ „Проф. М. Дринов“. 2012.
- ТРИФОНОВА, Радослава. „Типологически паралели между българската и сръбската агиографска книжнина през XIII в.“ *Електронно списание LiterNet*, 11.02.2002, № 2 (27). <https://liternet.bg/publish4/rtrifonova/agiografia.htm>.
- ТРИФОНОВА, Радослава. „Хилендарските дарителски грамоти и първите сръбски владетелски жития: *Електронно списание LiterNet*, 10.05.2005, № 5 (66). <https://liternet.bg/publish4/rtrifonova/hilendarskite.htm>.
- ШПАДИЈЕР, И. „Теодосијева служба Сави у бугарским рукописним збиркама“. *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация*. София: АИ „Проф. М. Дринов“. 2005: 365-374.

Валентина Г. Седефчева

ТРАДИЦИЈА У ПРИКАЗИВАЊУ ЛИКА СВЕТОГ САВЕ У БУГАРСКОЈ

Рад истражује традицију у представљању лика Светог Саве у бугарском духовном простору. Аутор трага за ликом Растка Немањића у Бугарској православној цркви, историографији, књижевној критици, преводима, и анализира га. На основу извршеног проучавања, долази се до закључка да лик српског духовника нема своје континуирано присуство у Бугарској, од средњег века до данас, чиме је традиција његовог приказивања прекинута. Након преноса његових моштију из Трнова у манастир Милешева успомена на њега почиње полако да бледи. Његов лик се поштује и жив је негде до XVII века, о чему говоре пронађени последњи преписи служби о свецу. Тек у XX веку бугарска наука почиње да се бави српским духовником и принцем и тако оживљава његов лик у бугарској култури.

Кључне речи: Свети Сава, рецепција, Бугарска, историја, житија, црква, књижевна критика, уметност

Valentina G. Sedefcheva

TRADITION IN REPRESENTATION OF THE IMAGE OF SAINT SAVA IN BULGARIA

The paper explores the tradition in representation of the image of Saint Sava in the Bulgarian spiritual space. The author searches for and analyzes Rastko Nemanjić's presence in the Bulgarian Orthodox Church, historiography, literary criticism and

translations. On the basis of the study we come to the conclusion that this important Serbian spiritual figure hasn't got a continuous presence in Bulgaria from the past to today, thus the tradition of his representation is broken. After the transfer of his relics from Trnovo to the Mileševa Monastery, the memory of him in Bulgaria gradually fades. It is revered until the XVII century, in the liturgies of the Saint. Until the XX century Bulgarian science begun to research about St. Sava and revive his image in Bulgarian culture.

Keywords: Saint Sava, reception, Bulgaria, history, hagiography, church, literary criticism, art

БАЧИЈАЊЕ

У раду се описује обичај бачијања карактеристичан за простор источног Балкана. Посебна пажња поклања се првом запису овог обичаја у *Путничким писмима* Милана Ђ. Милићевића.

Кључне речи: бачијање, обичај, музнице, сточарство, Књажевац.

Бачијање представља древни обичај источних балканских народа који се понегде сачувао и до данас.² „Под бачијом (смешом, стином) се подразумева удруживање домаћинстава са овцама музницама преко лета у циљу заједничког чувања [...] на сеоским испашама изван насеља и заједничког искоришћавања млека.” (ТОМИЋ 1967: 13).

У овом раду сагледаћемо основна обележја бачијања и осврнути се на најстарије писане помене наведеног обичаја.

1.

О распрострањености бачијања на подручју источног Балкана и старини најбоље сведочи тешко утврдљива етимологија корена његовог назива – *бач*.³

Скок сматра да је у питању аварска (печењешка или куманска) реч која у балканским језицима долази и као општа реч, уз друга, и у значењу шефа пастирског стада (СКОК 1939: 19). Мирко Барјактаровић наводи да је *бач* трачког порекла (за разлику од речи *струга*, *урда* и *ира* /сурутка/ које су илирске) (БАРЈАКТАРОВИЋ 1981: 276). Претпоставља се да је ова реч посредством румунских/влашких номадских пастира прешла преко Карпата те у мађарском и словачком има значење „главни пастир”. Када се обичај бачијања успоставио, *бач* је почео да означава не само главног пастира стада, већ и власника оваца који је исте предао на бачију.

¹ dejan.milutinovic@filozofski.rs

² Нпр., видети Дигиталну архиву Балканолошког института САНУ где су забележени аудио и видео снимци бачијања у селу Горчинци (Gorchinci_bacijanje_SC_MM_DPN_2018).

³ Напомињемо да је неопходно правити разлику према хомониму *Бач*, тј. називу општине у Војводини (мађ. *Bács*, нем. *Batsch*, словачки *Báč*, лат. *Bach*) у значењу тврђаве. Остали хомоними пописани су у *Рјечнику ЈАЗУ* (Загреб 1880–1976). Ову хомонимију превиђају албански лингвисти и поистовећују наведене одреднице истичући њихово наводно албанско порекло (нпр. GASHI 63–64, АЉАБАК 2015).

Изведеница *бачија*, понегде и *бачило*, јавља се у два значења. С једне стране, њоме се означава место муже оваца, тачније, „бачија је место са зградама где се чува стадо и где бораве чобани и чељад која прерађује млеко” (ТОМИЋ 1967: 13). У том смислу она је и синоним речи *катун* – у *Малој просветиној енциклопедији* катуни/бачије се дефинишу као привремена сточарска насеља или летња станишта на високим планинским пашњацима или суватима у којима сточари живе током летњих месеци када напасају стоку.⁴

С друге стране, као што рекосмо, бачија/бачијање представља „удруживање више сточара, са већим или мањим бројем оваца, ради бржег, бољег и лакшег чувања музница, односно производње млека и млечних прерађевина, првенствено сира, масла и урде” (МИЛОСАВЉЕВИЋ 1928: 211).⁵

2.

Сточари се удружују од маја, махом од Видовдана, Младог св. Николе, до Мале/Велике Госпође – дакле три месеца, колико траје и мужа. Увек се гледало да почетак и крај падају на празник, по могућству суботом. Стоку је могао да преда ко хоће, али то су обично чинили сродници и чланови фамилије, односно комшије. Породица са највише оваца је први, а са најмање – последњи бач. Окупљање стоке имало је славски карактер – секао се колач, наздрављало се и молило Богу, али и веселило уз чобанске песме. Том приликом би и све овце биле помужене – у питању је такозвана премужа, и сваком би се, на основу добијеног млека, утврђивала количина коју ће сакупити док бачија траје, као и редослед муже (МИЈАТОВИЋ 1928: 29).

Количина млека бележила се на рабошу – комаду дрвета на коме се то урезивањем црта означавало. На крају бачије делило се млеко или сира – ако је бачија трајала 3 месеца, просек је био око 9 кг сира по „чашки”⁶ млека на првој мужи (ТОМИЋ 1967: 17). Овце су чували сви по реду или су се унајмљивали чобани. Свако је бележио своје овце, и то на Ђурђевдан. Ђубриво од оваца такође се делило. Бач је доносио храну за чобане, а сви су давали по 2 кг соли по овци, и 2 кг брашна за чобане.

1. Томићева напомиње да су постојала два типа бачијског сточарења према начину како је организована исхрана стоке. Код првог типа, стока је зими код куће и домаћинства припремају храну за њу, а лети је на испашу. Код овог типа постоје две варијанте, према организацији бачије и искоришћавању млека. 1. – Удружује се мањи број кућа и има више бачија. Удео млека одређује се према мужи на премезу (*премлаз* у источној Србији). Свако (увек жене) праве сир за

⁴ Тор на бачији има два дела, један где су овце пре муже и други – након. Вратнице између њих називају се струга.

⁵ Бачија је супротна од сточарења на становима, где свако води своју стоку и брине о њој на својим становима (колибе, торови, стаје). Ово је било карактеристично за динарски предео.

⁶ Чашка је била посуда од тикве, запремине $\frac{1}{4}$ –1 литар млека.

себе. На самој бачији се праве сир, масло и урда (добија се цеђењем киселог млека). 2. – Удружује се читаво село или махала, за једну или две бачије. Млеко не прерађују жене-домаћице (у масло и полумасни бели сир), већ изнајмљени стручњак – бач, опет на основу премуже, и иде за продају. То су махом радили мали сточари, и укупан број музница није прелазило 1000.

2. Друг тип је полуномадски и подразумева да је стока целе године на испаша (постоје летња и зимска пасишта). Млеко (вуна и сл.) се не мери већ се добијају готови производи према броју оваца, намењени тржишту. И ту постоје две варијанте: или су велики сточари сами организовали бачију и примали и мале сточаре, или је један велики сточар сам организовао бачију и пастире за себе. Ове бачије знале су да броје и преко 4000 музница (ТОМИЋ 1967: 24–25).

3.

О бачијању постоји велики број (старих) записа. Један од њих је онај Саве М. Милосављевића – *Бачијање на Шар-планини* из 1928. У овом тексту систематизовано је описан овај обичај и сви етнографски значајни елементи који га чине. У другој половини XX века – конкретно, шездесетих година, многи истраживачи, пре свих Персида Томић, дали су детаљни приказ бачијања. Ми ћемо се задржати на најранијем помену наведеног обичаја у *Путничким писмима* Милана Ђ. Милићевића.⁷

Милан Ђ. Милићевић (1831–1908) један је од веома значајних интелектуалаца друге половине XIX века (МАКСИМОВИЋ 2013: 103–106). Први његов рад штампан је у *Српским новинама* 1851. Укупно је објавио више од сто књига – оригиналних дела и превода са руског и француског језика, и хиљаду чланака – прича, приповедака, биографија, путописа, беседа, бележака и другог. Најважнији Милићевићев допринос српској науци везан је за историјско-географско-етнографске радове: *Живот Срба сељака* (1894), *Кнежевина Србија* (1876) и *Краљевина Србија* (1884). Они су настајали на основу многих његових путовања по Србији, или по налогу Министарства просвете или самоиницијативно. Сем тога, значајни су и његови мемоари (*Из својих успомена*, четири књиге), као и *Дневник*, који представљају хронике дешавања у Србији последњих деценија XIX века (СТОЈАНОВИЋ 2012: 7–11).

У том смислу треба издвојити и Милићевићеву путописну литературу која преноси драгоцене податке о животу српског народа у овом периоду⁸ – *Белешке уз пут кроз пет окружја по Србији* (1862), *Путничка писма, од Зворника до Крушевца* (1865), *Путничка писма с разних страна Србије о Србији* (1868), *С Дунава над Пчињу, белешке уз пут* (1882), *Стара писма из нових крајева*

⁷ О Милићевићу смо већ писали на другом месту (МИЛУТИНОВИЋ 2014: 89–95), те ћемо овде поновити одређене делове тог текста.

⁸ Овај сегмент Милићевићевог стваралаштва није непознат српској критици, пре свега захваљујући проф. др Горану Максимовићу, који је у више наврата писао о њему.

(1885) (МАКСИМОВИЋ 2009: 57–64). Милићевићеви путописи представљају не само основу за његова најзначајнија дела, *Кнежевину* и *Краљевину Србију*, већ и њихову допуну, пошто садрже оне податке који су у наведеним радовима изостављени (МИЛУТИНОВИЋ 2014).⁹

4.

Један од занимљивих и драгоцених података о животу српског народа тиче се описа бачијања. Он се налази у додатку осмом писму Милићевићевих *Путничких писама – с разних страна Србије* (МИЛИЋЕВИЋ 1865). Аутор овде, говорећи о свом боравку у Књажевачком округу, одушевљено и детаљно говори о бачијању.

Милићевић наводи да се ради о заједничком чувању и мужењу стоке које почиње половином месеца маја и траје све до јесени, када дође време да се овце пусте овновима. „10, 15, 20 или и 35 домаћина мешају своју музну стоку уједно, која после сва заједно иде на пашу, има једне чобане и на једноме се месту музе по реду који је за то усвојен од памтивека. Домаћини ти знају се од више времена и без важнијега узрока ниједан не иступа из те бачијске заједнице.” Број брава музара ишао је од 500 па до чак 1200. Тако помешана стока називала се *сагмал* (што на турском значи овце музаре – прим. М. Ђ. М.) Домаћин са највише стоке називао се *стадник* и његову реч су сви слушали. Милићевић дефинише бачију и као простор поред неке воде, који је погодан за мужу, и као вењак за склониште судова.

Стоку су чували чобани, чији је број зависио од броја грла, али их су начешће била тројица: први чобанин по важности је *ћехаја*, други је *потћехајник*, а трећи *погоњач*. Ћехаја је био старешина чобанима који је водио рачуна о стоци, расподели млека и сл., док су друга двојица изгонила стадо на пашу и нагонила га на мужу из *струге* или *буџака*.¹⁰ Чобани су били плаћани на различите начине, а најчешће стоком, и то: првом 7, другом 4½ а трећем 3½ овце. Овај податак је посебно занимљив јер се у другим описима врло ретко сусрећемо са конкретном зарадом коју су чобани на бачији остваривали.

3. „У дан одређен за мешање стоке сваки бачар догна своју стоку и преда је ћахији. Овај је прими и зареже у рабош колико је примио да толико може вратити пошто се бачија сврши... Пошто стока тако помешана преноћи, помузе се ујутру сва скупа и од тог млека граде се белмужи (нека врста цицваре), а и подсири се [сир се да свештенику и виђенијим људима]... Та стока сад оде на пашу а кад се приближи вече онда се сва пригна бачији докле је већ сваки бачар, са својом чељади, дошао тамо, донео своје судове и наместио столицу на

⁹ Нпр., то се јасно може уочити у *Међудневици* (1885), у писму упућеном Милицу, Милићевићевој унуци: „[...] у путу [...] наиђох на неколике новине, неколике нове тековине које нису унесене у моју *Кнежевину Србију*, стога што их није ни било кад сам ја ту књигу писао.” (МИЛИЋЕВИЋ 1885:248).

¹⁰ Струга је место у тору где се овце налазе пре муже.

вратима од струге да му је лакше мусти. Свако музе своје бравче јер га познаје по ровашу... Затим се мери млеко у судовима, у сваком се убележи у рабош те се одреди колико коме ока за цело лето припада, као и редослед којим ће се долазити на мужу, зависно од броја стоке и намужног млека.” Након тога почиње весеље, песме¹¹ и игра до дубоко у ноћ, што се назива *прёмлаз*.

4. Милићевић (у препознатљивом просветитељско-романтичарском духу) у истом маниру приказује и живот на бачији. То се посебно односи на тзв. бућкање млека које се обављало ноћу и у којем су учествовали момци и девојке веселећи се до касно у ноћ. Престанак бачије слично је приказан – када, с јесени, дође време да се овце пусте овновима, сви се поново окупе да се договоре кад да престане бачија. Ћехаја моли тада баче да допусте чобанима да измузу млеко за себе, од раскинућа бачије до повратка оваца сваком бачу, уз изговор да су их током лета од муже болеле руке. Зато се то млеко зове *рукобољ*. Бачи се сложе, а ћехаја сваком подједнако подели млеко.

Опис бачијања Милићевић завршава егзалтирано: „Тај обичај стоји од незапамћених времена и врши се ето сваке године. Још до сада није познато било нашим вишим судовима да је било какве парнице око тога. Каква је дивна снага обичаја!”

5.

Сем наведених културно-антрополошких вредности, бачијање има и значајан економски карактер. О томе говори и сам Милићевић када истиче да је основна предност удруженог чување оваца у томе што сваки домаћин, зависно од броја музара, посао око муже и сирења заврши једном или два пута за цело лето, у жеку пољопривредних радова. То им је омогућавало не само да се баве другим пољопривредним радовима, већ и да сир, који би без бачијања правили три месеца, добију одједном и продају.

О економском аспекту овог обичаја говоре и други аутори. Рецимо, Лујо Адамовић пише о Старој планини, а на Милићевићевом трагу каже: „Него то су још ситне користи [мисли се на школоване занатлије], које могу само појединци да вуку, према грдним зарадама, које би планинци имали од рационалне експлоатације стоке а нарочито млека! Док би нпр. држава или пољопривредно друштво, или поједине општине, могле снабдети сељаке бољим волујским и овчијим сортама уз умерену цену и на отплату, па установити неколико

¹¹ Записане овчарске песме припадају корпусу најстаријих забележених песама са територије Књажевца (Тимочке крајине, источне Србије). Жанровски, оне се сврставају у групу посленичких песама, веома старе врсте усменог лирског песништва које чува трагове митског мишљења и погледа на свет, човека и његово живљење. Поред запажених естетских вредности, овчарске песме поседују слојеве који сведоче о некадашњој обредној функцији ове поезије. Може се претпоставити да обредна природових песама има своје основе у веровањима словенских народа која се односе на медијаторску улогу пастира који је повезан са оностраним бићима и има улогу у заштити стада (в. ПЛОТЊИКОВА 2001: 419–421). У *Књажевачком округу* Милићевић понавља опис бачијања, али и додаје песме које је накнадно прикупио.

лепо уређених бачија за прављење емелталских и других финијих сираца, ограничује се сва данашња експлоатација Старе Планине на пуштање стоке на пашу! Оно постоје, до душе, на два, три места бачије за прављење качкаваља, али ту индустрију терају само грађани (Пироћани) а млеко купују само од Црновунаца. Узалуд је г. Милићевић још 1884. г. нагласио (Краљ. Србија, стр. 246.) како: 'код оволике паше, код оволиког млека, које се сири у сир, за који мало ко зна, колика би корист била кад би се у ове бачије унело темељно знање овог посла?'" (АДАМОВИЋ 1895: 448)

Визије ових аутора из деветнаестог века нису се обистиниле. Напротив. „Домаћинство за своје потребе задржава мањи број оваца, а већи део стада даје у бачију 'под кесим' на пашњацима где је обављана мужа и комплетна производња качкаваља и трговина... Период 'кесима' је трајао све до велике економске кризе, када се због нерентабилности гаси, а организацију бачијања преузима задруга, о чему је забележено да је прва задруга у Дојкинцима основана 1921. године." (СТОЈКОВИЋ 2010: 52–53).

Ипак, на основу наведених (економских) својстава бачијања, закључују се две ствари. Прво, ради се о претходници задругарства, и, друго, у питању је веома стари обичај. Сви аутори које смо поменули сматрају да је бачијање настало још у доба турске владавине. Испрва су се Турци бавили овим послом, а онда су и српска села, односно мање групе сточара почеле да се удружују, пре свега из економских потреба, јер једна породица није могла сама да обави бројне сточарске послове преко лета.

„Бачијање је, без сумње, један од најстаријих обичаја нашега народа, који је овде, под Шаром, очуван још и у најбољем стању; али се не може рећи да су овај начин газдовања са стоком Турци примили од Срба, Влаха, Куцо-Влаха или Грка. Познато је да се у бачијање уводе поглавито овце, кад му је смер прерада млека у сир, масло и урду, не само за исхрану, век и за трговину која је била и веома жива и веома добра. А млечни производи и овчије месо, било свеже или суво, главна су и омиљена храна готово свих нехришћанских народа. Стога се може претпоставити, да је бачијање постојало и у самих Турака и Арнаута, иако, можда, нешто друкчије него код Срба, према обичајима, месним приликама и вери тих народа. А турске хоце и дервиши причају, да се у свима деловима њиховог некада тако моћног и пространог царства бачијало свуда, где су то допуштале географске, климатске и привредне прилике, па да су се тим послом бавили обично најбогатији Турци.

У време турског господарства бачије су припадале најчешће турским пашама, беговима и агама. Њихова својина биле су огромне просторије најбољих, најугоднијих и најбогатијих пашњака и сувата. За време бачијања они су подизали на тим местима читаве насеобине и снабдевали их свима потребама и удобностима, које је источњачки турски дух умео тако лепо да прибави и среди. То су била стална бачила, чији се трагови овде-онде и данас виде на падинама Шаре. На овим бачилима богати Турци проводили су срећан фамилијаран, готово харемски живот, гомилајући уз то огромна материјална богатства што их је овај начин привреде давао." (МИЛОСАВЉЕВИЋ 1928: 210).

Занимљиво је и то да је овај обичај исти у свим крајевима где се појављује, невезано за конкретан простор, а можемо рећи, и у свим временима када га има. Јер, бачијање постоји и данас, додуше, у знатно редукованом облику у погледу броја музара које се удружују, али је ипак присутно. Нема више обреда који га прате, но економски принцип је тај који га и даље одржава.

Цитирана литература

- АДАМОВИЋ, Лујо. *Стара планина*. Београд: Дело, 1895.
- АЉАБАК, Садик Идризи. *Ранобалканска топонимија и антропонимија Горе*. Призрен, 2015.
- БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко. Приказ књиге *О етногенези Црногораца*. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 45. Београд: Етнографски музеј у Београду 1981: 275–277.
- GASHI, Skënder. „T’injohimminoritetetona”. *Goranët*, 2010: 63–64.
- МИЈАТОВИЋ, Станоје. „Обичаји у Ресави”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 3, Београд: Етнографски музеј у Београду, 1928.
- МАКСИМОВИЋ, Горан. „Поговор”. *Милан Ђ. Милићевић, Путничка писма из Ниша 1882. године*. Ниш: Галеб, 2009: 57–64.
- МАКСИМОВИЋ, Горан. „Преданост (на)роду”. *Заборављени књижевници*. Пале: Просвјета, 2013: 103–106.
- МАСЛОВАРИЋ, Душан. „Привреда у Свињици”. *Зборник радова Етнографског института*, том 5. Београд, САНУ, 1971: 21–37.
- МЕДИЋ, Вјера. „Саобраћај и преносдобара”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 74, свеска 1. Београд: Етнографски музеј у Београду, 2010: 283–316.
- МИЛОСАВЉЕВИЋ, Сава М. „Бачијање на Шар-планини”, *Гласник Скопског научног друштва III*. Скопље, 1928: 209–236.
- МИЛУТИНОВИЋ, Дејан. „Књажевац у путничким писмима Милана Ђ. Милићевића.” *Поговор у књизи: Путничка писма и записи из књажевачког краја Милана Ђ. Милићевића*, уредници: Владана Стојадиновић, Слајана Јеремић, Љиљана Павловић. Књажевац: Народна библиотека *Његош*, Министарство културе РС, 2014: 89–95.
- ПЛОТЊИКОВА, Ана А. „Пастир”. *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, ур. С. Толстој и Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World, 2001.
- Путничка писма и записи из књажевачког краја Милана Ђ. Милићевића*. Књажевац: Народна библиотека *Његош*, 2014.
- СКОК, Петар. *Топономастика Војводине*. Нови Сад, 1939.
- СТОЈАДИНОВИЋ, Владана. „Милан Ђ. Милићевић – истраживач народног живота”. *Књажевачки округ Милана Ђ. Милићевића*. Књажевац: Народна библиотека *Његош*, 2012: 7–11.
- Милићевић, Милан Ђ. *Међудневица, писма, приче и слике из живота у Србији*. Београд, 1885.

СТОЈКОВИЋ, Драгана. „Населња и становништво општине Пирот (осврт на поједине историјске, етничке и демографске карактеристике)”. *Гласник етнографског музеја*, књига 74, свеска 1. Београд: Етнографски музеј у Београду, 2010: 11–108.

ТОМИЋ, Персида. „Бачија у карпатској области Србије, јужно од Дунава, са освртом на бачију уопште”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 30, Београд: Етнографски музеј у Београду, 1967: 11–32.

Дејан Д. Милутинович

ОБИЧАЈТ БАЧИЈАНЕ

В статията се представя древният обичай *бачияне*. Когато настъпи лятото, домакинствата с дојни овце се сдружават и събират животните си в общо стадо, за да ги пасат и отглеждат извън селото и заедно да обработват и ползват добитото мляко. Авторът на изследването първо изяснява етимологията на названието, а след това анализира особеностите на самия обичай. Специално внимание посвещава и на *Пътешественическите писма* на Милан Дж. Миличевич, които са най-старото писмено свидетелство за коментирания вид сдружаване.

Ключови думи: бачияне, обичай, мльзници, скотовъдство, Княжевац

Dejan D. Milutinović

THE CUSTOM OF BAČIJANJE

The paper gives an account of the ancient custom of *bačijanje*. It is a matter of uniting households with milking sheep during the summer in order to keep them together on rural pastures outside the settlement and to use milk together. First, we start from the etymology of the name itself, and then the characteristics of this custom are emphasized. Special attention is paid to the *Travel Letters* of Milan Đ. Milićević, which represent the oldest written record of the stated form of livestock association.

Key words: *bačijanje*, the custom, *muznice*, livestock, Knjaževac.

ОБИЧАИТЕ И ПРАЗНИЦИТЕ В КАЛЕНДАРА НА РЕКЛАМАТА

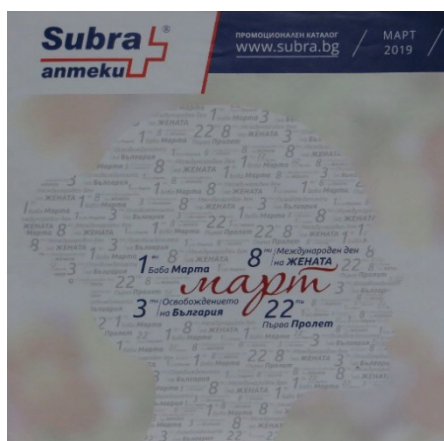
В календара на рекламата неизбежно присъстват най-важните празници – традиционни и нови, и свързаните с тях обичаи. В статията обект на анализ са използваните персонажи, символика, лексика и фразеология, които са подчинени на конкретни рекламни цели. Коментират се също наблюдаваните игрови похвати и употребените окказионализми. Според периода на своето съществуване рекламният текст напомня за актуални празници (интернационални, националноспецифични, включително чужди) и популяризира типичните за тях обичаи и традиции, макар с цел да извлече изгода в полза на рекламоателя.

Ключови думи: обичай, реклама, лексика, Коледа, Баба Марта, имен ден, рожден ден

Съвременната реклама активно използва празничния календар и свързаните с него обичаи и традиции, като акцентува върху различни елементи с цел да изтъкне по-добре предлагания продукт въз основа на позитивното асоциативно поле, което се актуализира. В календара на рекламата неизбежно присъстват най-важните празници – традиционни и нови, и чрез тях се обединяват емоционалната и рационалната аргументация, тъй като празникът винаги създава положителни очаквания, които съпровождат и процеса на подготовката му. Обект на анализ са използваните персонажи, символика, лексика и фразеология, които са подчинени на конкретни рекламни цели.

Според периода на своето съществуване, обикновено предпразнично, рекламният текст напомня за актуални празници (интернационални, националноспецифични, включително чужди; официални и религиозни; семейни, лични и професионални), застъпени в различна степен, и популяризира типичните за тях обичаи и традиции, макар с цел да извлече изгода в полза на рекламоателя. Централно място в рекламата заема коледно-новогодишният цикъл, като актуализирането на тази празнична група започва още в началото на ноември и обединява 24 декември (Бъдни вечер), 25 декември (Рождество Христово/Коледа) и 1 януари (Нова година). През декември се отбелязва Никулден, а през януари – цяла поредица от имени дни: Васильовден, Йордановден, Ивановден, Антоновден, Атанасовден и др. Акцентът през февруари е върху Трифон Зарезан (Ден на лозаря) и Св. Валентин (14 февруари, Ден на влюбените),

¹ v.bondjolova@ts.uni-vt.bg



които често се съчетават в комбинация „вино и любов“. Март е богат на празници – 1 март (Баба Марта), 3 март (национален празник на Р България: Ден на Освобождението на България от османско иго), 8 март (Ден на жената), 21 март (Първа пролет). Така например във визуалния и вербалния ред на рекламата на аптеки SUBRA са актуализирани всички мартенски празници, като са обвързани с типични за тях символи и с конкретна група продукти. Пространствено разположените дати и названия на празниците

очертават женска глава в профил, което поставя акцент върху Деня на жената. А в следващите рекламни текстове цифрите от датите се използват като част от рационалната аргументация чрез изтъкване на получаваните отстъпки при наличието на типичната празнична символика – мартеници за 1 март, национална шевица за 3 март, пеперуди и розово-червен фон за 8 март, цветя за първа пролет.



Обикновено в края на март започва подготовката за Великден, който не е фиксиран, но най-често е през април, като се отбелязват още разположените една седмица преди него Лазаровден и Цветница (Връбница), също имени дни за значителен брой хора. Следват майските празници – 1 май (Ден на труда и на международната работническа солидарност), 6 май (Гергьовден и Ден на храбростта и на Българската армия), 24 май (Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост). През май вниманието се насочва и към абитуриентските балове. Летният период е по-слабо наситен с празници: след 1 юни (Ден на детето) акцентът е вече върху триадата лято – отпуск – море.

От втората половина на август започва подготовката за 15 септември – първи учебен ден за учениците, като се отбелязват още националните празници 6 септември (Ден на Съединението) и 22 септември (Ден на Независимостта на България). През октомври основният акцент е поставен върху Хелоуин (31 октомври), последван от 1 ноември (Ден на народните будители). 8 декември пък е Денят на студентите. Отбелязаните празници са най-активно включваните в рекламните текстове. Освен тях в специализираната реклама наблюдаваме използване на обичаи от семейната обредност във връзка с раждане и сватба. Така например сватбеното тържество се организира от фирма, за която това е основна дейност, като се съчетават традиционни и нови елементи за забавление на младоженците и на техните гости. Обект на рекламиране са както самите фирми, хотели и ресторанти за провеждане на тържеството, включително за предшестващото го моминско парти, така и всички останали предмети, свързани със сватбата: покани, облекло (най-вече булчинско), букети, ритуални чаши, венчални халки, обредни хлябове, подаръци за гостите и т.н. Например: *Сватби като в приказките в подножието на Пирин* (Кемпински Хотел Гранд Арена Банско). *Позволете ни да организираме сватбата на Вашите мечти в прегръдката на приказната Пирин планина; Фолклорната сватба като приказка от българските народни традиции* (традиционни сватбени носии; „Мели-М” ООД); *Кажу „Да“ с GOTO!* (бижутерия). Към традиционните (разчупване на пита, ритане на менче и т.н.) се добавят нови обичаи – пускане на гълъби или пеперуди, хвърляне на жито или дребни бонбони, хвърляне на букета на булката, хвърляне на жартиера на булката и др.

От празниците в рекламата, които са националноспецифични, трябва да отбележим Баба Марта и имените дни. Баба Марта е типичен женски образ, свързан с персонификацията на месец март, и обикновено се представя като възрастна жена. Това е първият пролетен празник, на който се разменят бяло-червени мартеници с пожелание за здраве. Тези основни черти се проявяват и в рекламните текстове, актуализиращи празника – най-често се визуализират мартениците и самата Баба Марта, стилизирането е в бяло-червено, а във вербалния компонент освен името на празника се наблюдава употреба на поздрав-



лението „Честита Баба Марта“ и на съществителното „мартеница“. Основният рекламен текст редовно е в стихотворна форма, като напомня за много стихо-

творения и песни, посветени на празника, или съдържа цитати (нетрансформирани и трансформирани) от тях: *Мартеничка изпратете / с DHL я закичете* (DHL); *Мега мол за Баба Марта посети / и награда спечели!* (Mega mall); *Баба Марта прати вест.../...онлайн пазарувай днес!* (SUBRA).

В българския календар интересен е още един персонален празник – именият ден, който е съобразен с етимологията на личното име и се отбелязва според църковния календар и деня на съответния светец. При някои хора той съвпада с рождения ден, ако на тази дата се чества светец (напр. за всеки *Иван*, роден на 7 януари, когато е Ивановден). Рекламите, които използват този празник като повод, имат и популяризаторска функция, като включват информация, отразяваща отделни български традиции, напр.: *Добрата храна е веселие с канени и неканени гости. На имен ден се ходи с подарък* (Kaufland). В случая са изтъкнати типични поведенчески модели, свързани с разбирането, че на имен ден, за разлика от рожден ден, може да се отиде без покана, но не е прието да се ходи на гости с празни ръце, без подарък. Аналогичен е подходът и в следната реклама: *Абитуриентското изпращане започва с богато посрещане. На абитуриентско изпращане се ходи с подарък* (Metro).

Българските обичаи са в основата на имиджовата реклама на страната ни. Във връзка с българското председателство на Съвета на Европа (1 януари – 30 юни 2018 г.) бяха разработени рекламни материали, в които кукерските игри, нестинарството, розоберът се показват като част от нашата богата култура.



Към празниците, които в голяма степен рекламата популяризира и наложи, можем с основание да отнесем Св. Валентин и Хелоуин. Именно възприемането им като чужди е причината и досега в навечерието им да се водят разгорещени спорове трябва ли да бъдат отбелязвани. Съответно всеки от тях със своята романтична (като ден на влюбените) и карнавална натовареност мотивира предлагането на различен тип стоки и услуги: за Св. Валентин – валентинки, цветя и други подаръци; за Хелоуин – карнавални облекла, лакомства, приготвени специално за празника, тикви. В най-ново време в тази група чужди празници, станали популярни и у нас, можем да включим Деня на св. Патрик (17 март, Ден на всички ирландци по света), отбелязван официално с различни културни мероприятия, например с глобалната инициатива на Ирландия Global Greening, при която 250 сгради и забележителности по света, включително Националният дворец на културата (НДК) и Националната библиотека „Св. св.

Кирил и Методий“ в София, са осветени в зелено. Но освен това протича като клубен празник, с консумация на бира и уиски, а в символиката му присъстват високи зелени шапки с тока отпред, трилистната ирландска детелина и характерният ирландски зелен цвят. Процесът на популяризация се наблюдава и в други страни, не само в България.

Информирането за по-малко известни или нови обичаи и празници се съчетава с предлагането на конкретен продукт като най-типичен за съответния ден, напр.: *Усмихни се! 4 октомври е световният ден на усмивката* (паста за зъби Colgate); *Добрата храна е ОКТОБЕРФЕСТ с немска бира и немски мезета* (Kaufland).

Рекламата на местно и национално ниво служи за популяризиране на събития като *Празник на народния обичай и автентичната носия* (Рибарица), *Празник на горнооряховския суджук*, *Празник на меда* (Козлодуй), *Празник на розата* (Стрелча, Казанлък), *Празник на виното* (Асеновград), *Празник на плодородието* (Кюстендил), *Фестивал на сармата и кюфтето* (Генерал Тошево), *Международен маскараден фестивал „Сурва“* (Перник) и др. Свързани с интересни традиции и с типични за съответния район обичаи или храни, провежданите празници, фестивали и прегледи предлагат забавно изкарване на времето и разнообразяване на ежедневието с приятно общуване. Според Хр. Христова „Мощната туристическа индустрия умело се възползва от въздействащата сила на празника. Положени в атмосферата на динамичните маркетингови процеси, съхранени в историческото битие празници постепенно придобиват смисъл, по-различен от първоначалната им същност, превръщат се в привлекателни атракции, в шоу спектакли и успешно се вписват в реализацията на съвременни брендинг стратегии“ (ХРИСТОВА 2015).

Според периода на своето съществуване рекламата използва актуален празник, за да създаде определени потребности и да инициира покупка, като включва елементи от празничната обредност, символика и лексика. Както основателно отбелязва Вл. Кисимдаров, „посредством рекламата празниците с присъщите им културни практики от начин да се идентифицираме като етнос и националност, се превръщат в повод да пазаруваме и да се приобщим към ценностния свят на консумативното общество“ (КИСИМДАРОВ 2018: 25). Чрез присъствието на празника и неговата символика рекламата постига актуалност, целенасоченост, бърза разпознаваемост, по-добра комуникативност, но едновременно с това и масовост, тъй като се разширява целевата група.

Във вербалния компонент на рекламните текстове се наблюдават разнообразни езикови похвати, с чиято помощ съответното търговско предложение се свързва с актуалния празник. Според С. М. Толстая съставът на обредната терминология е устойчив и включва следните рубрики: 1. Названия на обредите и на съответните им части; 2. Названия на обредни предмети; 3. Названия на обредни лица; 4. Названия на обредни действия; 5. Метаезик на фолклора (ТОЛСТАЯ 1989: 217). Ако приспособим тази класификация към рекламния календар и отразената в него празнична обредност, в твърде широкия кръг регистрирани езикови единици можем да отбележим следните групи:

1. Названия на празниците и частите им, както и техни производни;
2. Названия на обредни предмети и други реалии и атрибути (храни, украси, танци, инструменти), свързани с празника и неговата символика;
3. Названия на персонажи;
4. Названия на действия;
5. Метаезик на празничната обредност, като в тази последна група трябва да включим широко използваните в рекламата поздрави и прецедентни текстове, съотнесени с всеки празник или обичай, напр. песни, филми и др. Именно чрез единици от отбелязаните групи се проявява насищането на целия рекламния текст с празнични послания и алюзии, с празнична атмосфера, като се използват както елементи на старата, така и на новата обредност. Например в рекламите от коледно-новогодишния цикъл наблюдаваме употребата на названията на празниците – *Бъдни вечер, Коледа, Рождество Христово, Нова година*, както и отбелязването им с дати (*24 декември, 25 декември, 1 януари*) или парафрази (*зимни празници*), а също производни прилагателни (*коледен, рождественски, новогодишен*); названия на свързани с празника обредни предмети и други атрибути – *елха, коледна звезда, коледен венец, елхови играчки, чувал, писмо до Дядо Коледа, сурвачка, шейна, Лапландия, шампанско* и т.н., включително в словосъчетания; названия на персонажи – *Дядо Коледа, Санта Клаус, Дядо Мраз, Снежанка, джуджета, северните елени, еленът Рудолф, коледари, сурвакари*; названия на действия – *коледувам, сурвакам*; поздравления и пожелания – *Честита Коледа! Merry Christmas! Честита Нова година! ЧНГ! За много години!* и т.н. В различни комбинации обредните предмети и символи, както и персонажите са неизменна част от визуалния компонент на всяка коледно-новогодишна реклама.

С най-висока честота в рекламните текстове са названията на празниците (или датите). Определяща за въздействието на текстовете в тези случаи е цялостната конструкция, в която са включени, както и най-близката съчетаемост: *Коледа! Магически оферти!* (Billa); *Коледа за чудо и приказ!* (Kaufland); *Да бъде Коледа!* (Lidl); *Коледа по ноти* (Renault); *Само в Costa истинска Коледа* (Costa coffee); *Имаш ли план за новата година? Ново начало, нови планове, Нова година* (Telenor); *Селекция за наздравници за един по-специален имен ден* (Lidl); *Зарадвай любимия човек за Свети Валентин* (AVON); *Потърси нежността на Великден* (Milka); *Традиционният вкус на Великден* (СВА); *До Великден всеки ден ще е... ВЕЛИКДЕН* (Renault); *С 1 фиш – 2 шанса! Джакпот и Мерцедес в празничните дни от Великден до Спасовден!* (Български спортен тотализатор); *Ексклузивно за Деня на жената* (AVON); *Добрата храна е празник за всички именици от Аглика до Ясен* (Kaufland); *Днес имен ден празнуват Екатерина, Катерина, Катя, Тинка, Катина, Тина и Катрин* (Lidl). Тъй като празникът изисква подготовка, значителна част от рекламните текстове акцен-

тират именно върху нея предимно с въпросителни и подбудителни изречения: *Готови ли сте за **Никулден**?* (Metro); *Подготви се за **Гергьовден*** (Kaufland); *Готови ли сте за **1 юни**? Сладки изненади за **Деня на детето*** (Lidl); *Подготви дома си за **Коледа**!* (Kaufland); *Готвите ли се за **Коледа**?* (Citröen).

За да може периодът на рекламата да се удължи, се стига до удължаване на самия празник, разглеждан не като ден, а като месец: *Декември – **месеца на празничното настроение!*** (Pravets Golf & SPA); *Спечели романтична екскурзия за двама в **месеца на влюбените*** (A1); *В **месеца на жената** от 1 до 31 март специална цена само за читателките на списание EVA* (RIU Pravets Resort); *С Брамак **Великден** продължава до 16 юни!* (Bramac).

Прилагателните, производни от названията на празниците, също са с висока честота на употреба: *Обгради се с **коледно настроение!*** (AVON); ***Великденска** треска за пазаруване* (CBA); *Усети **коледната атмосфера!*** (AVON). Редовно се използват в съчетание със съществителните *отстъпка, намаление, предложение, оферта, промоция, цена* и др., тъй като търговските акции се съобразяват с празничния календар, напр.: *В търсене на добрата сделка. Невероятни **коледни предложения*** (Peugeot); *Безброй **празнични оферти** в мола на Стамболийски! Весела Коледа!* (Mall Sofia); *Маргарин Калиакра. Истинските неща на **коледна цена**.*

Сред названията на предмети и различни реалии регистрираме употреба на най-утвърдените символи, на най-типичните за всеки празник реалии, което е гаранция за постигане на предвидените асоциации и внушения, напр. *яйца и козунак – **Великден**, риба – **Никулден**, баница и пита – **Бъдни вечер**, фойерверк – **Нова година**, любов – **Св. Валентин**, тиква – **Хелюин*** и т.н. Ще приведем някои примери, които да илюстрират начина на включване на тези единици в рекламния текст: ***Тиквеника** го очакват десетки лайкове. Същите традиции, нови възможности* (Nokia); *Подготви своя любим **рибен специалитет** за празника* (Lidl); ***Яйца** пълни с изненади. Включи се в томболатата с награди* (Теленор); *Или си пригответи **Великденски козунак** у дома* (CBA); ***Нестандартна наздравница*** (пенливо вино Pixels Glera); ***Любовта** е във въздуха #влюби се* (AVON); ***Фабриката на Дядо Коледа*** (ХИПОland); ***Първият училищен звънец***. *Нов смартфон за новото начало* (A1). В отделни случаи думите, свързани с конкретен празник, са с ново преносно значение, напр. *Кулинарен **фойерверк** за Новата година! **Заря** от ниски цени!* (Kaufland), където **фойерверк** и **заря** не са със значение ‘илюминации’, което ги свързва с новогодишните празненства, а обозначават ‘маса, множество, голямо количество, впечатляващо наличие на нещо’.

Някои от реалиите са нови за българския потребител и именно рекламата ги популяризира. Такива са коледните сладкиши *панетоне* и *щолен*, *адвент календарите* и др.: *Сладкото **отброяване до Коледа** започва сега – без калории! Отваряй ново прозорче всеки ден! **Адвент календар** с 25 кутийки бижута – потопи се в празничната атмосфера!* (AVON).

Следваща лексикална група, която се наблюдава в рекламните текстове, включва названия на персонажи, свързани със съответния празник, напр:



Имениците да се подготвят! (Lidl); Празничен улов за Ники и приятели. Наздраве за Ники! (Kaufland); Рожденикът с най-добрите си цени! (BILLA); Kinder. Ние вярваме в Дядо Коледа!; Бъди Дядо Коледа в твоето семейство. Зарадвай ги с коледен гига комплект (AVON). Както

е известно, сегашният образ на Дядо Коледа в голяма степен е повлиян от рекламите на Соса-Солa, а рефренът „Празниците идват!“ (Holidays are coming) е сред най-разпознаваемите. Също за нуждите на рекламата е създаден и друг персонаж – еленът Рудолф.

Названията на действия, типични за празниците и обичаите, присъстват едновременно с останалите единици, които вече бяха коментирани. Ключовите думи са *пазарувам/купувам, празнувам, подарявам*, а някои особености на употребата им ще бъдат представени и по-нататък. Във връзка с Деня на влюбените е повишена честотата на глагола *обичам*: *Намираме нови начини да изразим „обичам те“ (Vivacom); Толкова много начини да кажете... „Обичам те!“ (Oriflame).*

Последната лексикална група включва различни устойчиви комплекси като поздравии и пожелания, стандартизирани реплики, както и текстове, свързани със съответния празник (пословици, поговорки, гатанки, стихотворения, песни, кинотворби и др.). Към нея можем да отнесем възгласа на Дядо Коледа: *Хо-хо-хо... (Billa)*. Хелоуин пък популяризира друга реплика – предупреждението, което се използва от преоблечените с костюми участници, които посещават съседите си, за да получат лакомства, тъй като в противен случай ще им скроят някакъв номер: *Почерпка или пакост? (Lidl)*. Наблюдават се и перифрази: *Усещай пеперудите в стомаха си #първа любов (AVON)*.

Ядро на разглежданата група са традиционни поздравии и пожелания, които са различни за всеки празник. Поздравлението, което на практика е универсално и може да се ползва за кой да е празник, но и за всяка новопридобита реплика, е „Честито“: *Честито на имениците! (LIDL); ЧНГ, драги зрителю! Твой*



НТ (Народен театър); Честита Нова година или честита нова кола? (Volkswagen); На всички, които обичат играчките си, честит 1^{ви} юни! (Audi); Happy birthday PUMA. Обикновено в периода около Коледа и Нова година преобладават рекламите, които са корпоративни поздравления

към клиентите. Празничните пожелания също са с положителна конотация: *Вълишебна Коледа, изпълнена с незабравими мигове* (Bebelan); *Весели празници! Избери подаръци! Вдигни наздравци!* (Metro); *Светли празници! Щастлива и успешна Нова година!* (RIU Pravets Resort); *Весела Коледа и незабравима Нова година!* („Орехите“); *Сладка веселба за имената на цветя!* (LIDL). В текста на поздрава може да се включи названието на марката: **HOLYLAND restaurant & meat** *ви пожелава весели новогодишни празници!*; *Радостен Великден от Kinder!*; *Весела Пенци Коледа!*



Както се вижда и от приведените вече примери, обикновено във вербалния компонент на един рекламен текст се наблюдават единици от няколко групи: *Това е твоят ХО-ХО-ХО ден, защото Дядо Коледа ще е в Sofia Ring Mall; Събднати коледни желаня. Над 100 идеи за подаръци под елхата* (Kaufland); *Празнувай Никулден с прясна риба в духа на българската тради-*

ция! (LIDL); *Всичко в чувала на Дядо Коледа! До края на декември купи подаръци от списание 8 с празнична отстъпка* (сп. 8); *Всеки ден – Коледа! Ела, виж уникалните северни еленчета от Лапландия!* (Sofia Ring Mall). Вербалният компонент, който се намира в сложни отношения с визуалния, има важен дял за изграждането на цялостния рекламен текст и за по-впечатляващото му съдържание.

За корпоративна и имиджова реклама се използват поздравленията по повод на официални празници, при които водещо е духовното, а не комерсиалното. Такава е рекламата на „Загорка“: *Загорка поздравява българите с Деня на Славянската писменост и българската култура!* В основния рекламен текст е използван добре познат откъс от „За буквите“ на Черноризец Храбър: *Ако запиташ гръцките книжовници, като речеш: „кой ви е създал буквите и превел книгите, или в кое време?“, то рядко измежду тях знаят. Обаче ако запиташ славянските азбукарчета, като речеш: „Кой ви е създал азбуката или превел книгите?“, всички знаят и в отговор ще речат: „Св. Константин Философ, наречен Кирил, той ни създаде азбуката и преведе книгите и брат му Методий“.*

Интересно комбиниране на изразни средства регистрираме в реклама на „Пикадили“, в която яйцето като типичен великденски символ е представено чрез гатанка: *Гладко, сребърно, без дупка, / има братче със черупка. Що е то?* В слогана е добавено прилагателното великденски: *Зареди с Великденско настроение!*

Стилизирането може да засегне жанровото оформление на рекламния текст. Например в коледно-новогодишни реклами се структурира като списък с желаниа или като писмо до Дядо Коледа, в което да се отбележат предпочитаните подаръци. Рекламата на Vivacredit изглежда като празен лист за писмо до Дядо Коледа, което започва с обръщението „Мили Дядо Коледа“. В долната част е разположен основният текст със заглавие „Писмо на мечтите до Дядо Коледа“.

Най-широко разпространената традиция е на празник да се дават подаръци, което води до изграждане на стандартна асоциативна връзка *празник – подарък*, а рекламодателят става част от тази верига. Показателен е следният рекламен текст, който внушава къде да се търсят подаръците за празниците: **Празници. Пикадили. Подаръци. Идваш ли?** Наблюдаваме редовна употреба на съществителните **празник, обичай, традиция, ритуал**, както и **подарък**, които са универсални и приложими по всяко време и за всеки повод. Рекламата се стреми да създаде празнична атмосфера, приповдигнато настроение и положителни емоции; празникът е повод за потребление, за подаръци, за приятни срещи около трапезата, а това носи усмивка, радост, щастие: **Празниците идват!** (Coca-Cola); **Празниците продължават!** (Škoda); **Защото всяка стъпка е малък празник** (Deichmann); **Покани празниците у дома!** (IKEA). Празникът е спазване и запазване на традиция, обичай, ритуал, затова употребата на тези думи е мотивирана и необходима: **Боженци. Вкусът на българската традиция** (Боженци); **Качество и традиция** (Елитмес); **Посрещни Великден с красотата на българските традиции.** (LIDL); **Във времена, когато всичко се променя, BOLGARE е тук, за да продължи красотата на българските традиции** (вино BOLGARE); **Да познаваш традицията** (Chateau Carnobat). В съвременната реклама съществителното *ритуал* е с ново значение ‘комплект от няколко продукта за последователна употреба’: **Пречистващ ритуал** (Palmolive); **Успокояващ ритуал за сладки сънища** (AVON); **Легендарният ритуал OSMOCLEAN** (Esthederm); **За празниците – подарете си ритуал за дневна и нощна грижа в специално предложение от Vichy!**

С висока честота е глаголят **празнувам**, използван предимно в повелително наклонение: **Отпразнувай своята женственост!** (AVON); **Полека-лека с пълна чаша празнувай края на деня** (The Dalmore); **Празнувайте с Chevrolet! Купете Chevrolet на празнично ниски цени!**; **България празнува. Празнувай с нашия богат избор от български продукти** (Kaufland); **Изкуството да празнуваш** (Bulgaria mall). Рекламата създава поводи за празнуване, защото празникът е споделена радост и всеки иска да бъде част от него. Сред личните празници най-важният е рожденият ден. В рекламата се използва предимно като фирмен повод за празнуване и за множество изгодни промоции: **Заповядайте на 7 и 8 ноември 2009 г. да празнуваме заедно 2-ри рожден ден** (Princess outlet center); **Да празнуваме заедно, рожденикът черни!** (BILLA); **Месеът е септември. Денят е неизвестен. Не знаем точно кога е роден Джак, но знаем как да го отпразнуваме** (Jack Daniel’s).

Както вече отбелязахме, в днешно време празникът често се възприема като даване и получаване на подаръци, затова съществителното *подарък* и

глаголът *подаря/подарявам* са високочестотни. Регистрирали сме многобройни употреби, но ще приведем избран илюстративен материал, за да се видят тенденциите при съчетаемостта: *Списък с подаръци? Готово!* (Oriflame); *Тази Коледа зарадвайте любимите си хора с изкуствени подаръци от Прованс* (L'Occitane); *Време за подаръци* (Българска монетна къща); *Подаръци преди празниците* (Lidl); *Този декември подаръците са в мой стил* (The Mall); *Johnnie Walker. Подаръкът на подаръците от 1820 г.; Слушах. Заслужавам подаръци* (Serdika center); *Подари перфектния подарък* (Gillette); *Подарете истинско Коледно приключение!* (book4u); *Един необикновен коледен подарък за вашия дом!* (Krupa Nescafe Dolce gusto); *Подари вълшебно докосване... Подари Braun. Съвършеният подарък.*

Тъй като основните празници в рекламата са пазаруването и подаряването, за целта се провеждат световни дни за масово пазаруване, които стават част и от нашата култура: **Черен петък** (Black Friday) като голямо предколедно пазаруване; **Кибер** (Сайбър) **понеделник** (Cyber Monday) като онлайн пазаруване в понеделника след Деня на благодарността в САЩ и след Черния петък; **Ден на самотните сърца** (Singles' Day, 11.11.), организиран от сайта за електронна търговия Alibaba. Към тях можем да добавим и провежданите от Emag **Крейзи дейс** (Crazy Days): *Emag Crazy Days. Три дни със специални оферти!* Празникът, разбиран като пазаруване, прониква в ежедневието на всеки човек, а получаването или даването на подарък превръща всеки момент в празник: *Време е за голямото празнично пазаруване* (Kaufland); *Шопингът е празник* (Serdika center); *Добрата храна е празник на празнични цени* (Kaufland); *При покупка на два продукта от една марка получавате трети подарък* (Subra); *Отстъпки до 15000 лева и допълнителни подаръци!* (Škoda). В рекламния речник двете думи – *празник* и *подарък* – се използват и с преносни значения:

празник ‘*прен.* Радостно събитие, тържество’ → ‘Момент на придобиване и/или на използване на нещо желано’.

подарък ‘Предмет, вещь и др., които се дават, поднасят на някого в знак на добри чувства, благодарност или по други (религиозни, ритуални и др.) подбуди; дар.’ → ‘Безплатен продукт, бонус; 1+1’.

Освен връзката *празник – подарък*, активно използвана е и *празник – трапеза/храна*. В устойчиви фразеосхеми тази връзка се утвърждава например в рекламните брошури на Kaufland, прибягващи до ефекта на повторението в многобройни варианти: *Добрата храна ни приветства с „Добре дошли“.* *Добрата храна е традиция и вкусно разнообразие.* *Добрата храна е увертюра към истинския празник.* *Добрата храна е празник и вкусна наслада.* *Добрата храна е изобилие на празнични цени.* *Добрата храна е повод за празник всеки ден.*

Специално внимание трябва да обърнем на разнообразните прояви на езикова игра, при която се ползват елементи от лексиката, свързана с празниците и обичаите. По този начин те се изтъкват още веднъж, като се натоваарват с допълнителни значения и асоциации. Най-бързо трансформацията се прави с помощта на графични средства, чрез цветово и шрифтово отделяне, както

и чрез диграфия: **ВЕЛИКДЕН Е! ВЕЛИК**олепни предложения! (СВА); **СТУДЕНТСКИ** за празник (Kaufland); *Планирате ли Коледа? Планирайте я ултимативно! С Ултим*а водка; *Всеки ден е КолеДен!* (Metro); **КоLEDно** настроение. **КоLEDна** украса. **КоLEDна** декорация (Lidl). Преразлагането на думата и замяната на отделни графемии с цифри, символи или изображения водят до компресия на информацията и създават ефектен резултат, който задържа вниманието върху текста: **V%ack Friday** (знак за процент вместо буква **L**; ЕМАG); **НОВО2009ИШНА ВЕЧЕР** (при добре изразено графично подобие на буква **O** и цифра **0** цифрите **2** и **9** се четат съответно като **z** и **d**; Sheraton Sofia Hotel Balkan). Оказионалното словотворчество създава атрактивни нови единици, напр. **АБИТУРЕADY? 1, 2, 3...** (Metro); *Великденска шокомания* (Pobeda). Оригинална и неочаквана е трансформацията и на възгласа на Дядо Коледа, в който последният компонент е подменен с частицата *хон*: **Хо-хо-хон! Подарък и за теб!** (Kaufland).

Разпространен игрови подход е цитацията, при която се използват познати текстове в трансформиран вид. Въз основа на фразеологизма „Не всеки ден е Великден“ са създадени рекламите на Renault – *До Великден всеки ден ще е Великден*, и на ДЗИ – *С ДЗИ всеки ден е Великден!* Една от творбите, откъси от която често се включват, е стихотворението на Веса Паспалеева „Нова година“, познато като популярна детска песен „С червените ботушки...“: **Подаръци ще има за всички от сърце, където и да сте. Време за празнуване, време за веселие, време за пътуване с... новогодишните чартърни програми на Хорнит (HORNIT).** С подобни реклами се провокира по специфичен начин способността на адресата да разпознае оригиналния текст, обект на перифразирание. В рекламата на „Техномаркет“ и Първа инвестиционна банка се използва заглавието на филма „Коледата невъзможна“: **„Коледата невъзможна“ без Първа инвестиционна банка.** Същото заглавие, но с минимална трансформация, е част от рекламата на ПИБ, която осигурява кредит при покупки в магазините на „Техномаркет“: *В Техномаркет Европа пазарувате без пари, получавате стоката веднага! Направете своята Коледа възможна!* Трябва да припомним също една по-стара реклама на стоков базар „Илиенци“, в която са включени заглавия и на други филми: *Когато наближи Коледа и стане време за подаръци, се чувстваш като в „Умирай трудно 3“. [...] И тъкмо си казваш „Коледата невъзможна“, когато се сецаш: „Имало едно време на запад“. И още има! Стоков базар „Илиенци“. Вашият филм с добър край! Подаръци за цялото семейство. А цените – приказка без край. До Нова година без почивен ден. Стоков базар „Илиенци“. Предай нататък.* Езиковите игри в рекламата са бърз, ефектен и ефективен начин за отправяне на лесни за дешифриране послания.

В рекламните текстове се отразява богатството от празници и обичаи, като е възможно към тях да се добавят нови елементи или да се популяризират нови празници и обичаи. Присъствието на празника и на негови компоненти въздейства емоционално и естетически върху реципиентите, създава у тях позитивни очаквания и приповдигнато настроение. Празникът става част от ежедневието и го разнообразява. Наблюденията върху рекламния календар

и свързаната с него лексика и символика дават възможност да се регистрират някои промени в традиционната култура на българите, обусловени най-вече от комерсиализацията на обредите и обичаите, тъй като съвременната реклама е с битово-празнична насоченост и акцентира върху подаръците и трапезата. Направената най-обща инвентаризация на използваните езикови единици показва наличието на различни средства, които често се комбинират, за да повишат общата положителна емоционалност на рекламния текст. Българската празнична система и свързаната с нея лексика е важен източник за разнообразяване на рекламните текстове и за постигане на тяхната въздействаща функция.

Литература

- КИСИМДАРОВ, Вл. Рекламата в интернет: между софтуера и културните практики. Автореферат на дисертационен труд за присъждане на образователна и научна степен „Доктор” по професионално направление 3.5. Обществени комуникации и информационни науки (Журналистика – Интернет култура). София, 2018.
- ТОЛСТАЯ, С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры. // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней культуры: источники и методы. М., 1989, 215-229.
- ХРИСТОВА, Хр. Празникът – проекция и алтернатива на общественото мнение. // Newmedia21.eu. Медиите на 21 век: Онлайн издание за изследвания, анализи, критика, 17.07.2015. <<https://www.newmedia21.eu/izsledvaniq/praznikat-proektsiya-i-alternativa-na-obshtestvenoto-mnenie/>> (23.11.2019).

Валентина Ц. Бонджолова

ОБИЧАЈИ И ПРАЗНИЦИ У КАЛЕНДАРУ РЕКЛАМЕ

Предмет овог рада су особине рекламних текстова који, у периоду у коме су присутни, подсећају на актуелне празнике (међународне, националне, иностранные), а истовремено промовишу повезане обичаје и традиције. Централно место у календару рекламе заузима божићно-новогодишњи циклус, али је истакнута и употреба бугарских празника и обичаја као што је Баба Марта, имендан, кукери, нестинари и др. Различите компоненте текста огласа укључују визуелне и вербалне елементе, који обухватају име празника и одређене обичаје, имена објеката и ликова релевантних за дати празник, честитања и друге текстуалне или жанровске облике, типичне симболе, укључујући ту и боју.

Наше истраживање посебно је фокусирано на вербалну компоненту и употребу речи као што су празник, обичај, традиција, обред, поклон и њихови деривати. Анализирају се различита језичка средства која смо регистровали фокусирајући се на метод игре. Савремена реклама, која је усмерена на дом и празник, ствара одређене потребе и иницира куповину или пак промовише оглашивача тако што укључује елементе празничног ритуала – његову симболику, вокабулар и фразеологију.

Valentina Ts. Bondzholova

CUSTOMS AND HOLIDAYS IN THE ADVERTISING CALENDAR

The article focuses on the special features of commercial texts, which, based on their period of existence, remind of actual holidays (international, nationally-specific as well as foreign), as at the same time popularize the customs and traditions related to them. A central place in the advertising calendar holds the Christmas-New Year cycle, as the use of Bulgarian holidays and customs, such as Baba Marta, name days, kukeri, nestinari, among others, is also well outlined. Visual and verbal elements, which include the name of the holiday and different customs, names of objects and characters of importance to a given holiday, congratulations and other textual and genre forms, typical symbolism, including colour symbolism, are included in the different components of the commercial text.

Emphasis in the research is placed on the verbal component, on the use of words like **holiday, custom, traditions, ritual, gift**, as well as their derivatives. Various linguistic means which are registered are analyzed, as emphasis is placed on game techniques. Modern advertising, with its focus on domesticity and festivity, creates certain needs and initiates the making of a purchase or promotes the advertiser, including elements from the festive ritualism, symbolism, vocabulary and phraseology.

Key words: custom, tradition, holiday, calendar, advertising, vocabulary, Christmas, Baba Marta, name day, birthday

ДИЈАЛЕКАТСКИ РЕЧНИК КАО СЛИКА НАРОДНИХ ОБИЧАЈА (НА ПРИМЕРУ РЕЧНИКА ГОВОРА ЛУЖНИЦЕ Љ. ЋИРИЋА)

Познато је да су речници, посебно дијалекатски, својеврсне енциклопедије народног живота. У овом раду настоји се да се на основу лексичке грађе из *Речника говора Лужнице Љ. Ћирића* и примера којима је она илустрована, представи слика животних и годишњих обичаја лужничког краја. Издвојено је око 300 лексема, међу којима има и фонетских варијаната и синонима. Највише грађе тиче се свадбе и посмртних обичаја, затим рођења и славе, а пописани су и народни називи црквених празника за које се везују одређени обичаји. Већина ових назива са одговарајућим прозодијским, фонетским и творбеним разликама присутна је на ширем српском говорном подручју и у српском књижевном језику. Богатство пописане обичајне лексике и илустративног материјала забележеног уз њу потврђују да је речник писан са свешћу и са намером да језичко и културно богатство Лужнице треба сачувати од заборава.

Кључне речи: Речник говора Лужнице, народни обичаји, свадба, сахрана, слава

О. Дијалекатски речници – како примећују Љ. Недељков (ДИМИТРИЈЕВИЋ 2012: 107) и Н. Богдановић (КОВАЧЕВИЋ 2015: 92) – нису само збирке речи појединих народних говора, већ се могу посматрати и као збирке културе – лексема из традиционалне културе, као својеврсне енциклопедије народног живота, као слика материјалне и духовне културе једнога места или краја. У њима су дефиниције реалема често енциклопедијског типа да би се што потпуније представило њихово значење на одговарајућем терену, што није случај са дескриптивним речницима у којима уопштенија лексичка дефиниција треба да се односи на што шире језичко подручје једнога језика (НЕДЕЉКОВ 2006: 297–298). Таква концепција прати речнике народних говора од Вуковог *Српског рјечника*, који је окарактерисан не само као први дијалекатски речник у српској лексикографији (ИВИЋ 1986: 317, 325), већ и као једна од првих збирки етнолошких и етнографских података (СУВАЈЦИЋ, БУЊАК

¹ nadezda.jovic@filfak.ni.ac.rs

² Овај рад рађен је у оквиру пројекта *Српски језик некад и сад: лингвистичка истраживања* (бр. 360/1-16-10-01) Филозофског факултета у Нишу.

и др. 2018: 404). У новије време дијалектолошка истраживања неодвојива су од етнолингвистичких, посебно у словенском свету (ТОЛСТОЈ 1995: 39). Међутим, нека од досадашњих истраживања показала су да дијалекатски речници не морају нужно исцрпно бележити тематску лексику која се тиче народних обичаја, нарочито оне са секундарним значењем (ВУКАДИНОВИЋ 1996: 265),³ будући да су, по правилу, диференцијални.

0.1. У овом раду настоји се да се на основу грађе из *Речника говора Лужнице* Љубисава Ћирића (2018, 1166 страна) представи слика животних и годишњих обичаја лужничког краја. У ту сврху екскерпирана је одговарајућа лексика, али су узимана у обзир и тумачења уз лексеме која доносе опис обичаја у целини или неког његовог дела.⁴ Циљ је био установити: може ли се из речничке грађе реконструисати слика обичаја једног говорног подручја и у којој мери. Срећна је околност што су циљеви аутора Љ. Ћирића, објављени у раду *Обим диференцијације и мера егземплификације у дијалекатским речницима* (МАРКОВИЋ 2013: 371), били да уз што више речи, иако је речник диференцијалног карактера, забележи што више илустративног материјала, свестан да „аутентични лужнички говор већ данашњој генерацији постаје архаичан“ (ЋИРИЋ 2018: 7).⁵

0.2. Од обичаја везаних за животни циклус праћени су они уз склапање брака, рођење и смрт (тзв. обреди прелаза), а од годишњих обичаја – хришћански и предхришћански. Екскерпирано је око 300 лексема, при чему се највише грађе тиче свадбе, посмртних обичаја, затим рођења, Божића, Ускрса и славе. Бројност лексема делом отпада на фонетске и творбене варијанте које се везују за делове Лужнице: Горњу Лужницу (ГЛ), Доњу Лужницу (ДЛ) и Лужничко Запаље (ЛЗ) (ЋИРИЋ 2018: 6–7), што ће бити преношено уколико подаци постоје у *Речнику*.

Да бисмо све поменуте обичаје представили кроз пописану лексику у оквиру једног оваквог рада, неће се увек ићи на исцрпно навођење лексичких дефиниција из *Речника*, али ће се инсистирати на груписању назива учесника обичаја, радњи и симбола који обичај прате. Најчешће су то одећа, храна и предмети за свакодневну употребу, чији називи припадају другим семантичким пољима или општој лексици.

1. Семантичка анализа обичаја посматра се кроз групу животних обичаја: свадба, рођење и смрт – с једне стране, и годишњих обичаја: верски празници (Божић, Ускрс, крсна слава, сеоска слава) и предхришћански обичаји (коледа, додоле, уп. ТОЛСТОЈ 1995: 190) – с друге.

³ Лексика славских обичаја двају сврљишких села упоређена је са грађом из речника пиротског (ЖИВКОВИЋ 1987) и тимочког говора (ДИНИЋ 1988, 1990).

⁴ Такав методолошки поступак применила је и З. Карановић у раду *Обредна лексика и обреди у Рјечнику (1818) Вука Стефеновића Караџића* (СУВАЈЦИЋ, БУЊАК и др. 2018: 406).

⁵ Значај богатог илустративног материјала за лингвокултуролошку дефиницију појмова истичу и други сакупљачи и приређивачи народне лексике, нпр. М. Петровић-Савић (2009: 11).

1.0. 'Начин живота, рада или понашања, који се традицијом усталио' назива се у Лужници *обичај* или *адџет* и он се *врши*. 'Поштује се Бог и обичаји' каже се *вѣрује се*.

1.1. Животни обичаји везују се за кључне догађаје у животу човека: брак, рођење детета и смрт.

1.1.1. Лексика свадбених обичаја најбогатија је и најразноврснија. Обухвата: статус младих пре брака, обичаје пре венчања, на самој свадби и после ње.⁶

1.1.1.1. 'Момак, нежења' каже се *момак/момък, момчѣ, бећар, нежѣњен*,⁷ и пре брака он *момкује*¹ – 'проводи момачки живот'. И за момка, а посебно за девојку, било је важно да склопе брак до одређених година. Сматрало се да ако девојка *застане* – '3. застари, престане да буде млада', *позастане* – '3. закасни са удајом или женидбом', *отседѣ, поседѣ* – '2. остане код родитеља неудата', *заседѣ се, позаседѣ се* – '2. постане уседелица' – „*нешто нејѣ у ред сас њу*“. 'Застарели момак, нежења' је *старожѣња* или *старострѣжља*. Деца су се женила и удавала према редоследу рођења. 'Ожени се или уда се пре старијег брата или сестре' каже се *испрежѣњује се*.

1.1.1.1.1. Упознавање младих могло је бити непосредно, али су брак договарали старији, било путем посредника, или је то чинио младожењин отац са младином породицом.

1.1.1.1.1.1. 'Дан у години, обично неки верски празник, када се млади окушљају ради згледавања и упознавања' зове се *зглеџос*, 'упознавање са будућим супружником' каже се *зглеџување* (в. *зглеџује се*).⁸ 'Згледавање момака и девојака код цркве у Драгинцу на Богојављење' назива се *модроглѣд*.⁹

1.1.1.1.1.2. 'Посредовање у склапању брака, провадацисање' зове се *наваџилѣк*, а онај ко то ради *наваџисује*. 'Згледава и упознаје будућу снаху' каже се *зглеџује*.

1.1.1.2. У предсвадбене обичаје спадају веридба, огледи и испит, који је део црквеног обреда.

1.1.1.2.1. 'Просидба, прошевина' каже се у ГЛ, ДЛ *прошња*, а у ЛЗ *прошѣнка*, док се у значењу '2. проси девојку' јавља глагол *питује*. Резултат тога је 'веридба' – *удум/удумушка*, а 'уговори, постигне договор о веридби, вери

⁶ Може јој се прикључити и терминологија родбинских односа и невестинска имена. Подела је у основи преузета из монографије М. Петровић-Савић (2009: 89).

⁷ *Нежѣњена* значи 'неудата'.

⁸ Пар је при томе могао да се *бећендише* – 'узајамно се заволи са киме, реципрочно осете симпатију једно према другоме', али то није био увек случај. Међутим, у прошлости је за брак био обавезан *благослов* оца.

⁹ *На модроглѣд се гледало који че се узну, која је девоћа помодрѣла и уговејала, тај нејѣ за узимање*.

девојку' каже се *уду̀ма*, несвр. *уду̀мује*. За девојку 'која је заручена, верена' каже се да је *да̀дена*.

1.1.1.2.2. 'Један од свадбених церемонијала, који се обавља у младином дому пре свадбе, а после прошевине, позива се само ужа родбина' јесу *огледи*.¹⁰

1.1.1.2.3. Пре венчања поп младенце *испитује*, што се назива *испит* – 'обред пре склапања црквеног брака када свештеник утврђује да ли будући супружници нису у крвном сродству и да ли нису приморани на брак'.

1.1.1.3. 'Ступање мушкарца у брак, али и ступање девојке у брак' – *женидба* – праћено је већим бројем обичаја везаних за време непосредно пре венчања и свадбе и после њих. Момак или девојка *се жéни/ожéни*,¹¹ што значи и '1. узима себи супругу, 2. удаје се, узима себи супруга', и тако постаје *жéњен*, -а; *ожéњен*, -а '1. ожењен, 2. удата'. За жену каже и да *се одаде́*, те се у значењу 'удаја' у Лужници јавља лексема *удава*, чиме је породица *одóми/удóми*.¹²

1.1.1.3.1. Пре уласка у двориште младине куће сватови треба да погоде из пушке посебно за ту прилику постављену мету која се зове *нишáн*¹ или *пепељу̀га* – 'бочица напуњена пепелом и окачена на високој мотки...'

1.1.1.3.2. Свадбени ручак није отпочињао док се не обави '2. део свадбеног церемонијала када брат ритуално продаје сестру њеном будућем деверу' што се каже *продáва*.¹³

1.1.1.3.3. Венчање, односно свадба је централни догађај овог веома важног обичаја у животу појединца, породице и читаве заједнице.¹⁴ 'Венчава се, ступа у брак' каже се *венчу̀је се*, гл. им. *венчува̀ње*. Тим путем појединац 'ступи у сродство брачном везом' – *орóди се*.¹⁵ Лексема *свадба* није забележена у *Речнику говора Лужнице*, али постоје бројне изведенице од те основе.¹⁶

1.1.1.3.3.1. Кад '2. девојка одбегне момковој кући без пристанка родитеља'

¹⁰ У овом случају из илустративног материјала не сазнајемо ништа више од онога што је дато у семантичкој дефиницији.

¹¹ В. још и: *и[з]жéни се* – 'пожени и поудаје сву децу пристиглу за брак', *прожéни се* – '1. ожени или уда кога као од беде, 2. фиг. ожени мотком, тј. изудара'.

¹² У значењу '1. удајом стекне нов дом, 2. женидбом заснује домаћинство' срећу се глаголи *одóми се* и *удóми се*.

¹³ В. и остале обичаје у илустративном материјалу лексеме *врши* 'обавља, чини (неки обичај)': *Кад невесту доведу у момков дом, туј се врше́ разни адéти: невеста ма́же врата с ме́д, си́пује воду у грнци, врља́ жéито и[з]сéито, три́пут подиза́ нако̀бче, кла̀ња се на свéкра и на свекру, свé по рéд.*

¹⁴ Свадба је била услов да се човек или жена 'окући, сагради кућу, оснује породицу', што се каже *ску̀ћи*, несвр. *ску̀ћује*.

¹⁵ Лексика родбинских односа, која се прикључује терминологији свадбених обичаја (уп. ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 81–82), биће предмет посебног рада.

¹⁶ 'Обави свадбу, посвршава обавезе око припремања и реализације минуле свадбе' каже се *пресва̀дбује*. 'Онај који воли да иде по свадбама' зове се *свадба́р*, 'проводи се по свадбама' каже се *свадбу̀је*.

каже се *побѣгне* и тиме постаје *побегуља*. 'Приђе у женин дом' каже се *прижѣни се, призѣти се, пријде* (в. 2, 3), док се глагол *призѣти* јавља у значењу 'доведе ћерки мужа у дом'. Такав младожења зове се *призѣтко*, а 'живот призетка у жениној кући, призетство' каже се *призѣцтво*.

1.1.1.3.4. Учесници у свадбеним обичајима имају своја посебна задужења и називе: посредници при уговарању брака – *наваџија/навоџија, наваџика/навоџика*, 'младожења и млада током свадбеног церемонијала' – *младѣнци*, 'девојка којом неко намерава да се ожени, будућа супруга' – *млада*, '1. снаха у првој години' – *невѣста*, 'девојка јединица са добрим миразом' – *мирашчиќа*, 'девојка без мираза' – *гологуза* или *голоќотра*, '1. момак на дан венчања' – *младожѣња*, '2. супруг' – *муж*, 'човек који се оженио миражциком и надимак таквом човеку' – *мирашчија*, 'сватовски старешина' – *старојко* у ЛЗ, *старојћа* у ГЛ и ДЛ, *стари сват, старосватица*,¹⁷ 'кумова жена, кума' – *кумица*,¹⁸ муштулугџија, гласник који после венчања јавља да се свадбена поворка приближава младожењином дому' – *утичњак*, 'мушко дете које се додаје невести на коњу...' – *накоњче*,¹⁹ 'човек задужен да води бригу о јелу и пићу током трајања свадбеног весеља' – *подрумџија*, 'учесник у свадбеној поворци, званица на свадби' – *сват*¹, 'који је мање вредан, који на свадби нема неко запажено место' – *пустосватица*, 'учесник у стругарштини' – *стругар*,²⁰ у ЛЗ 'учесници похода младој из родитељског дома одмах по одвођењу у њен нови дом' – *поођанџи*.

1.1.1.3.5. Током свадбених обичаја облачи се посебна одећа која има симболички карактер, а њени називи статус термина: *вал* или *превез* – 'вео од танке прозирне тканине којим невесте покривају главу и горњи део тела', *каџица/кајица* – 'капица налик фесу која се стављала младој на главу', *венчаница*¹ – 'раскошна хаљина у којој се млада венчава'. И учесници свадбе били су обележени, искићени.²¹ Играње кола на свадби имало је симболички карактер (в. *оро*), па је сваки важнији део ритуала био праћен колом посебног имена: *невѣстино, свекрвино, шаренó*.

1.1.1.3.6. Даривање је било део свадбеног обичаја у разним његовим фазама – и приликом прошевине и веридбе, када је даривана будућа млада, и на самој свадби, када је млада даривала сватове, али и сватови младу и младенце.

¹⁷ *Стари сват и старосватица морају да буду род на младожѣњу* (в. *сват*¹, *стари сват*).

¹⁸ Лексема *кум* – будући да је само прозодијска дијалексема, а аутор се определио да такве лексеме не уноси у *Речник* (МАРКОВИЋ 2013: 371) – није забележена, али се јавља нпр. 'постане коме кум, узме кога за кума' – *окуми се*.

¹⁹ В. у илустративном материјалу уз ову лексему детаљан опис обичаја додавања накоњчета невести.

²⁰ *Стругарштина* је 'обичај да момци из села иду на нечију свадбу увече пошто се доведе млада момковој кући; они, пошто нису позвани, не седе за столом, него „стружу“ пред вратима чекајући да им се дотури нешто да поједу и попију'.

²¹ *Има две девојчетија која су задужена да ишћите свакога свата с ћитку, али они морају да плате ћиткуту* (в. *ишћити*).

1.1.1.3.6.1. 'Поклон који просци даду девојци као залогу да је испрошена' назива се *нишан*²². 'Поклон који добија млада на свадби' зове се *аризмо* или *пóклон*. Пре него да прими поклоне млада је требало да *прецелива* све госте на свадби.

1.1.1.3.6.2. 'Обичај да млада дарује сватове током свадбеног церемонијала' назива се *даривка*. 'Даје дарове, дарива' каже се *дарује, подари*. 'Девојачка спрема, одевни предмети којима ће као млада даривати момкову родбину и сватове' зове се *дар*¹ или *рубá*.²² Спрема ћерки девојачку спрему' каже се *дари*, а 'спреми доста девојачке спреме' – *надари*. 'Спрема себи девојачку спрему' каже се *дари се*. За девојку 'која има доста девојачке спреме' каже се *надарена*.

1.1.1.4. Од обичаја после свадбе у *Речнику говора Лужнице* уочени су: обичај да невеста ујутру после свадбе полије свим члановима новог домаћинства да се умију што се каже *испосињује*; обичај да млада млађим члановима супругове породице надева нова, тзв. невестинска имена (в. *име*);²³ у ГЛ и ДЛ 'свадбени церемонијал да сутрадан пошто је млада одведена у походе јој иде шира родбина са музиком' – *големо гóсје/голѐми гóсти* (в. *гóсје*); у ЛЗ 'похода младој из родитељског дома одмах по одвођењу у њен нови дом, походе' – *поода*²; 'свадбени церемонијал да после извесног времена младој у походе иде најближа родбина, обично са музиком' – *мáло гóсје, мáли гóсти* или, у Сурачеву – *шиљó гóсје* (в. *гóс, гóсје*).

1.1.1.5. Кидањем брачне везе, када се човек *помањује* и *ражѐни*, несвр. *ражѐњује* 'разведе се, растури брачну заједницу', појављују се особе посебног брачног статуса: *распуштеник, распуштеница*...,²⁴ које обухватају и лица која су изгубила брачног друга: *удавáц, удавѐца*. Након тога је особа могла да се *пожѐни* (несвр. *пожѐњује се*),²⁵ што се назива *пожѐњувачка*, а 'она која се поново удала' каже се *пожѐњушка*. Уколико неко из претходног брака доведе дете у нови брак, каже се *приведѐ*.

1.1.2. Након рођења детета био је обичај да оцу детета *цѐне кáпу* (в. *кáпа*), а отац и укућани требало је том приликом да дају част, што се зове *крчма*. Детету се приликом прве посете која се назива *повóјница* или *кравáј*², доносио

²² 'Дар, обично од једног пара рубља увијен у мараму (бошчу), какав најчешће дарива млада' назива се *баишчальк*.

²³ Под овом одредницом наведено је 36 женских и 16 мушких невестињских имена, нпр.: *Врвурка, Гуѓутка, Јеребица, Трандóвилка, Везѐр, Пѐсар, Убавѐнко*, итд. Обичај је профилактички (СИКИМИЋ 1998: 29), а у Рађевини се именовало глаголом *презвати* (ПЕТРОВИЋ-САВИЋ 2009: 88).

²⁴ Народни називи ослањају се на црквену терминологију, на шта скреће пажњу и В. Николић у раду *О Вуковој термилошкој синтагми распусна књига – лингвокултуролошки аспект* (КОВАЧЕВИЋ 2015: 376–377). Уп. ПЕТКОВИЋ 1935: 216, *распвстный, књига распустнаја 'разводно писмо'*.

²⁵ Глагол *пожѐни* значи 'поудаје и пожени све једно за другим'. 'Ожени се или се уда пре старијег брата или сестре' каже се *прежѐни*, несвр. *прежѐњује*, гл. им. *прежѐњување*.

обредни хлеб који се такође зове *кравáј*¹, као и други поклони и новац.²⁶ Након што се дете роди, обављало се *критење*. Лексема *крсти* значи '1. врши обред крштавања, 2. даје име детету' – *критења*.

1.1.3. Терминологија посмртних обичаја спада у богатије и обухвата називе везане за смрт, обичаје пре сахране, за време сахране, за парастосе и веровања у вези са смрћу.

1.1.3.1. Након 'смрти' *умирачка* – што се у ГЛ, ДЛ каже још и *мрѣчка*, а у ЛЗ *мрѣшка* – *мртавѣц/мртвѣц/мртвáк*²⁷ у прошлости се полагао на рогозину,²⁸ обављано је обредно купање,²⁹ облачен је у *мртвѣно* – 'оно што је спремно за укоп' и прекривао платненим покривачем који се назива *покрóв*. Пре сахране покојника свештеник *опојѣ*, односно изврши *опојување*. 'Који није опојан по црквеном обреду, коме није читано опело' био је *неопојан*.

1.1.3.2. После сахране – која се у Лужници зове *сáрана*, *укоп* – обичај је налагао да се поштују 'дани у којима се стављају парастоси покојнику' – *оброчни дни* (в. *дѣн*),³⁰ а то су: *појутрина* – 'парастос умрлом сутрадан изјутра по сахрани', *деветина* – 'парастос који се даје покојнику девет дана после смрти', *четерѣсница* – 'парастос који се даје покојнику после четрдесет дана', *пола година* – 'полугодишњи парастос покојнику', *гóдина* која се *тура* (в. *гóдина*) и *задушница* – 'дан посвећен мртвима'.³¹

1.1.3.3. Симбол 'жалости' – *жал*, *жалос* – за оним који је *покојан* је *црнина*. 'Налази се у жалости за ким или за чим, жали' каже се *жалѣје*³² и *жалује*, 'оплаче мртвог, покаже жалост за њим' – *ожáли*, 'нариче за покојником' каже се *извија*.³³

²⁶ О томе сазнајемо из илустрације лексеме *кравáј*: *Снаá ми се породила, па смо пошли на кравáј. Омѣсимо кравáј, купимо некав дроњак за бебѣ, и отидемо, мѣжи му туре пару на челó, а жѣне даду повóјницу, тој што је понѣсено.*

²⁷ Од исте основе у *Речнику говора Лужнице* могу се наћи и лексеме *мрѣ*, *умре*, *мртвѣ*.

²⁸ Уз лексему *рогошка* дата је реченица у којој је описан део посмртног обичаја, а овде се наводи и због тога што је карактеристична по лексци из семантичког поља покућство, које се користило у посмртним обичајима. *Е па напред било овак: мртавца туре на зѣми, рогошку прóстру, и једну стручку прости́рцицу прóстру озгóre, туре му и јестьчínку, туре пртено платњѣ ко покрóвчѣк озгóр, крпáчѣк некакѣв, и туј лежи́ дóк га не опóје нóп и потѣрају у грóбишта.*

²⁹ Податак о том обичају налазимо у потврди лексеме *мртвѣц*: *Мртвѣц се не купе, сáмо се проплáкни, а сá и тој мануше.*

³⁰ Уз лексему *дѣн* и израз *добри дни* који значи 'дани обележени црвеном бојом у црквеном календару', дат је опис спровођења посмртних обичаја: *До девет дѣна се излáзи на грóб прет слѣнце, пóсле се иде вѣчером до четирѣјес дѣна, а пóсле сáмо спром нѣдељу и такви добри дѣнови.*

³¹ Задушан дан је субота. В. под *задушан*, *-шина*, *-ино*, а *задушина нѣдеља* је седмица у којој су задушнице (в. *нѣдеља*).

³² У новије време обичај је да се у знак жалости за покојником не укључује телевизор, о чему сведочи следећи контекст уз наведену лексему: *Телевизор óдма да си пуштате, тој не жалѣје човѣка, човѣк се сас срце жалѣје.*

³³ Забележен је и глагол *заизвија* – 'почне да нариче за покојником'.

1.1.3.4. 'Укопава мртваца, сахрањује' каже се *кóпа*,³⁴ *сарáни*, несвр. *сарáњује*, 'гробна рака' је *ру̀па*, а 'мртвачки ковчег' се назива *сандџк*²/*сандук*.

1.1.3.5. После сахране био је обичај да се кућа очисти.³⁵ *Пустиња́к* или *поврљóтина* је '2. одећа (и обућа) која остане иза покојника' и обично се уништавала паљењем или се бацала.

1.1.3.6. У обредну храну која се износи на гроб спадају врсте хлебова *на́крсник* и *пóскурнице*, као и *пчени́ца* – '2. кувана заслађена пшеница која се спрема за славу или парастос'. Под одредницом *блáжно* 'време када се блажи, када се не пости', налазимо следећу информацију о посмртним обичајима у Лужници: *Ако је блáжно, на мртавца́ се обавезно овца́ ко́ље*.

1.2. Годишњи обичаји уз Божић, Ускрс, крсну славу, сеоску славу и празнике који се прослављају у окриљу православне цркве, веома су важни, али у годишње обичаје спадају и сачувани предхришћански обичаји, од којих су неки (*коледа*, *лазарнице*, *краљ*) накнадно везани за црквене празнике.

1.2.0. 'Дан у коме се не ради, празнични дан' каже се у Лужници *блáгдан* или ретко *блáгден*. У обичаје уз славу, рођење, крштење и др. спада и мешење култих хлебова.

1.2.0.1. Општи назив за 'култни хлеб испечен о неким празницима од финог брашна и са украсима од теста на површини' је *колáч*.³⁶

1.2.0.2. 'Седмица пре Белих поклада', када се још не пости, али се не једе месо него млечни производи, зове се *сирнице*, *сирна нéдеља*.

1.2.0.3. 'Дан уочи великог поста (божићног, ускршњег или петровог)' назива се *пóкладе*. О њима је био обичај да се *поклáдује*³⁷ и да се *кóмка/лáмка*, *клóцка* или *лáје јајце* (в. *јајце*) – 'хвата зубима о таваници обешено и зањихано кувано јаје', да би деца имала беле зубе.

1.2.1. Годишњи хришћански обичаји, нарочито они најважнији – Божић, Ускрс и крсна слава – праћени су већим бројем симбола и симболичких радњи по којима се обичај препознаје.

1.2.1.1. Најбогатију симболику има Божић, који има и своју посебну терминологију: *Бџгњи/Бџдњи дџн, једноднџвица* – 'други назив за Бадњи дан, када се само једном једе у току дана и то увече на слами',³⁸ *Бџгња вџчер/Бџгњи*

³⁴ В. *кóпа* 3, где сазнајемо да је обичај био да се онај ко је преминуо до поноћи, сахрањује сутрадан, а онај ко је умро после поноћи, бива укопан прекосутра.

³⁵ У *кућу гдџ је лежáл мртавџ запáли се свечá, прекáди се с кади́лницу и с винџ се пресџте, да се очџсти местóто* (в. *пресџте* 3).

³⁶ Под одредницом *брáшно*, у оквиру синтагматског споја *чџсто брáшно*, сазнајемо: *Лџб од чџсто брáшно јџл се сáмо на слáве и на Вели́гден, а онáк сáмо мору́зница*.

³⁷ *Данџс че поклáдујемо, от свџ да постáвиш на астáл, а од јџтре че пóстимо*.

³⁸ На сламу се за ову прилику стављао *пóкрóвац*, који се чувао само за то (в. *пóкрóвац*). 'Једе

вечер,³⁹ *бѣгѣак/бѣгѣк/бѣдѣак*, *полажајник/положајр¹/подлазач*, *пѣдлаза* – ’прва посета полагајника за Божић’. Од обредних хлебова на Божић месили су се *кравај сас пару* (в. *кравај*¹) и хлебови за здравље стоке – *воловарник*, *овчарник/овчарѣак*, *свињарник*. На божићној трпези била је *печѣница* ’животиња (прасе) одређена да се испече о Божићу’.⁴⁰

1.2.1.2. Важан симбол Ускрса је *перашка* која се *варба*. ’Прво јаје које се офарба за Ускрс и чува до следећег Ускрса’ зове се *чуваркућа*². ’Офарба ускршња јаја једно за другим у великом броју’ каже се *начини*². Од обредних хлебова месио се *кравај сас јајце* – ’хлепчић у који се утисне јаје да се пече заједно са њим’ (в. *кравај*¹). Ускршњи пост као најдужи и најважнији има своју терминологију: *голѣми пѣс* – ’дани ускршњег поста’ (в. *пѣс*), *Чис понедељник* – ’чисти понедељник, први дан ускршњег поста’ (в. *понедељник*), *Тѣдорица* – ’прва недеља ускршњег поста, чиста недеља’,⁴¹ *завалита недеља* – ’последња од седам недеља ускршњег поста’ (в. *недеља*), *Блѣђи пѣтак/Рѣспети пѣтак* – ’Велики пѣтак’.

1.2.1.3. ’Црквени или државни годишњи празник’ зове се *слава*⁴² или *крсна слава* – ’дан свеца заштитника породице’ и то је обично *зимска слава*. ’Обавља послове око припремања славе и дочека и гошћења гостију’ каже се *слави*, а ’сврши све послове око припремања славе, дочека, гошћења и испраћаја гостију, прослави славу’ каже се *преслави*. ’Онај који радо иде на славе’ зове се *славѣр*. Славски ручак почињао је кад свештеник благослови и пресече *колѣч* (в. *благосѣви*). ’Гост на слави’ назива се *госјанин*, а ’гошћа на слави’ – *госјанка*.⁴³ ’Други дан славе’ зове се *пѣтерице*.

1.2.1.4. ’Сеоска слава, заједничка слава свих домаћинстава у селу, заветина’ зове се *прѣслава*, *лѣтња слава* или *сѣлска слава*, а одржавала се испред

једном дневно, по верској догми, или онако из заузетости’ каже се *једнѣнич*. Обичај је да се пре Бадње вечере просторија *прекади*.

³⁹ Синтагматски спој *сѣта вечерѣ* под одредницом *вечѣра* значи ’вечера која се спрема на Бадње вече, а поставља се на поду на простртој слами’. У вези са првим залогојем на Бадњој вечери постоји следеће веровање: *На Бѣгѣу вечер прѣви зѣлак да обзѣнете, па га турѣте у ѡпѣнци, а прѣт спаѣје га мѣнете под јѣстѣк, па ће саѣјујете туј нѣч момѣ којѣ че ви ѣзне* (в. под *бѣгѣи*, -а, -о).

⁴⁰ Уз илустрацију лексеме *жѣишѣца* дат је опис дела Божићних обичаја: *Домачѣн унесѣ бѣдѣак, туѣри га на ѡгѣиште, ѡн се загорѣ, жѣишѣ се разлету, плѣмик сѣне уз ѡгѣиштѣто, домаћѣца пѣчне да мѣрка сас маѣу и ѡрати: Кѣлко ѣскрице – тѣлко парѣце; кѣлко жѣишѣце – тѣлко дѣчица, тѣлко телѣинка у штѣлу, тѣлко јѣгѣѣтиѣа у ѡбѣр, тѣлко праѣчинка у кѣчину. В. и лексему *покрѣвац* за делимични опис обичаја.*

⁴¹ *Тѣдорица* је *кѣњска слава*, на *тија дѣн збѣру се сви којѣ ѣмају кѣњи, кѣњи се јѣшају неосѣдлани и прѣтицају се да се вѣди чијѣ кѣњ је најбрз*.

⁴² *Најѣсте славе у Лужницу су: Петковѣца, Гѣмитровѣдѣн, Петровѣдан, Прѣсвѣта, Свети-Рѣѣђѣл, Свети-Никѣла, Свети-Јѣван, Свети-Илија, Прѣвѣбрѣжење, Младѣнци, Тѣдорица, Велигѣден, Цѣрѣиовѣдѣн, Трѣјѣца, и Спѣсовѣдѣн*.

⁴³ Уп. *гѣс* у значењу ’гост’.

крста⁴⁴ или око освеженог дрвета у пољу око којег су опходиле литије, које се назива *миро* и требало је да се обиђе трипут.⁴⁵ У значењу 'литије' употребљава се лексема *крсти*. 'Учесник у литији која са крстом и иконама обилази поље и моли за родност усева' назива се *крстанџа* у ДЛ и ЛЗ, а *крстанџа* у ГЛ.

1.2.1.5. Народни називи верских празника, светаца заштитника у Лужници су следећи: *Зарезџа* (*На Зарезџу зарезујемо лџе...*); *Сретење* (*На Сретење се сритају зима и лето...*); *Младенци* – 'дан 40 мученика када рођаци и пријатељи посећују и дарују нове младенце (22. III)⁴⁶ и када се месе *младенчици* – 'колачићи преливени медом...'; *Ђурђовдњ/Ђуриовдњ*,⁴⁷ *Пољеремџа* 'пада увек 15. маја, дан после св. Јеремије, празнује се од града и других временских непогода'; *Џерман* 'Св. Герман (25. маја), празнује се од градобије';⁴⁸ *Врбице* (*На Врбице деца се ударају с врбова пруже, да расту ко врба*); *Видовдњ*; *биљобџер/бељобџер* – 'епитет Св. Јовану летњем када се бере лековито биље по пољу (7. јули)'; *Горешњак* 'од 26. до 28. јула, празнује се да не буде паљевина'; *Панталџ*; *Рањцеловдњ/Рањђеловдњ*,⁴⁹ *Распушњак* – 'последњи дан празника Мратиње, тога дана се ништа не ради да вукови не би клали стоку'; *Варвариџа* 'празнује се за заштити деце од ватре и вреле воде'.⁵⁰

1.2.2. Од годишњих обичаја који су наслеђени из периода паганства у *Речнику говора Лужнице* спомињу се *додола*, *колџа*, *лазарице*, *премлаз*, *краљ* и *дожвињ*.

1.2.2.1. '1. Обичај додола, 2. главна учесница у додолама' у ГЛ и ЛЗ каже се *додолица*, а у ДЗ 'обичај додола' је *дудулиџа*, а 'учесница у додолама' – *дудулеџа*.⁵¹

⁴⁴ Уз лексему *крс* – '2. запис, заветни крст у атару' читамо: *Изнесемо једџе и пијење при крс, па дојду свирачи та свџре, џро џгра, народно весџе, што велу јако*.

⁴⁵ Назив је очигледно дат метонимијом, отуда што је заветно дрво *миросано* 'освећено, помазано светим миром'.

⁴⁶ Уз лексему *Младенци* налазимо: *Младенци се славе прџву годин кат се невеста и младожџења џзну. На Младенци се џкућани ударају с дренџв прџт да бџду здрави ко дрен*. В. и илустративни материјал уз лексему *крџмен*: *На Младенци деца ни ударају с дренџво и врбова пруже и благосџљају: Да си здрав ко дрен, да си тврџд ко крџмен, да си жџлав ко врба*.

⁴⁷ У илустративном материјалу уз ове лексеме налази се пуно података о обичајима: *Ђурђовдњ кад дојде џде се у цџџеке, па се венци исплету...* или *Ђуриовдњ је џвча слава, а Свети-Власи волџвска*. 'Рана испаша оваца пре обредне муже о Ђурђевдану' зове се *пџпашак*. О обредној мужи о Ђурђевдану в. 1.2.2.4. Уз лексему *закџпује* дат је део описа џурђевских обичаја: *Лутредџн по Џуриовдњ су се кџсџе од јагње и једнџ вџрено јажџе закџпували у брџбињало, да се џвце што више јажње*. 'Јагње које се прво ојагњи у сезони јагњења' зове се *џурџавац*, 'рогога мушко јагње које се обредно коље о Ђурђевдану' зове се *џурџил*.

⁴⁸ *На Бџгњу вџчер старџја изнесџ зељаник пред вџрата, па изџка: Џџрмане, кудџ си, дојди да вџчџрамо, па лето с џчи да ти не видим, иди там кудџ се петљ не чује, гдџ волџви не рову, кудџ џвце не блајџ, гдџ се бџрећџт не раџа, там гдџ наши не џде*.

⁴⁹ За светог Рањђџла се у народу сматра да је *вадодџушник* – '2. задужен да вади душе'.

⁵⁰ *Варвариџа вџри, Богсавџца кладџе, а Свети-Никџла кџса*. Уп. „Варвариџа вари/А Савиџа лади/Николиџа куса” према материјалу из Вуковог *Рјечника*, s. v. *вариџа* (СУВАЈЏИЋ, БУЊАК и др. 2018: 411).

⁵¹ Опис обичаја дат је у илустрацији лексеме *дудулеџа*: *Кад бџде лџти сџша, није се збџремо*

1.2.2.2. 'Обичај да момчад по селима уочи Божића рано изјутра иду од куће до куће и благосиљају наступајућу годину да буде родна и берићетна' зове се *колéда*, чији су учесници – у ГЛ *колeдáр*, а у ЛЗ и ДЛ *колéцанин* – добијали 'обредни колачић...' – *коврждан*, хип. *коврждáнчък* или *коврждáњ*, узвикујући при томе *кóкац* да би наредна година била родна.⁵²

1.2.2.3. 'Обичај играња и певања девојака на Лазареву суботу и једна од учесница у том обичају' зове се *лázарица*, *лázерица*. 'Старији човек који иде са лазарицама' назива се *лázар* или у ДЛ *вóца*.⁵³

1.2.2.4. 'Прва мужа оваца о Ђурђевдану после формирања бачије са циљем да се утврди колико млека ће сваки од ортака у бачији да узима тога лета' каже се *прéмлаз*, *прéмлз*, а у ЛЗ *прéмуз*.⁵⁴ 'Обави ђурђевданску мужу...' каже се *премúзе*, гл. им. *премúзување*. 'Округли обредни колач са рупом кроз који се обавља мужа оваца током ђурђевданског премеза' зове се *премúжњак*.

1.2.2.5. 'Обичај да девојке по селима на први и други дан Духова иду од куће до куће да играју и певају (упор. лазарица)' назива се *крáљ*.⁵⁵

1.2.2.6. Уз 'завршетак жетве' – *дóжсињ* везује се следећи обичај описан у илустративном материјалу уз лексему.⁵⁶

2. Већина ових назива, са одговарајућим прозодијским, фонетским и творбеним разликама, присутна је у Вуковом *Рјечнику* (уп. СУВАЈЦИЋ, БУЊАК и др. 2018: 408), а имајући у виду његову концепцију, и на ширем српском говорном подручју. Ова чињеница се уклапа у констатацију Н. И. Толстоја (1995: 53) да је читава народна култура дијалекатска и функционише у виду варијанти.

дудулéјће, и идемо от кућу на кућу, пліскамо се, мо́лимо Бóга да удáри ћи́ша, о́ни ни дáвају мору́зно бра́шино и мáз, пóсле кад бóде вéчером нí се премéнимо и идемо при рéку, и напра́имо качамáк у млòго тепсíје од брашнóто и мáзат што смо збрáле ко дудулéјће.

⁵² Осим тога што је обичај лепо описан у илустративном материјалу уз све поменуте лексеме, и уз лексему *благосíвља* долази опис дела обичаја: *Колeдарí сас кривáк тѣпкају по зрнцá од мору́зуту и благосíвљају: Кóлко зрнцá – тóлко децá!*

⁵³ В. врло информативан текст о обичају уз лексеме *лázарица* и *лázерачћи*. Уз лексему *кујја* сазнајемо да су лазарице певале кући, газди, орачу и најмлађем детету.

⁵⁴ Осим уз поменуте лексеме опис обичаја долази и уз лексему *крондíр*: *На прéмлаз збéремо се по двáјес куће, свáћи понесé крондíр рећíју, бáницу, погáчу, цвéће, напра́вимо на двé-три мéста да се музу́ о́вце, жéне поткáрују, прскају о́вце сас селíн да имају млекó, смеју се...*

⁵⁵ Из илустративног текста сазнајемо да овај обичај следи иза Ђурђевдана и премлаза.

⁵⁶ *На дóжсињ закољéмо кокóшку, на уплíтамо ћитку на послéгну рукољћу и благосíвљамо: Ајде да свé њíве бóду ко нáша, нáша њíва се омíла, очешáла, оплéла! – и пóсле посíтемо српови с водíцу, и остáвимо ји у амбар да ни чéкају до догóдин. Уз лексему *исћíти се* забележен је још један обичај везан за крај вршидбе: *Кáт се заврши врша, вршáлица се исћíти с ћитку од градíнско цвéће и венъц сплéтен од жíто, и испрáти се сас шишé рећíју, врéву и благосíвљање да догóдине пá дóједе, и да има пóвише рáботу од óвуј гóдину.**

3. Из представљене грађе види се да се највише пописаних лексема тиче свадбених обичаја, затим следе посмртни и славски обичаји. Овакви резултати могли су се наслутити из предговора *Речника говора Лужнице*, будући да аутор наглашава да је у своју збирку унео грађу из више упитника који су пописали лексичку свадбарских и славских обичаја из лужничких села (ЋИРИЋ 2018: 6),⁵⁷ што је, свакако, допринело да опис поменутих обичаја буде потпунији. С друге стране, ако се пође од констатације Љ. Недељков, дате у раду *Модел за израду регионалног речника традиционалне културе*, да би дијалекатски речник „требало да буде одраз концептуализације света у традиционалној култури неког краја“ (МАРКОВИЋ 2013: 234), заступљеност ове обредне лексике говори о посебној важности тих обичаја у култури Лужнице.

3.1. Обичаји представљени мањим бројем лексема (нпр. додола, коледа), по правилу су уз неку од њих описани у богатијем илустративном материјалу. Дешава се да се подаци о обичају могу наћи и у егземплификацији других лексема (нпр. о лазарицама уз лексему *кујћа*, о премлазу уз *крондир*, о посмртним обичајима уз *рогџика* и сл.).

4. Иако је јасно да се од дијалекатског речника не може очекивати да замени етнографски опис, он може послужити као полазиште или потпора за детаљнија истраживања у оквиру етнологије и етнолингвистике. Да ли ће слика неког обичаја у речнику бити више или мање потпуна, зависи од различитих фактора: од начина сакупљања грађе, од диференцијалног карактера речника, од терминологичности лексике којом се именују појмови везани за обичаје, а која је, по правилу, релативно мала, будући да су у овој лексичкој чести секундарна именована.

Прикупљање одређене тематске лексике путем упитника свакако доприноси потпунијем попису и богатијој слици обичаја, што се у случају *Речника говора Лужнице* показало на примеру свадбе. Богатијој представи обичаја воде и добро одабране и информативне реченице које илуструју употребу лексеме, а садрже опис обичаја. Из њих се може видети удео опште лексике и лексике која припада другим семантичким пољима (јело, пиће, посуђе, одело и др.) у лексичкој везаној за одређени обичај. Овакав приступ обради дијалекатске лексике доприноси истицању и очувању регионалних посебности и отпору општеприсутној глобализацији.

Анализа широког спектра обичајне лексике у *Речнику Љ. Ћирића* показала је да је циљ аутора: да лексичку и говор краја сачува у овој књизи од заборавља, обогатен још једним постигнућем – врло детаљним описом обичаја лужничког краја.

⁵⁷ Обрађена је и друга тематска лексика (нпр. ратарска) која је овом приликом остала изван оквира наших интересовања.

Цитирана литература

- ВУКАДИНОВИЋ, Вилотије. „Лексика славских обичаја у сврљишком крају (на примерима села Белоиња и Извора)“. *Етно-културолошки зборник* књ. II, 1996, 260–265.
- ДИМИТРИЈЕВИЋ, Бојана (ур.). *Филологија и универзитет: тематски зборник радова*. Ниш: Филозофски факултет, 2012.
- ДИНИЋ, Јакша. „Речник тимочког говора“. *Српски дијалектолошки зборник XXXIV*, 1988.
- ДИНИЋ, Јакша. „Речник тимочког говора“. *Српски дијалектолошки зборник XXXVI*, 1990.
- ЖИВКОВИЋ, Новица. *Речник пиротског говора*. Пирот: Музеј Понишавља, 1987.
- ИВИЋ, Павле. *Српски народ и његов језик*. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
- СУВАЉЦИЋ, Бошко и Петар Буњак, Душан Иванић (ур.). *Српска славистика: колективна монографија, Радови српске делегације на XVI међународном конгресу слависта, том II, Књижевност, култура, фолклор. Питања славистике*. Београд: Савез славистичких друштава Србије, 2018.
- КОВАЧЕВИЋ, Милош и Владимир Поломац (ур.). *Путевима српских идиома: Зборник у част проф. Радивоју Младеновићу поводом 65. рођендана*. Крагујевац: ФИЛУМ, 2015.
- МАРКОВИЋ, Јордана (ур.). *Путеви и домети дијалекатске лексикографије: Зборник радова са истоименог међународног научног скупа*. Ниш: Филозофски факултет, 2013.
- НЕДЕЉКОВ, Љиљана. „Експликација културне димензије лексике у речнику“. *Годишњак за српски језик и књижевност*, година XX, бр. 8, 2006, 291–300.
- ПЕТКОВИЋ, Сава. *Речник црквенословенскога језика*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1935.
- ПЕТРОВИЋ-САВИЋ, Мирјана. *Лексика свадбених обичаја у Рађевини*. Монографије 7. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2009.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Невестинска имена: од хипокористика до пејоратива“. *Српски језик, студије српске и словенске* бр. 3/1–2, година III, 1998, 29–55.
- ТОЛСТОЈ, Никита Иљич. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета, 1995.

Извор

- ЂИРИЋ, Љубисав. „Речник говора Лужнице“. *Српски дијалектолошки зборник LXV/2*, 2018, 5–1166.

Надежда Д. Йович

ДИАЛЕКТОЛОГИЧНИЯТ РЕЧНИК КАТО ИЛЮСТРАЦИЯ НА НАРОДНИТЕ ОБИЧАИ

(по материал от *Речника на говора в Лужница* с автор Любисав Чирич)

Известно е, че речниците, особено диалектологичните, са своеобразни енциклопедии на народния живот. В настоящата статия въз основа на лексикалния фонд от *Речника на говора в Лужница* с автор Любисав Чирич и илюстративните примери се представя картината на битовите и годишните обичаи от района на Лужница. Обработени са около 300 лексеми, някои от които са фонетични варианти и синоними. Материалът е съсредоточен основно върху сватбените и погребалните обичаи, раждането и празника на светеца покровител на семейството, т.нар. *слава*, включени са и народните названия на църковните празници, с които се свързват определени обичаи. Не малък брой от тези названия със съответните прозодични, фонетични и словообразователни разлики присъстват в голяма част на сръбската говорна територия и сръбския книжовен език. Богатството на описаната лексика, посветена на обичаите, както и илюстративният материал, отбелязан към нея, потвърждават, че Речникът е създаден с идеята и намерението езиковото и културното наследство от Лужница да бъде съхранено за поколенията.

Ключови думи: Речник на говора в Лужница, народни обичаи, сватба, погребение, *слава*

Nadežda D. Jović

DIALECTICAL DICTIONARY AS A PICTURE OF FOLK CUSTOMS

(using the example of a speech *Dictionary of Lužnica region* by Lj. Ćirić)

It is well known that the dictionaries, especially dialectical, are a kind of encyclopedia of folk life. This work is a kind of attempt, based on lexical material in *Dictionary of Lužnica region* by Lj. Ćirić and examples which illustrates this material, to make a picture of the lifestyle and annual customs of the Lužnica region. About 300 lexemes are allocated, among which there are phonetic variations and synonyms. Most of the material is dedicated to weddings and customs connected with burials, births and feasts (*slava*). Folk names of religion celebrations, connected with a certain customs, are also listed. Most of these words, with appropriate accent, phonetic and word-forming differences, are present in the wider Serbian-speaking area and in the Serbian literary language. Richness listed customs vocabulary and illustrative material written next to it, confirms that the dictionary was written with awareness and with the intention to preserve the linguistic and cultural richness of Lužnica from oblivion.

Key words: *Dictionary of Lužnica region*, folk customs, wedding, funeral, Patron Saint Day (*slava*)

ДИЈАЛЕКАТСКЕ ОДЛИКЕ ЛАЗАРИЧКИХ ПЕСАМА ИЗ БУЈАНОВЦА^{2*}

У раду се описују дијалекатске одлике народних песама везаних за обичај лазарица, које су се певале у Бујановцу и у околним селима. Песме је сакупио Војислав Јовановић и објавио у збирци *Ој девојко, Бујановке*. Збирка садржи различите народне песме и због тога је тематски подељена (лазаричке, жетелачке, љубавне, историјске). Лазаричких песама има тринаест и оне су се певале девојкама, момцима, невестама, пчелама.

Анализирају се фонетске, морфолошке, синтаксичке и лексичке карактеристике песама. С обзиром на то да песме потичу из бујановачког краја, очекују се поклапања са призренско-јужноморавским дијалекатским одликама. Неки од тих елемената су препознати у примерима: *с'н видеја, како да несам, кал газила, слунце греје, три капке су крв капнале, осеја гу, рустем ти је увенаја; под главу ву, испече гу, до њума; сас каранфил; најубава невестица; ће украдев; не ли ми виде; куде брала; татко оће*. Обрадом дијалекатских црта лазаричких песама утврдиће се и подударана са карактеристикама најјужнијих јужноморавских говора.

Кључне речи: српски језик, призренско-јужноморавски дијалекат, Бујановац, лазаричке песме.

1. Увод

Лазарице је име обичаја који се и данас поштује у појединим местима код Срба, Бугара, Македонаца. То је „обредна игра групе девојака везана за празник васкрсења Лазаревог”. Сличан је краљичким играма и одржава се на пролеће када и *краљице*. Девојке певају лазаричке песме за плодност, срећу и напредак и те су песме посвећене момцима, девојкама, удовицама, чобанима, домаћим животињама, родној земљи итд. Према *Српском митолошком речнику*, број учесница креће се од 6 до 12 и разликује се од места до места. Оне се називају: *Лазар, Лазарица, предњарке, крошњарке*. Обично су то биле девојке удаваче, али и млађе девојчице. Трагови иницијације препознају се у поштовању неке

¹ tatjana.trajkovic@filfak.ni.ac.rs

² Ово истраживање финансијски је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Рад је настао у оквиру пројекта *Српски језик некад и сад: лингвистичка истраживања* (бр. 360/1-16-10-01), Филозофски факултет Универзитета у Нишу.

врсте хијерархије, те девојчица која први пут игра иде последња, ако други пут учествује, онда је *предњица*, а трећи пут као *мушки* или *женски лазар*. Групе лазарица некада су биле ривали и дешавало се да се потуку када се сретну на путу. Сматра се да овај обичај потиче из матријархалне културе јер све упућује на женски елемент (в. КУЛИШИЋ, ПЕТРОВИЋ и др. 1970: 204–205).

О обичају лазарица код Срба сведочи Вук Караџић наводећи да се и онда само негде поштовао, а да га је у то време засигурно било у Срему (КАРАЏИЋ 1987: 359).

Јован Хаџи Васиљевић је давне 1880. године, још у време својих гимназијских дана, објавио рад о лазарицама и лазаричким песмама из врањске околине. У њему даје опис обичаја, збирку од преко четрдесет песама и пет нотних записа или арија по којима се певају све записане лазаричке песме из Врања и околине. Није сасвим сигурно да ли су се песме, које је записао Хаџи Васиљевић, певале и у бујановачком крају, јер он наводи: „Под Врањским округом разумем у овом случају и она села, која су за Турака припадала њему, а то с тога, што се исто тако и тамо врши овај обичај, и што се исте песме и тамо певају” (ХАЏИ ВАСИЉЕВИЋ 1890: 66). Међутим, у збирци која је предмет мог истраживања нема сличних песама, те сам се определила само за извор поменут на почетку. Хаџи Васиљевић пише како су се лазарице из врањског краја окупљале пре Лазареве суботе и обилазиле домове у петак и суботу, а негде по селима и у недељу. Групу су обично чиниле „сиротније девојчице” од дванаест до петнаест година, њих пет, седам или девет. Испред дружине је ишао тзв. *Лазар* „одевен од пете до перчина у мушком оделу” (ХАЏИ ВАСИЉЕВИЋ 1890: 67). *Лазарице* иду за *Лазаром* по две у колони, а последње две носе корпу у којој се чувају јаја добијена као дар од домаћина.

Момчило Златановић наводи да се лазаричке песме у Србији најбоље одржавају у Врањској Пчињи (ЗЛАТАНОВИЋ 1982: 18). Објашњава да су се овдашње лазарице окупљале у четвртак увече, одлазиле у поворку у петак и у суботу, а растајале у недељу. Прве и треће ноћи спавале су у истој кући. Према Златановићу, највећи број лазаричких песама пчињског краја „по мотивима и по основном осећању којим су прожете, припадају љубавној лирици. Обредне су само према моменту певања и старој мелодији” (ЗЛАТАНОВИЋ 1982: 19).

Циљ овог рада јесте да се опишу дијалекатске црте лазаричких песама из Бујановца,³ које је записао Војислав Јовановић и објавио у збирци песама *Ој девојко Бујановке*. Ове песме су објављене 1970. године, а за њих се може рећи да су се певале средином прошлог века. Иначе, у Бујановцу и у понеким местима јужне Србије лазарице се и данас окупљају и певају домаћинима у петак и на Лазареву суботу. Неки моменти су се модификовали или прилагодили данашњем времену: репертоар песама се променио, а неке улоге су се замениле. Више то нису девојке, већ девојчице лепо одевене и сређене. Број лазарица више није битан; окупе се све оне које желе да иду „у лазарице”. Такође, још један

³ Бујановац је мала општина на југу Србије са мешовитим етничким саставом становништва. На територији општине живе Срби, Албанци и Роми.

елемент се изгубио из савремених лазарица – нико не памти мушког Лазара, па њега уопште нема. Постоји *лазар* и то је најмлађа и најукрашенија девојчица. Лазар носи неку капу или шешир, на којем се налазе шарена птичја пера (која се обично чувају управо за ову прилику). На сукњи или хаљини лазаревој каче се шарене мараме или неки леви комади домаћег ручног веза. Остало је исто као и у старим временима. Група иде од куће до куће, улази у двориште, а укућани их чекају напољу. Домаћица тражи да јој певају песме према намени, а са значењем благослова: за дете, за девојку (ако има неудату кћерку), за момка (ако има неочењеног сина), за кућу итд. Домаћица дарује лазарице јајима, бомбонама, новцем. По завршетку обиласка свих кућа, лазарице се окупљају у кући једне од девојчица, обедују и деле дарове које су скупиле.

2. Анализа грађе

Грађа која је анализирана у овом раду обухвата тринаест лазаричких песма из поменуте збирке: *Рустем мома, рустем брала (1)*,⁴ *Море момче, свилна китко (2)*, *Огањ гори, момче збори (3)*, *Заспаја ми млад нежењен (4)*, *Т'нко јане танац води (5)*, *Ајде момо, ајде ц'вти (6)*, *Ој соколе, соколенце (7)*, *Пошло Српче лов да лови (8)*, *Извир вода извирала (9)*, *Лети ми лети ластавичка (10)*, *Два се млади огледују (11)*, *Ој звездо, звездо, звездо Данице (12)*, *Руселина кал газила (13)*.

Говор Бујановца није описан у виду дијалектолошке монографије. Постоји рад Данила Барјактаревевића у којем се описује прешевска и бујановачка говорна зона (БАРЈАКТАРЕВИЋ 1966), али се не бисмо могли са потпуном сигурношћу ослањати на тврдње и закључке које је аутор наводио. О оближњим и сличним говорима више се писало, те постоје монографије о суседном говору Горње Пчиње (ЈУРИШИЋ 2009, 2014) и о прешевском говору (ТРАЈКОВИЋ 2016). Поређењем са поменутим описима, могло би се рећи и за бујановачки говор да припада најјужнијем типу јужноморавских говора призренско-јужноморавског дијалекта српског језика.

Анализом дијалекатских елемената у лазаричким песмама не тежи се опису бујановачког говора, јер стање у записаним песмама не може дати потпуно верну слику живог говора. Језичко стање песама представља једино слику језика песама које су се певале у Бујановцу и не значи чак ни да су њихови извођачи баш тако говорили.

Приликом анализе узети су у обзир следећи језички / дијалекатски елементи: полугласник, рефлекс јата, рефлекс вокалног *л*, рефлекс назала задњег реда, реализација финалног *л*, асимилације, метатеза, супституција, сугласник *х*, ново јотовање, енклитике заменица, аналитичка деклинација, вокатив на *-е*, датив на *-е*, презент на *-в*, аорист, имперфекат, проклитике, речце, деминутивни и слични суфикси.

⁴ У загради се налазе бројеви којима су означене песме како би се у даљем тексту лакше обележио извор конкретних примера.

2.1. Фонетске црте

Фонетске црте које представљају специфична обележја јужноморавских српских говора, а за које постоје потврде у испитиваној грађи, и на које се због тога треба посебно осврнути:⁵

- полугласник реда вокала *a*, који је карактеристичан за цело подручје призренско-тимочких говора;
- рефлекс јата, које се у овим говорима јавља најчешће као *e*, а то се најбоље може препознати у одричном облику глагола *јесам*;
- вокално *л* у јужноморавским говорима је иза *с* дало рефлекс *лу*, а у осталим случајевима у;
- формант *на* уместо *ну* (од *-нж-*) код глагола треће врсте, што се препознаје у облицима аориста и радног глаголског придева;
- финално *л* се у јужноморавским говорима задржава у именицама, придевима, прилозима, док у радном глаголском придеву мушког рода једнине има реализацију *-(j)a*;
- обично изостају резултати старог јотовања у облицима трпног придева.

2.1.1. Полугласник је у збирци обележен апострофом, што је уобичајени манир записивача и књижевника који стварају на дијалекту:

с'н видеја (4), *на с'н* (4), *т'ј ће бидне* 3х (9), *т'нко Јане* 2х (5), *т'нко платно* (9), *узд'наше* (9), *ајде ц'вти* (6); *санд'к да отвори* 3х (9),⁶ *шарен санд'к* 2х (9). Али и: у *сандук лепа Мара* (9).

2.1.2. Рефлекс јата је екавски и потврда постоји у само једном примеру одричног облика глагола *јесам* и код два примера облика датива личне заменице *ти*: *како да несам* (12); *тебе прети* (5), *да ти дође тебе* (12).

2.1.3. Вокално л има рефлекс *лу* иза *с* у само једној потврди: *слунце греје* (2).

2.1.4. Назал задњег реда ж у некадашњој секвенци *-нж-* у глаголима дало је *-на*: *ветар дуна* (2), *капнале* (8), *стигнаја гу* (8), *рустем ти је увенаја* (1), *узд'наше* (9).

2.1.5. Финално л је у песмама потврђено са двојаким рефлексима:

У радном глаголском придеву забележен је рефлекс *-(j)a*:

с'н видеја (4), *заспаја ми* (4), *чим заспаја* (4), *стигнаја гу* (8), *рустем ти је увенаја* (1).

Код именица, придева, прилога финално *л* се чува:

кал газила 2х (13), *с бел босиљак* (4), *оздол иде* (1), *оздол идев* (9).

⁵ Указивање на поједине одлике јужноморавских говора рађено је на основу БЕЛИЋ 1999, ИВИЋ 2009.

⁶ Иако је лексема *сандук* балкански турцизам, овде је наведена као облик у којем се јавља полугласник.

2.1.6. Асимилација самогласника и сугласника препозната је код два примера:

јеребица (8), *преперница* (8).

2.1.7. Метатеза групе зј:

црно *гројзе* 2х (6).

2.1.8. Супституција сугласника ф: в:

санд 'к *изврљала* (9).

2.1.9. Губљење сугласика х:

татко *оће* 2х (2), *узд'наше* (9).

2.1.10. Изостајање резултата јотовања:

немесена бел погача (2).⁷

Али: *промењена*, *окићена* и *окићена* с бел *босиљак* (4), што је неочекивано, пре би било *окитена*.

2.2. Морфолошке црте

Дијалекатска обележја на морфолошком плану по којима се препознају јужноморавски говори, те и бујановачки, а за које постоје потврде у овим лазаричким песмама су:

- бројни енклитички облици заменица;
- деклинација је аналитичка;
- презент 3. лица множине има наставак -в;
- употреба аориста;
- употреба одређених проклитика и речци;
- разни деминутивни суфикси.

2.2.1. Енклитички облици заменица и посебни облици заменица:

испече гү (3), *па гү љуби* (8), *омеси гү* (3), *осеја гү* (3), *стигнаја гү* (8); *под главу вү* (1); *до њума* (5).

2.2.2. Аналитичка деклинација је дала већи број потврда:

да поиграм до девојке (2),⁸ *до њума* (5);

кал газила по ридине, по падине (13), *да поидем по собори* (2);

да ти дође тебе на гости (12);

с бел босиљак (4), *сас каранфил* (4);

под главу ву китка рустем (1).

2.2.3. Вокатив на -е код појединих именица јужноморавских говора довео је до тога да се облици устале и употребљавају и номинативно (нпр. *тате*): *ајде, нане, да ме жениш* (3).

⁷ Апокопа у *бел погача* није дијалекатска већ песничка особеност.

⁸ Облик *девојке* је множинска форма именице *девојка*, а у овом примеру употребљен као општи падеж.

2.2.4. Датив у старом облику на -е сведочи о доследној екавској замени јага: тебе прети (5), да ти дође тебе (12).

2.2.5. Презент 3. л. мн. на -в:

оздол идев (9), они носив (9), ће убодев (7), ће украдев (7).

2.2.6. Употреба аориста уочена је на примерима:

видо га, видо (12); кад пођоше (9), узд 'наше (9), отворише шарен санд'к (9).

2.2.7. Проклитике које се јављају у овим стиховима су *ј* и *те*:

кој ће (9), т'ј ће бидне (9), тој рујно вино (12), туј заспала (1), јоште ли 2x (2).

2.2.8. Речце такође представљају дијалекатско обележје:

та јоште ли (2), та куде ћу (2), море момче (2).

2.2.9. Деминутивни суфикси су фреквентнији у призренско-тимочким говорима у односу на остале српске дијалекте, а овде су препознати:

-че: девојче (7, 8), момче (1);

-ка: две три зверке (8), три капке (8);

-чка: по ложичку (13), на ножочку (13);

-енце: девојченце 2x (1), на криленце (13), по литренце (13).

2.2.10. Хипокористички антропони на -е, што би се могло надовезати на тачку 2.2.3. као још једна последица поменути појаве:

т'нко Јане 3x (5).

2.3. Синтаксичке црте

Поједине синтаксичке одлике представљају маркере јужноморавских говора. Као специфичност издвајају се одрични облици глагола у којима је одрична речца одвојена од глагола неком другом речцом или енклитиком (глаголском или заменичком). За овај случај није било конкретног примера, али се структура упитне реченице, која се нашла у грађи, објашњава распоредом енклитика и речци.

2.3.1. Енклитика си:

на си буди (1).

2.3.2. Удвајање објекта у овим примерима је реализовано као удвајање личних заменица:

не ли ми виде мојега брата (12), да ти дође тебе (12).

2.3.3. Распоред речци и енклитика код одричних облика глагола:

не ли ми виде брат (12).

2.4. Лексичке црте

Постоје извесне лексеме које се везују за одређена подручја, а то се може препознати и у лазаричким песмама из Бујановца:

усред веће (8); *китка рустем* (1); *свилна китко* (2); *куде брала* (1); *јоште ли јергенујеш* (2); *по ложичку* (13); *ајде момо* (6); *мома дошла* 2x (4), *момче збори* (3), *море момче* (2); *огањ гори* (3); *песку кључи* (9); *пуну трмку* (13), *танац води* (5), *татко оће* (2), *нека татко* (2), *татко гледа* (5); *по собори* (2); *целивање* (6), *ти целиваш* (7); *уз чаршију* (2), *низ чаршију* (2); *мома дошла промењена* (4), *промењена, окићена* (4); *сал га дира* (5).

На граници између морфосинтаксе и лексике могли би се наћи следећи примери:

омеси гу (3);

на с'н му је мома дошла (4);

да поидем 3x (2), *да поиграм* (2), *да појашем* (2), *да поидем промењено* (2).

Последња група примера могла би се посматрати и из морфосинтаксичког угла, јер се ради о посебној употреби префикса специјализоване семантике. Овоме се може придружити и глагол *омеси* који је грађен префиксом *о-* за разлику од стандардне варијанте са *у-*; или синтагма *на с'н* са употребом предлога *на* у односу на стандардно *у*.

3. Закључак

Сумирањем примера који илуструју дијалекатска обележја у песмама из Бујановца може се доћи до закључка да су најбројнији примери из лексике. Такође, треба обратити пажњу на то да се у поменутој лексичкој углавном ради о готово заборављеним речима, које се више неће чути код младих говорника из овог места (нпр. *мома, момче, ложичка, чаршија, танац, сал, јергенује, китка, песка, промењена*). Нешто од лексике се и даље држи: *татко, собор, огањ, омеси, на с'н*. Међутим, када су у питању граматичка обележја, она се и даље чувају код говорника свих узраста (о чему сведоче документована истраживања из најближег Прешева, док бих за Бујановац у овом тренутку могла једино лично потврдити слично стање).

Све граматичке потврде показују да се у лазаричким песмама из Бујановца препознаје најјужнији тип јужноморавских говора призренско-јужноморавског дијалекта. Поред полугласника, рефлекса *е* код јата, метатезе групе *зј*, аналитичке деκлинације, непостојање инфинитива, удвајање објекта, деминутивни суфикси, који представљају опште призренско-тимочке одлике, у овим стиховима препознате су дијалекатске црте карактеристичне за овај крај Србије. Ради се о следећем:

- секвенца *-на-* као рефлекс назала задњег реда у некадашњем *-нж-* код глагола (*дуна, стигнаја*);
- *-ја* форма радног глаголског придева м.р. јд., а чување *-л* код именица, придева и прилога (*видеја, заспаја*);
- презент на *-в* у 3. л. мн. (*идев, носив*);
- распоред енклитика и речца у споју са одричним обликом глагола (*не ли ми виде брат*).

Интересантно је да су примери потврдили употребу старог облика датива код личних заменица (*тебе прети, да ти дође тебе*), за које је у Горњој Пчињи и у Прешеву према скоријим истраживањима утврђено да су се изгубили. Претпоставке могу бити да су ови облици постојали, па се почели губити, те да су се очували у стиховима народних песама, за које се, такође, може рећи да су нека врста окамењене форме, која се преноси у постојећој или релативно измењеној форми.

Након наведених примера који потврђују постојање већине типичних јужноморавских одлика, треба напоменути да неке, не неважне, одлике нису уочене у лазаричким песмама из Бујановца: презент 1. лица једине на -у, радни глаголски придев множине са уопштавајућим -ле, именице женског рода на -ка са вокативом на -е (потврђено у самом наслову збирке), императив 2. лица множине на -ете, што је због недовољног броја адекватних примера остало недоречено.

Цитирана литература

- БАРЈАКТАРЕВИЋ, Данило. „Прешевско-бујановачка говорна зона”. *Врањски гласник*, књ. II, Врање: Народни музеј (1966): 173–216.
- БЕЛИЋ, Александар. *Дијалекти источне и јужне Србије*. Изабрана дела Александра Белића, IX том. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.
- ЗЛАТАНОВИЋ, Момчило. *Народно песништво јужне Србије*. Народни музеј у Врању, Посебна издања, књ. 7, Врање, 1982.
- ИВИЋ, Павле. *Српски дијалекти и њихова класификација*. Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2009.
- ЈУРИШИЋ, Марина. *Говор Горње Пчиње: гласови и облици*. Монографије 6, Београд: Институт за српски језик Српске академије наука и уметности, 2009.
- ЈУРИШИЋ, Марина. *Синтакса надежа Горње Пчиње (Одредбене функције)*. Српски дијалектолошки зборник LXI, Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ (2014): 367–534.
- КАРАЦИЋ, Стеф. Вук. *Српски рјечник 1818*. Дела Вука Караџића, Београд: Просвета-Нолит, 1987.
- ТРАЈКОВИЋ, Татјана. *Говор Прешева*. Српски дијалектолошки зборник, LXIII, Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик САНУ (2016): 280–578.
- ХАЦИ ВАСИЉЕВИЋ, Јован. „Лазарице, српски народни обичај у Врању и Врањском округу“, Београд: *Браство*, IV (1890): 66–94.
- КУЛИШИЋ, Ш., ПЕТРОВИЋ, П. Ж., ПАНТЕЛИЋ, Н. *Српски митолошки речник*, Библиотека Синтеза, Београд: Издавачко предузеће Нолит, 1970.

ЈОВАНОВИЋ, Војислав. *Ој девојко Бујановке (народне песме које се певају у бујановачком крају)*. Бујановац: Раднички универзитет у Бујановцу, 1970.

Татјана Г. Трајкович

ДИАЛЕКТОЛОГИЧНИ РАЗЛИКИ В ЛАЗАРСКИТЕ ПЕСНИ ОТ БУЈАНОВАЦ

В настоящата статия се анализират езиковите характеристики на лазарските песни от Буяновац, малка община, намираща се в южна Сърбия със смесен етнически състав на населението (сърби, албанци, роми). В Буяновац и днес се почита и изпълнява обичаят *лазарица* на религиозния празник Лазарева събота в дните петък и събота. Тогава се събират малки групи моми, които ходят от къща на къща и пеят. Като дар получават яйца, бонбони и пари. Всяка лазарска песен е предназначена за конкретен член от семейството: дете, девојка, младеж, домакина, за дома, и т.н. Анализираните тук песни от посочения район и околностите са публикувани през 1970 година в сборника *Ој девојко Бујановке*. В разработката се описват диалектологичните особености на песните в съпоставителен план с характеристиките на говора от Буяновац, който спада към най-южния тип призренско-южноморавски диалект на сръбския език. В отбелязаните разлики спадат: полугласната от реда на вокал *a* (*с'н, т'нко*), екавският рефлекс на ят (*несам*), рефлексите на вокално *л* (*слунце*), реализацията на *-л* (*кал, заспаја*), *-на-* формата на глаголите (*увенаја, узд'наше*), *-в* в сегашно време (*идев, носив*), аористът и имперфектът (*видо, отвараше*), удвояването на допълнението (*да ти дође тебе*), деминутивни суфикси (*девојче, капка, ложичка*).

Ключови думи: сръбски език, призренско-южноморавски диалект, Буяновац, лазарски песни

Tatjana G. Trajković

DIALECTIC FEATURES OF LAZARIC SONGS FROM BUJANOVAC

The paper analyzes linguistic features of lazaric poems from Bujanovac. Bujanovac is a small municipality in southern Serbia with a mixed ethnic population (Serbs, Albanians, Roma). In Bujanovac, the custom under the name of lazarice is still respected and maintained today. This custom is played on Friday and Saturday on the religious holiday of Lazarus Saturday. Then small groups of girls gather, tour households and sing songs. They get gifts for that: eggs, candy, money. Lazaric songs are sung according to purpose: for a child, for a girl, for a boy, for a house, for a host etc. These

poems from Bujanovac and its surroundings were collected and published in 1970 in the collection of poems *Oj devojko Bujanovke*. The paper describes the dialectal peculiarities of the poems and relates them to the characteristics of the speech of Bujanovac, which belongs to the southeast type of the Prizren-South Moravian dialect of the Serbian language. These features include: semi-vowels (*s'n*, *t'nko*), ekavian from of the verb *jesam* (*nesam*), vocal *l* (*slunce*), finale *l* (*kal*, *zaspaja*), the verb form in *-na-* (*uvenaja*, *uzd'naja*), present of the 3rd person plural in *-v* (*idev*, *nosiv*), dialectal forms of aorist and imperfect (*vido*, *otvaraše*), object reduplication (*da ti dođe tebe*), deminitive suffixes (*devojče*, *kapka*, *ložička*).

Keywords: Serbian language, Prizren-South Moravian dialect, Bujanovac, lazarc poems.

ЖРЕБИЙ И ЖЕРТВА В МИТОРИТУАЛНИЯ ИНВАРИАНТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ПРОЛЕТНИ МОМИНСКИ ОБРЕДИ КУМИЧЕНЕ И БОЕНЕЦ

Моминските обреди Кумичене и Боенец са добре познати по етнографски данни. Те се разполагат на Цветница (Връбница) и на Великден, като поставят финал на лазаруването на малките моми и ги подготвят за следващата полово-възрастова фаза, тая на големите моми. Предложеният анализ разглежда проблема за старинния ритуален инвариант, който има връзка с цикличността на културата. Така избраната чрез жребий водачка (кумица) има отношение както към нейните другарки (синхронно), така и към функцията на водач на обредния танц Боенец на следващата година.

Ключови думи: български фолклор; пролетни момински обреди; лазаруване, кумичене, боенец; ритуал; митология; Перун, съзвездие Плеяди

Пролетният момински обреден комплекс унаследява част от най-важните миторитуални идеи, свързани с ежегодното календарно легитимиране на новия полово-възрастов брачен клас в селищната общност. В широкия обхват на българската етнолингвистична територия отделните му компоненти може да се ограничат до определена терминологична тричастност, фиксирана с най-популярните термини Лазаруване, Кумичене и Боенец. Те са свързани най-общо с Лазаровден (съботата на седмицата преди Великден), Връбница/Цветница (неделята преди Великден) и със самия Великден², с редица регионални случаи на интерференция между тях (особено що се отнася до употребата на термина Боенец за обредното несклучено хоро както на Връбница, така и на Великден).³

¹ t.mollov@ts.uni-vt.bg

² Макар и да са променливи заради Великден, някои от датите, на които попадат тези обреди, са важни заради символичното си съвпадение с трите най-важни позиции на Възкресение. При най-ранна дата на Пасха (22 март) Лазаровден е на 14 март, а Връбница е на 15 март; при най-късна дата на Пасха (25 април) Лазаровден е на 17 апр., а Връбница е на 18 апр., а на Кириопасха (25 март, едновременно честване на Благовещение и Възкресение) Лазаровден е на 17 март, а Връбница е на 18 март.

³ Обобщаващи очерци за обредите Лазаруване, Кумичене и Боенец (буенец, буянец) до 80-те години на ХХ в. (с библиография на по-ранните изследвания) правят *Христо Вакарелски* (ВАКАРЕЛСКИ 1977: 512-513), *Татяна Колева* (КОЛЕВА 1972: 367-372; КОЛЕВА 1974: 74-84; КОЛЕВА 1977: 284-286) и *Маргарита Василева* (ВАСИЛЕВА 1982; ВАСИЛЕВА 1985: 117-119; ВАСИЛЕВА 1994). Общият модел и съгласуването на отделни частни характеристики на обредния

Както е добре известно от етнографските проучвания, на Лазаровден и Връбница младите момичета се поделят в две групи по възрастов признак. На т.нар. Малък Лазар (Сиромех Лазар) участват най-вече малките момичета (между 7-9 докъм 10-12 г.). На т.нар. Голям Лазар (Богат Лазар, Болярски Лазар) на Връбница/Цветница участват по-големите момичета (между 10-12 докъм 14-16 г., т.нар. „малки моми“), а към последните трябва да прибавим и групата над тази възраст (между 14-16 и 18-19 годишни) - макар вече да са били лазарки, те все още не са сгодени, поради което продължават да лазаруват. В същия ден (Връбница), след приключване на лазаруването, всички участнички избират своя символична „водачка“, наричана кумица или кръстница (калманка), после участват в обща обредна трапеза в нейния дом, след което като „посестрими“ се отнасят почитателно към нея до Великден (някъде това продължава дори и до цяла година). След участието им във великденските обреди, песни и игри се прекратяват както символичните отношения на „посестримство“, така и говееването пред кумицата - всички вече са легитимни „моми за женене“ и в рамките на предстоящата година трябва да реализират зададената от обреда „зелена светлина“ за пълноценен брак.

Изследователският етнографски инструментариум (в своята същност главно описателен) не винаги позволява да се изгради по-прецизна картина за функционирането на посочения момински обреден комплекс в донационалната епоха, подвластна на космологичния (религиозно-митологичен) модел за свят и изразяващата го етнолингвистична картина за свят. За съжаление съвременното състояние на фолклорно-песенните компоненти на обредите също не позволява пълноценна реконструкция на отношенията между песните, сетивно постижимата съставка на обредите и техните общи инвариантни идеи. В преобладаващия брой записи песните се обозначават най-често само като „лазарски“, много по-рядко „връбнишки“, а великденските са с толкова широк тематичен и функционален обхват, че е трудно измежду всички да се открият само ония, които имат пряко отношение към моминската група и съдържат елементи на „самоописание“. От друга страна, твърде често се среща и пренасянето на цели песни (или отделни мотиви) от т.нар. Малък Лазар към Големия Лазар, а дори и към Великден, записвачески конструкции от типа „лазарска хороводна“ са почти повсеместни.

Въпреки тези обективни затруднения не бива да се забравя, че етнографските и фолклористичните аспекти на обреда трябва да се разглеждат в тяхната

комплекс може да се прецизират чрез данните по отделни региони и селища, публикувани в очерците за него от поредицата „Етнографски проучвания на България“ - за Добруджа (1974); Пирински край (1980); Капанци (1985); Пловдивски край (1986); Кариоти (1989); Софийски край (1993); Родопи (1994); Странджа (1996); Ловешки край (1999) и Сакар (2003). Към тях трябва да прибавим и приносите на руската етнолингвистична школа, представена най-вече чрез *Татяна Агапкина* (АГАПКИНА 2002: 465-512; СД-ЭС 3/2004: 42-46), *Анна Плотникова* (СМ-ЕР 2001: 328-329; СД-ЭС 3/2004: 76-77; ПЛОТНИКОВА 2004: 137-141, 506-507; СМ-ЭС 2011: 275-276) и редица други автори.

взаимна допълнителност⁴, а в този контекст обредната песен е особено важна, защото задава по-различен изследователски хоризонт в посока към парадигматичните отношения във фолклорната системност (както в синхронен, така и в диахронен план). Песента представя колективен и неличен надреден метаезик на фолклорната традиция в качеството му на авторитетен инструмент при „обучението в култура“. Обредния текст изисква от участниците безусловна вяра и емоционално вживяване в песенните ситуации и сюжети. И тъкмо чрез тях изследователят може да постигне заложеното в инварианта на текста специфично митопоетично „самоописание“, дело на първия Поет и/или Певец - обект и субект на миторитуалната ситуация, той е и героят на песенните сюжети, и тъкмо него следват в пълното си емоционално отдаване младите неофити в архаичните инициационни ритуали (и техните фолклорно-обредни трансформации). В нашата разработка ще се опитаме да онагледим посочената теоретична постановка чрез няколко примерни обредни песни, приети за представителни в антологияте, посветени на пролетния момински обреден комплекс.

Още в зората на съвременната фолклористика един от важните белези на явлението фолклор се дефинира чрез термина „синкретизъм“. Той се отнася към всички равнища на фолклорната култура, но за нашите нужди ще обърнем на един от аспектите му, който има отношение не само (и не толкова) към синхронно установимите примери на взаимна проницаемост, а към същността на самия принцип на функциониране на фолклорната система, т.е. касае и диахронията на явлението. Става дума за парадигматичното разслояване на едни и същи (или сходни) елементи или сегменти в обредните подсистеми, които се срещат и в трите отбелязани полово-възрастови момински групи. Появата им още в текстовете на малките момичета (Малкия Лазар), а по-късно във великденските песни подсказва, че те са част от „четенето“ на обреда като текст, който ще става все по-прозрачен и информационно пълноценен едва на някое от следващите възрастови равнища, т.е. едва на финалния етап се осигурява окончателното „разбиране“ на текста.

В този контекст можем да поставим един отдавна забелязан елемент от обредното облекло на малките лазарки - на много места те се обличат в булчинско облекло („заето“ от по-големите им, вече омъжени сестри). То често се споменава и в песните, като се маркира допълнително и с някакъв важен за обреда семиотичен код. Една от най-популярните техни песни („Детенце да погледа лазарки“⁵) може да се подели на три подгрупи с устойчиви начални формули. В първата подгрупа чрез

⁴ Нека припомним мнението на Алберт Байбури и Георгий Левинтон - “в традиционной культуре все то, что привычно относится к “этнографической действительности” (ритуалы, этикет, вещи, технологии) столь же семиотично, как и фольклор” (БАЙБУРИН, ЛЕВИНТОН 1984: 230); за същото вж. и препоръката на Борис Путилов: “мысль о том, что обряд никогда не может быть понят без изучения всей совокупности элементов, его составляющих, в том числе и элемента вербального, а соответствующий фольклор без самого тщательного выяснения его обрядовых связей остается terra incognita, все еще не получила безусловного признания и внедрения в исследовательскую практику.” (ПУТИЛОВ 1994: 95).

⁵ Към настоящия момент песента „Детенце да погледа лазарки“ ми е позната по 829 достъпни варианта; електронна публикация на 667 от тях - МОЛЛОВ-БФМ 1/2007.

формулата „*Лаленце се люлее на зелена ливада*“ (подгрупа А с 365 вар.) са подсказани възможностите за неутрализация на две семиотични опозиции („лале : ливада“, ‘*вътре* = дом/градинка, цвете’: ‘*вън* = ливада, трева/сено’) чрез трансформирането им в нова и важна за обряда опозиция, подчинена на цветовия код („*червено* : *зелено*“). Тъкмо посоченият цветови код се среща в редица песенни (и не само лазарски) мотиви.⁶ Втората подгрупа има устойчиво начало „*Заспало ми е детенце, майка му го будеше*“ (подгрупа Б с 310 вар.); в нея майката приканва своето детенце да погледа Лазар (респ. боенеца), който е облечен в *червено (алено)*, или пък самите *лазарки*, които са облечени в *червено* и/или *зелено*. Третата подгрупа има устойчиво начало от типа „*Мари бульо хубава, имаи мъжка рожбица*“ (подгрупа В със 154 вар.); в нея участничките препоръчват на майката да облече детето си в *червено (алено)*, да го опаше в *зелено* и да го изведе на порти (двори) - да погледа лазарки. Внимателният обглед на вариантите в посочените три подгрупи разкрива впечатляваща регионална честотност на някои от примерните формули в множество селища от една административна единица (както и в съседните), а това налага съществен коректив в изследователската парадигма. Тъкмо много доброто познаване на вариативността и отчитането на географията на явлениято позволява по-категорично да се твърди, че посочените мотиви не са относително късни⁷, а са продукт на изконния фолклорен принцип на съществуването на едни и същи елементи от системата в иерархично подредения (парадигматично субординиран) модел на възпитание в култура, за който стана дума по-горе. Възвръщането на доверието към тяхната ценност във фолклорната култура (оттук и възможността за приложимост в научните изследвания) очертава реалистичен фолклористичен контекст, в който стават по-ясни и редицата случаи, в които песенните лазарки или тяхната водачка (боеницата) са облечени в типичната за българската традиционна култура *червена булска премяна* (в такъв цвят са обичайно както булото, така и връхната дреха на невестата).⁸ Защото точно този елемент е в най-силна позиция във финала на моминските обреди - моминското несклучено хоро „боенец“ на Великден, на което се пеят едни от представителните обредни песни с миторитуални потенции. Тъкмо в тях срещаме множество елементи на самоописание, в които най-важната роля е отредена на обредната двойка Боенец и Боеничка (начело на несклученото хоро), и особено на втория персонаж, облечен (и обозначаващ) като символична „булка“, „млада невеста“.

Тъкмо тази девойка вдига от хорото в небесата митопоетичния Змей в 27 варианта от първата подгрупа на великденската хороводна песен „*Коя мома либе няма, ни либила*“⁹, срвн.:

⁶ Например, във варианти на юнашката песен „Героят не се подчинява на заповедите на царя (султана, Черен Арап) българите да не носят червени и зелени дрехи и да не пият вино“ (19 вар.)

⁷ Напр. резултат от влияние на националните стратегии на обучение в любов и уважение към традицията - училището, популярни антологии, съвременни сценични изяви на фолклора или в средствата за масова информация.

⁸ Акцент върху този детайл от облеклото откриваме в 29 песенни варианта от Добричко; Карнобатско; Новогагорско; Провадийско; Русенско; Старозагорско; Тополовградско; Ямболско; / Молдова.

⁹ Песента „*Коя мома либе няма, ни либила*“ ми е известна по 80 варианта, поделени в 4 подгрупи

„Сбор се събра и заигра / на личен ден, на Великден, / на хубава света Петка, / света Петка и Неделя.¹⁰ / Е де иде змей на коня; / сбор го видя, сбор поникна. / Змей сибору отговаря: / - Играй, сбору, не поничай! / Не съм дошел сбор да гледам, / на съм дошел съд да съдя, / малки моми и големи, / коя мома либе нема, / либе нема, ни либила - / Змею да е любовница, / на коня му настойница, / на дружина станеница!“ (Панагюрище - Чолаков 1872, № 27);

срвн. още: „Морава равна, зелена / сбор се сбира на нея, / от девет села сборове, / от десетото Драгана, - / Драгана хоро водеше. / Отдоле иде шарен змей, / право в хорото отиде / и се виком провикна: / - Коя мома либе няма, / либе няма, не либила, / тя е моя любовница, / на коня ми настойница! (Калугерово, Карловско - АРХИВ КБЛ-ВТУ).

Същата ситуация (грабване на мома, водачка на хоро) срещаме и във великденската хороводна песен „*Змей (вихрушка) вдига мома от хорото*“¹¹, срвн.:

„Змей Злата залюби, / залюби, закани: / - Злато, тънка Злато, / тънка, та висока, / бяла, та червена. / Злата хоро води, / на ден, на Великден, / на личен Гергьовден, / на лазарска кума. / Змей по края ходи / и на Злата дума: / - Злато, тънка Злато, / тънка, та висока, / бяла, та червена. / Злато ще те вземам / на ден, на Великден, / на личен Гергьовден, / на лазарска кума. / Злата Змею дума: / - Змею, първо любе, / не ме вземай, Змею, / на ден, на Великден, / на личен Гергьовден, / на лазарска кума! / аз ще стана, Змею, / кума на момите, / кума на момците, / ти ме имай, Змею, / венче на главата. / Дорде Злата сдума, / вихрушка повяла, / Злата горе вдигна, / горе в синьо небе. / Злата не се гледа, - / куйруци се гледат, / махат, та се въртят, / веят се, ветреят.“ (Просечен, Варненско - БНТ 13/1965, № 596)

Високата честотност на името Злата (72 вар.) в последната песен е производно от една водеща миторитуална идея - обозначаване на водачката чрез кода на скъпоценния метал „злато“ като знак за временното ѝ пребиваване „отвъд“, в света на предците и натрупаните ценности (зримото му съответствие е и в „златните“ аксесоари по нея в ролята ѝ на булка).¹² По-важни за нас обаче са опитите ѝ да предотврати отвлечането чрез молба Змеят да изчака, *докато мене Лазар (тя да*

според характеристиките на „мъжкия“ персонаж, който задава емблематичния клиширан въпрос, т.е. търси такава мома и я открива във водачката на хорото - А. Змей (27 вар.); Б. Цар (28 вар.); В. Момък-либе (7 вар.); Г. Битовизирана, с неуточнен мъжки персонаж (18 вар.). Песните със „змей“ са главно лазарски и великденски, докато тия със „цар“ и „момък-либе“ често са коледни. Електронна публикация на 75 от вариантите - МОЛЛОВ-БФМ 1/2015.

¹⁰ Привидното противоречие между „на личен ден, на Великден“ и „света Петка и Неделя“ се сменя, ако приемем „света Петка и Неделя“ за персонафикации на значимите за Великден дни „петък“ и „неделя“.

¹¹ Песента „*Змей (вихрушка) вдига мома от хорото*“ ми е известна по 137 достъпни варианта, а най-популярните имена на момата са *Злата* (72 вар.); *Добра* (24 вар.) и *Кера* (5 вар.). Електронна публикация на 130 от тях - МОЛЛОВ-БФМ 1/2015.

¹² Същата идея, пряко свързана изпитанията на женския на персонаж „отвъд“, откриваме в българските варианти на приказката „*Златното момиче*“ (версия на АТ 480, „*Мащехата, заварената и доведената дъщеря*“; вж. БФП 1994, с. 170-177; анализ в: АЛЕКСИЕВА 1994: 51-58), както и в „*Мара Пенеляшка*“ (анализ в: МОЛЛОВ 2000: 16-20).

играе Лазар)¹³ или да я изчака „кума да кумува, Лазарова кума“.¹⁴ От една страна, тези песенни формули напълно потвърждават общобългарското вярване, че участието в целия момински пролетен обреден комплекс прави момата недосегаема за митичния Змей (МАРИНОВ 1/1981: 530-531; ГЕОРГИЕВА 1993: 195-196 и др.). От друга страна, песенният сюжет като цяло представя определено „нарушение“ на посочения принцип - тъкмо момата-водачка (боеница), която играе на великденското обредно хоро (в самия край на своето фолклорно „посвещение“), все още е заплашена от отвличане, докато останалите участнички очевидно са „защитени“ (до своето великденско хоро те вече са лазарували и избирали кумица).¹⁵ Без съмнение, необяснима остава първопричината за необичайната конфигурация на сюжета, производна от недостатъчно изяснения въпрос какви идеи на миторитуалния комплекс изразява изборът на мома-водачка от типа боеница, а това задължава към по-внимателно обглеждане на случващото се на Връбница.

В етнографските записи, които отразяват съвременното естествено-научно схващане за линейно-осовото време, описанията на отделните обреди следват тяхната естествена последователност - Лазаровден, Връбница и Великден. При това остава без коментар (или се подминава) фактът, че на места малките лазарки са предвождани от по-възрастна мома, която „вече е лазарувала“, а на Връбница (следващия ден след приключването на Малкия Лазар) участничките се събират отново, за да изберат по жребий една от тях за „кумица“ с очевидните характеристики на водачка, отговорна за цялата група. Още по-неясно е каква е същността на така очертаните правно-магически функции на новата водачка (кумицата) спрямо моминската група и как се реализират във времето, защото (според достъпните етнографски записи) те траят изключително кратко (1 седмица) и по линейно-осовото време приключват на Великден с т.нар. „отговяване“ (разкумичване) на специално финално събиране. В същото време тъкмо на Великден големите лазарки играят несклученото хоро „боенец“, предвождани от символичната брачна двойка „Боенец & Боеница“, чийто избор (особено на интересуващата ни Боеница = „булка“) също не е твърде ясен.¹⁶

¹³ Подобни формули се срещат в 50 варианти на песента: Айтоско (2 вар.); Балчишко (1 вар.); Ботевградско (1 вар.); Варненско (1 вар.); Врачанско (1 вар.); Генералтошевско (1 вар.); Добричко (4 вар.); Дуловско (1 вар.); Елховско (3 вар.); Карнобатско (1 вар.); Кубратско (1 вар.); Новозагорско (1 вар.); Новопазарско (4 вар.); Провадийско (1 вар.); Свиленградско (1 вар.); Старозагорско (5 вар.); Тервелско (4 вар.); Тополовградско (6 вар.); Харманлийско (3 вар.); Ямболско (2 вар.); / Гърция (1 вар.); Молдова (2 вар.); Румъния (1 ар.); Украйна (2 вар.).

¹⁴ Подобни формули се срещат в 45 варианти на песента: Айтоско (1 вар.); Ботевградско (2 вар.); Варненско (3 вар.); Врачанско (1 вар.); Добричко (2 вар.); Дуловско (1 вар.); Карнобатско (2 вар.); Новозагорско (2 вар.); Новопазарско (4 вар.); Провадийско (1 вар.); Свиленградско (1 вар.); Старозагорско (5 вар.); Тервелско (2 вар.); Тополовградско (5 вар.); Харманлийско (3 вар.); Ямболско (3 вар.); / Молдова (1 вар.); Румъния (1 вар.); Украйна (5 вар.).

¹⁵ Няма съмнение, че чрез подобни формули редовите лазарки получавали изключително важна (свещена) информация за смисъла на обряда, а емоционалната им съпричастност към перипетиите на основната героиня в песенния сюжет ги карала и да се самоопишат чрез нея, т.е. това е косвен резултат от „обучението в култура“.

¹⁶ Освен че двете трябва да се различават по ръст и други показатели - напр. за Боенец избирали

Нека припомним вкратце как се избира „кумицата“ („кума“ или „кръстница“) в неделята на Връбница (Цветница, Куклинден). Тогава цялата група от вече лазарували момичета отива до течаща вода (река), където всяко от тях носи направен от нея обреден хляб „кукла“ и/или осветено в черква върбово венче (семиотично изоморфни репрезентанти на обредното лице). От хлябовете отчупват (или отрязват) специално парче (залък, къшей), върху което трябва да се вижда направения от всяко момиче уникален знак или орнамент (т.нар. „цвете“¹⁷), слагат ги върху бухалка¹⁸ или нейни варианти (малка дъска¹⁹ или парче от царевично стъбло, диал. папур²⁰), след което ги потапят във водата - късчетата от обредния хляб се понасят от течащата вода и кума/кръстница става онова момиче, чийто залък стига най-далеч (останалите са нейни кумици). В случай, че във водата се пускат венчета²¹, изборът пада върху момата, чието венче стигне най-далеч (в някои случаи венчетата се спускат три пъти, като едва третото спусчане посочва избраното момиче). После отиват в дома на избраницата (по пътя пеят и играят), тя ги гощава и „прощава“ (опрощава; целуват ѝ ръка), т.е. получава правото да поеме върху себе си техните грехове.

От гледна точка на участниците в по-ново време подобен избор е резултат на непредвидима „случайност“ или на непостижима (неразбираема) за човека намеса на някаква висша сила, каквато виждаме във всеки случай, когато се наложи използването на „жребий“. За епохата, когато се е формирал инвариантният миторитуален модел на по-късния фолклорен обред, посочената „висша сила“ е била разпознавана като задаваща „съдбата“ (участта) на избраницата, а именно - тя ще има ключова роля в разрешаването на космологично важен и донякъде извън-поставен на човека правно-юридически казус

мома с характеристики на „мъжкарана“.

¹⁷ В българската фолклорна традиция обобщително-неутралният образ-символ „цвете“ е семантично съотносител със значението „девство“ (срвн. стотиците примери с откъсване или помирисване на момински цветове в любовните песни).

¹⁸ Вж.: МАРИНОВ 1/1981: 543, 544; МАРИНОВ 2/1984: 136; ЕБ 3/1985: 119; КОО 2/1977: 285-287. Терминът бухалка (здрава дървена дъска с удобна дръжка за хващане, използвана за пране) е произведен от бухам 'шум при удар, удрям, пера', а то от междум. бух (БЕР 1/1971, с. 93); негов синоним е пералка 'пера, удрям, блъскам', срвн. етимологията на теонима Перун. Данните за териториалното разпространение на този елемент са епизодични, но в най-общ план те се отнасят до отделни селища в Северна България (Видинско; Белоградчишко; Белослатинско; Врачанско; Ботевградско; Плевенско; Еленско; Свищовско; Поповско) и Тракия (Пирдопско; Панагюрско; Поморийско; Бургаско; Хасковско).

¹⁹ Малка дъска е фиксирана във Видинско; Ломско; Белослатинско, Врачанско; Луковитско и Сливенско.

²⁰ Ладийка от папур (парче от царевично стъбло) е фиксирана в Кубратско, Карнобатско и Айтоско.

²¹ В по-ново време изборът чрез „венче“ е най-разпространен, вероятно и заради нарастващата роля на училището и съвременния „сценичен“ квази-фолклор в процеса на обучение в култура. Въпреки това трябва да се отбележи, че регионите, в които той е фиксиран, не винаги съвпадат с вече посочените (за бухалка или дъска), което е и косвен признак за автентично отразяване на етнографските реалности - срвн. Плевенско, Никополско, Троянско, Севлиево, Габровско, Дряновско, Горнооряховско, Търговишко, Разградско, Русенско, Казанлъшко, Карнобатско.

в критичен момент от битието на Космоса. Във времето на формирането на ритуалния комплекс посочената висша сила се персонифицирала чрез вече вредоносния Върховен бог (в нашия случай Перун), който в края на годината изчерпвал своя календарен срок (изоморфен на човешкия социо-биологичен цикъл), неговите потенцици намалявали критично и започвали да се осмислят от хората като вредоносни за Реда в Космоса.²² В този смисъл, макар да е преминала първия етап на своя посветителен обред (лазаруването), избраницата доброволно приема жребия да е обречена на вече „стария“ митичен персонаж. Оттук и възможността да разберем защо единствено тя не получава правото да премине втория етап (Големи Лазар) наред с другите, след което да се омъжи за обикновен човек. Тъкмо обредният жребий я оразличава от всички останали, като я обрича да е „годеница“ на Змея (<Перун) до следващия Великден, когато вместо „сватба“ (по правилата) тя ще бъде отвлечена (=смърт; което е и нейната „участ“).²³ И ако чрез кумиченето всички малки моми приключват първия етап на своя социо-биологичен преход, тъкмо жребият на „кумицата“ прави нейният преход незавършен (с отворен финал) - макар на следващата година тя да е Боеница (символична булка) начело на всички големи моми, песенните текстове все още я обозначават чрез възрастовата категория „малка“ (в песните „Лазарова сестрица“, най-малката лазарка). С други думи, макар в моминския обред изборът на кумица да изглежда подвластен на случайността, то в инвариантния модел той е по-скоро реализация на предопределеност по наследство²⁴, т.е. персонажът „кумица“ (респ. „боеницата“) е пряк наследник (дъщеря) на жреца, което води до появата на епитета „попова“ за нея във фолклорните обредни текстове.²⁵

²² Посоченият момент се осмислял и като реализация на митологемата „Последно време“, когато в края на цикъла вече вредоносния Върховен бог е отпратен в „отвъдното“. В редица лингвистични изследвания връзката на Перун с космическия водно-топлинен баланс се обвързва пряко и с календарния ритъм на съзвездието Плеяди, което на нашата географска ширина се скрива под хоризонта в последната седмица на м. април и се появява отново в първата седмица на м. юни. В митопоетичните текстове пропадането на съзвездието се описва чрез разнообразни сюжети, един от които „разказва“ за отвлечане на девица (жрица) от митичен Змей - вярвало се, че към този момент Върховният бог вече не се грижи за водно-топлинния баланс, а го нарушава, като изпраща на хората градушки (затова във фолклорната култура споменатото змеобразно чудовище често се нарича „хала“ - ‘градушка’).

²³ Още в старобългарската епоха лексемата „съдба“ има за синоними „дял“ (> срвн. рус. доля), „част“ (> срвн. участ) и „жребий“ (стб. жребъ ‘отрязано парче’ <ср. в.-нем. kerben ‘правя резки, нарезки, нарязвам’), свързани с идеята за отделяне, отрязване на част от някакво цяло.

²⁴ В препис на Преславския Номоканон от X в. (в тълкованието към 61. Шести вселенски събор) се срещат два термина за „съдба“ - *получаи* ‘дарена при среща (на път)’ и *рожданица* ‘дадена по рождение (у дома)’ (срвн. КАЛОЯНОВ 2012: 71).

²⁵ Определянето на (малката) мома като „*попова*“ се среща в множество лазарски и великденски песни (възприемани днес главно като „любовни“) като желан брачен партньор, но за нуждите ни ще посочим само няколко от тях. В третата подгрупа на песента „*Детенице да погледа лазарки*“ (с начало: „*Мари бульо хубава*“) участничките приканват майката на момче да го нагизди (облече празнично) и да изведе на портите да погледа как играят - там ще го хареса най-малката, наречена в 3 вар. от югозападните краища „*попова*“. В лазарската (и седенкарската) песен

Предложенията по необходимост кратък изследователски етюд върху проблема за произхода и значението на обредните фигури „кумица“ и „боеница“ в пролетните момински обреди се базира върху няколко принципно важни изследователски позиции:

1. Пълноценно използване на всички достъпни етнографски и фолклористични записи по териториален признак и по брой варианти не само на по-общите параметри на изследваното явление, но и на отделни негови детайли (устойчиви елементи в сетивно постижимия обред, както и на формули и епитети във фолклорните текстове);
2. Категорично оразличаване на принципите, по които функционира традиционната култура в донационалния и националния етапи на своето битие. Това касае в по-общ план различията в присъщите им „моделни за свят“, които се отразяват в производните текстове на техните етнолингвистични „картини за свят“, чрез които всички поданици се „обучават в култура“.
3. Повишено внимание към всички детайли, които проблематизират нашето съвременно естествено-научно отношение към причина и следствие, пространство и време и др., защото най-вероятно са породени в условията на модел за свят, в който доминира тяхното космологично (религиозно-митологично) осмисляне и представяне чрез съответната поетика на текстовете.
4. Принципно съмнение към изводи, подчинени на сетивно-постижимата последователност на обредни действия или действия на героите в митопоетичните текстове, защото може да са производни от съвременно-присвоителен прочит. Те изглеждат логично подредени по линейно-осовото мислене за времето (на което всички днес сме поданици), но най-вероятно са породени в епоха с доминиращо циклично отношение към времето; отгук и анализът на идеите и сюжетите ще са кардинално различни от очакваното.
5. Внимателно отношение към всеки отделен елемент на обряда и обредния текст с оглед неговата „диахронна“ еволюция. Появата на по-нов синхронно важен културен контекст може да задава различно „фоново знание“ на последния фолклорен носител (т.нар. информатор), но неговата еднолична възможност да се намеси в колективно контро-

с устойчив компонент „*Пелин била вечерята, като няма малка мома*“ момъкът желае малка мома да му седи на коляно, като в два варианта тя е „*попова*“. В 7 вар. на великденската песен „*Измъчат снаха да изкаже имане*“ от югозападните краища снахата също е „*попова*“. В една от по-групите на известна лазарска песен с устойчиво начало „*Тук сме чули-разбрали*“ майка увещава момък да не подготвя коня си за дълга езда, за да си дири либе - ще дойде *ден Лазара, ден Врѣбница*, тя ще иде на пазар и ще купи тънка мрежа, а той през нея да огледа лазарките и да си хареса най-хубавата (*Лазарова сестрица* - 15 вар., *поповата най-малката* (7 вар.), *най-малката* (2 вар.), *крайната девойка* - 4 вар.), която всъщност е новоизбраната „кумица“. В други варианти на същата песен лазарките обещават на момък Пенка/Стойна „*попова*“ или „*попова, поп-Николова*“ (7 вар.)

лирания диахронен „вертикален контекст“ е минимална. В този смисъл всяка отделна иновация ще е разновидност на вече установимите вариантни различия, и в крайна сметка ще дообогати нюансите на изследователския прочит на първичния инвариант.

Литература и съкращения

- АРХИВ КБЛ-ВТУ - Архив на Катедра “Българска литература” към ВТУ “Св. св. Кирил и Методий”, В. Търново.
- АГАПКИНА 2002 - Агапкина, Татьяна. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. - М.: „Индрик”, 2002.
- АГАПКИНА 2004 - Агапкина, Татьяна. А. Кумление. // СД-ЭС 3/2004.
- АЛЕКСИЕВА 1994 - Алексиева, Бисерка. Заварената и доведената дъщеря. // Алманах V клас. Велико Търново: Слово, 1994.
- БАЙБУРИН, ЛЕВИНТОН 1984 - Байбурин, Альберт К., Георгий А. Левинтон. К проблеме “У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов” // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.
- БЕР 1/1971 - Български етимологичен речник, Т. 1. С., 1971.
- БМ-ЕР 1994 - Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. Анани Стойнев. Изд. гр. 7М+Логис, София, 1994.
- БНТ 13/1965: Българско народно творчество. Т. 13. Народни песни. /Състав.: Р. Казарова, Ел. Стоин, Н. Кауфман, Т. Бояджиев, Д. Осинин. С., 1965.
- БФП 1994: Български фолклорни приказки. Каталог. /Състав.: Даскалова-Перковска, Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. С., 1994.
- ВАКАРЕЛСКИ 1977 - Вакарелски, Христо. Етнография на България. 2 изд. С., 1977.
- ВАСИЛЕВА 1982 - Василева, Маргарита. Лазаруване. (Български празници и обичаи). С., 1982.
- ВАСИЛЕВА 1985 - Василева, Маргарита. Пролетни празници и обичаи. - ЕБ 3/1985.
- ВАСИЛЕВА 1994 - Василева, Маргарита. Лазаруване. // БМ-ЕР 1994.
- ГЕОРГИЕВА 1993 - Георгиева, Иваницка. Българска народна митология. /3 прераб. и доп. изд. С., 1993.
- ЕБ 3/1985 - Етнография на България. Т. III. Духовна култура. С., БАН, 1985.
- КАЛОЯНОВ 2012 - Калоянов, Анчо. Славянската православна цивилизация. 2. Преславският номоканон. В. Търново, 2012.
- КОЛЕВА 1972 - Колева, Татяна. За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене, буенец). // Проблеми на българския фолклор. С., 1972.
- КОЛЕВА 1974 - Колева, Татяна. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов. // СЭ, 1974, № 5.
- КОЛЕВА 1977 - Колева, Татяна. Болгары. // КОО 2/1977.
- КОО 2/1977 - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. 2. Весенние праздники. /Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1977.

- МАРИНОВ 1/1981- Маринов, Димитър. Избрани произведения, Т. I. С., 1981.
- МАРИНОВ 2/1984- Маринов, Димитър. Избрани произведения, Т. II. С., 1984.
- МОЛЛОВ 2000 - Моллов, Тодор. Мара Пепеляшка. // Литературни анализи в помощ на учениците от 5 клас. Велико Търново, изд. Абагар, 2000.
- МОЛЛОВ-БФМ 1/2007 - Детенце да погледа лазарки. // Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. Съст. Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 27.05.2007 (https://litenet.bg/folklor/motivi/detence_lazarki/map.htm).
- МОЛЛОВ-БФМ 1/2015 - Коя мома либе няма, ни либила. // Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. /Съст. Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 20.03.2015 (<https://litenet.bg/folklor/motivi-3/koaya-moma-libe-niama/content.htm>).
- ПЛОТНИКОВА 2001 - Плотникова, Анна А. Лазарице. // СМ-ЕР 2001.
- ПЛОТНИКОВА 2004 - Плотникова, Анна А. Лазарки. // СД-ЭС 3/2004.
- ПЛОТНИКОВА 2004 - Плотникова, Анна А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., Индрик, 2004.
- ПЛОТНИКОВА 2011 - Плотникова, Анна А. Лазарки. // СМ-ЭС 2011.
- ПУТИЛОВ 1994 - Путилов, Борис Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- СД-ЭС 3/2004 - Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. Круг - Перепелка. /Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: "Международные отношения", 2004.
- СМ-ЕР 2001 - Словенска митологија. Енциклопедијски речник /Ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд, 2001.
- СМ-ЭС 2011 - Славянская мифология. Энциклопедический словарь /Отв. ред. С.М. Толстая. Изд. 3-е. М.: "Международные отношения", 2011.
- ЧОЛАКОВ 1872 - Български народен сборник. Събран, нареден и издаден от Василия Чолакова. Часть I. Болград, 1872.

Тодор Д. Моллов

ИЗБОР И ЖРТВА У МИТОРИТУАЛНОЈ ИНВАРИЈАНТИ БУГАРСКИХ ПРОЛЕЋНИХ ДЕВОЈАЧКИХ ОБРЕДА КУМАЧЕЊЕ И БУЕНЕЦ

Девојачки ритуали кумачење (*кумичене*) и буенец (*боенец*) етнографски су добро истражени. Одржавају се у време празника Цвети и Врбице, као и за време Ускрса, и представљају последњу фазу „лазаровања“ девојчица и припрему за следећи старосни ниво, тј. обреде које врше девојке. Рад представља анализу древне ритуалне инваријанте овог обреда, која има везе са цикличношћу културе. Главна учесница обреда (*кумица*), изабрана својеврсним жребом, повезана је како са својим другарицама (синхроно), тако и са функцијом вође ритуалног плеса буенец који се игра наредне године у односу на кумачење.

Кључне речи: бугарски фолклор, пролећни девојачки обреди, лазарице, кумачење, буенец, ритуал, митологија, Перун, сазвежђе Плејаде

Todor D. Mollov

DRAW AND SACRIFICE IN THE MYTHOLOGICAL INVARIANT OF THE BULGARIAN SPRING MAIDEN RITES „KUMICHENE“ AND „BOENETS“

The Maiden rituals of „Kumichene“ and „Boenets“ are well documented by ethnographic data. They are performed during Tsvetnitsa (Vrabnitsa) and at Easter (Velikden), setting the final stage for the „lazaruvane“ of the young maidens and preparing them for the next sex-age phase, that of adolescent maidens. The following analysis addresses the problem of the ancient ritual invariant in regards to the cyclicity of culture. Thus the leader (kumica), chosen by lot, is related both to her companions (synchronously) and to the function of leader of the following year's Boenets ritual dance.

Keywords: Bulgarian folklore, spring maiden rites, lazaruvane, kumichene, boenets, ritual, mitology, Perun, constellation pleiades

ЛИНГВОКУЛТУРЕМА КУМ У ПРЕСЕКУ СРПСКОГ ЈЕЗИКА И КУЛТУРЕ

Рад се бави лингвокултуремом кум у дихотомији њених лингвистичких и фолклористичких карактеристика. У првом делу рада даје се ретроспектива улоге и значаја институције кумства кроз историју: од божанског култа, преко лика Светог Јована Крститеља све до актуелних улога које кум остварује у савременом друштву. Тумаче се појаве у природи које су повезане са овим култом и то: Кумова слама и Јованова греда. У другом делу рада приступа се лингвистичкој анализи лексеме кум са циљем да се опишу, опишу и дефинишу сви њени деривати, са посебним освртом на семантичку дисперзију њеног основног значења. Осим истраживања полисемичне структуре одреднице кум, паралелно се успоставља конекција између скривених семантичких слојева ове лексеме, који датирају из прехришћанске епохе, и њихових конотација које се остварују у савременом језику.

Кључне речи: лингвокултурама, кум, кумство, Кумова слама, крштење, обичаји.

1. Увод

Културни континуитет једног етникума утемљен је у његовој традицији. Наноси новијих друштвених матрица учиниле су данас темеље минулих времена и многе обичајне форме замагљеним или чак непрозирним у односу на њихов првобитни смисао и значење. Иако су остали без некадашњег обичајног формата те се остварују само кроз какве друштвене улоге, многи обреди остали су без своје суштине, па им се у модерном друштву прилази формалистички јер се сагледавају са површинског значења које се задржало у друштвеним поимањима модерне стварности. Управо њихов дубљи смисао, који се не да лако разазнати, а који у себи крије извориште свих па и модерних концепата одређеног обичаја, остаје запретан у слојевима семантике речи која их описује.

И заиста, није мали број лингвиста који своја истраживања усмерава у правцу етнолингвистике³ и лингвокултурологије, свесни чињенице да се јези-

¹ marina.janjic@filfak.ni.ac.rs

² Рад је настао у оквиру пројеката „Динамика структура српског језика”, пројекта Министарства науке Републике Србије, бр. 178014, као и пројекта „Српски језик некад и сад: лингвистичка истраживања” који се реализује на Филозофском факултету у Нишу, под бројем 360/1-16-10-01.

³ Етнолингвистика се сматра делом лингвистике који се бави проучавањем односа између језика

ком открива свет. Према Бугарском: „Језиком човек одвајкада тумачи природу и уобличава културу као свој сопствени, људски свет, при чему између језика и културе постоји стална интеракција” (2005: 17). Рајна Драгићевић, говорећи о експанзији антропоцентризма у савременој лингвистици, закључује: „савремени лингвисти су у мањој или у већој мери културолози” (2010: 9).⁴ По својим карактеристикама у оквиру лингвокултуролошких термина издваја се *прецедентни феномен* под којим се подразумева онај феномен „који је добро познат свим представницима национално-лингвокултуралне заједнице и који је актуелан на когнитивном нивоу” (ДРАГИЋЕВИЋ 2010: 15). А управо један од најрепрезентативнијих прецедентних феномена у српској култури јесте *кум*. Заиста нема говорника наше језичке заједнице који не би могао објаснити ко је кум, каква је његова улога у нашим животима и какав статус феномен кумства има у нашим културним обрасцима. Но, будући да прецедентни искази могу имати површинско и дубинско значење, с правом се може поставити питање колико је савременом човеку заиста познато дубинско значење лингвокултуре *кум*. Другим речима, ко је заиста *кум* у некадашњем културалном сценарију? У чему је исконска суштина кумства? Шта чини корене овог феномена? Из којих разлога се куму и кумству придаје већа духовна важност и одговорност према деци у односу на остале блиске и даље сроднике (па чак и дететове родитеље)?

У нашем модерном свету свима је добро позната улога кума: пре свега он је први сведок на венчању, а када млади добију подмладак, кум именује и крсти новорођенче. Но, ова улога се поприлично формализује, тако да данас најчешће родитељи сами одаберу име и предложи га куму како би се заједно „договорили” око дететовог имена. Уколико су родитељи религиозни, кум учествује у церемонији црквеног крштења детета и, већ према договору, обавља друге ритуалне чинове стрижебе у кући детета.⁵ Стрижеба подразумева постригавање, тј. шишање прамена дететове косе и његово одлагање у капицу коју је кум специјално купио за ову прилику. У овом обреду обавезно је даривање детета од стране кума и уздарје куму од стране родитеља, као и прављење гозбе за најближе рођаке и пријатеље. Иако је и данас уврежено мишљење да

и националне културе, тј. етнологије, тумачењем и сагледавањем културолошких посебности у креирању фолклорне слике света у коме живимо (ДРАГИЋЕВИЋ 2010).

⁴ Она образлаже теорију антропоцентризма као проучавање језика с циљем да се упозна човек. За разлику од претходних теорија које су се бавиле феноменом језика, антропоцентризам настоји да сазна и разоткрије оно што је специфично у језику и представља рефлексије утицаја различитих националних култура. Оваква изучавања присутна су код многих српских лингвиста (нпр. Д. Гортан Премк уводи *семе колективне експресије*, М. Ивић користи термине *ментално стајалиште*, *менталне очи*, *антропоцентрични категоријални комплекс*...). Опширније о лингвокултурологији као научној дисциплини видети у књизи Р. Драгићевић, *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу* (2010).

⁵ Објективно, једина разлика између побратима и кума је та што је побратим други сведок на венчању и што не учествује у именовању и крштењу детета. Штавише, у обичајима на крајњем југу Србије (Пчињски округ), побратим („старојко”) има далеко значајнију улогу на свадби, него сам кум. Он практично „води” свадбу са својом многобројном свитом (тзв. „побратимски”, тј. побратимови гости су у центру пажње као највеселији током целе свадбене церемоније).

се куму мора указивати посебно и нарочито доживотно поштовање и да се кумство мора неговати и преносити с колена наколено⁶, остаје замагљена мистификација ових ритуала, њихове природе и разлога, као и истинске улоге кума у животу наших предака у древним временима.⁷

Тако је лингвокултурама⁸ „кум” задржала нашу пажњу у правцу преиспитивања дијахронијске ретроспективе друштвених односа и веровања у циљу конструисања фолклорне слике света у вези са културалним концептом *кумства* у нашој даљој и ближој прошлости. Тим пре што се изабрани прецедентни феномен с правом може сматрати културалном универзалијом у европским језицима. Предмет овог рада јесте језичка слика света коју креира лингвокултурама *кум* у разгранатим релацијама које гради од основне културне семе преко културалних процеса и конотација све до заокружених концепата и система идеја и веровања.

Грађу за ову тему ексцерпирали смо из *Рјечника* Вука Стефановића Карацића, *Етимологијског рјечника* Петра Скока, српских једнојезичних речника (САНУ и Матице српске), енциклопедијских речника словенске (српске) митологије, ауторских остварења фолклориста, али и из актуелне језичке и животне стварности у којој се овај древни обичај још увек негује. Значи, културни сценарији⁹, стереотипи и ксенизми¹⁰, актуелна говорна понашања (комуникативне ситуације) у вези са прецедентним феноменом *кумства* у Србији (и ширем словенском и европском свету) представљају потенцијалну разноврсну грађу за његово истраживање. Доминанта метода у етнолингвистичким истраживањима јесте компаративна, а у нашем приступу заступљено је поређење на релацији некад и сад¹¹ са посебним освртом на разлике које постоје у архаичном и модерном концепту прецедентног феномена *кумства*.

⁶ У Лесковцу постоји обичај да се куму сваке године на одабрани празник (Ускрс или Божић) носи торта.

⁷ Културолошке матрице свих европских народа потврђују старину овог културног наслеђа.

⁸ „Termin kulturem – stvoren po uzoru na druge jedinice lingvističkog opisa, kao što su fonem, morfem, frazem, sem(ant)em, leksem – prikladan je u etnolingvističkim istraživanjima s obzirom na jasan odnos prema kulturi.” (NAGÓRKO 2004).

⁹ Културни сценарији (scripts) „reguliraju tipične jezične interakcije u različitim društvenim situacijama, kao komplimentiranje, čestitke, zdravice. Ovoj bih grupi također pribrojila prihvaćen način jezičnog izražavanja osjećaja i to kako u obliku psovki tako i hipokoristika, svojevrsnog `tepanja` (da navedemo samo ta dva jezično suprotstavljena pola emocija). Svi su oni u znatnoj mjeri rutinizirani.” (NAGÓRKO 2004: 136).

¹⁰ „Ksenizmi (ponašanja, k tome i jezične reakcije koje narušavaju implicitna pravila ponašanja u društvu, te koja otkrivaju stranost sudionika u danoj situaciji).” (NAGÓRKO 2004: 136).

¹¹ Поредбена метода у већини етнолингвистичких истраживања утемељује се и на релацијама: домаће – страно, тј. наша традиција – туђа традиција.

2. Културолошки аспекти кумтуре кум

У *Енциклопедијском речнику словенске митологије* (Мечанин, Раденковић, Лома 2001) читамо: „КУМОВИ – духовни родитељи. Код Срба постоје четири врсте кумства: 'мокро' односно 'крштено' кумство, два 'сува' ('венчано' и 'стрижено' (кумство које настаје у процесу обреда шишања)) и једно склопљено 'у невољи' ради заштите. При томе је најважније крштено кумство: оно је сматрано 'верским', за разлику од других, која се склапају 'пријатељски'.” (2001: 317). Кумство је одвајкада сматрано за велику част. У нашој традицији постоји наследно кумство по мушкој линији. Стари сват, тј. кум, на венчању потом би крштавао новорођену децу те породице. Пошто се релација са кумом и његовом породицом сматрала фамилијарном по духовној линији, постојала је забрана упаривања младих међу кумовским породицама (иако није било генетске повезаности) јер су се сматрале духовним сродницима, па би такав преступ био духовни инцест.¹² Занимљива су ограничења везана за учешће кумова у обреду крштења: кума није могла бити трудница – да кумчад не би имала тежак живот или прерану смрт. Кума није могла бити ни жена у периоду када се у цркви сматрала „нечистом”.

Доминантна фигура у обреду крштења јесте кум. Најпре, он је бирао име детету и то на основу црквених празника у термину рођења или према дететовим прецима (пра/деди и пра/баби) или по неким другим околностима у којима је живела породица (уколико би једно за другим деца умирала, кум би давао име: Станко, Стана, Остоја, Живко, Живка, Живојин, Живана... како би дете остало у животу; у сиромашним породицама дете би добијало име Хранислав како би могао хранити своју породицу, а деца остављана на раскрсници (обред случајног кумства) добијала би имена: Најден, Најдан, Најда...). Кумови су сносили бројне обавезе обреда крштења, и то како моралне, тако и материјалне. Дакле, кум плаћа крштење, дарује свештеника, купује бело платно, украсну свећу воштаницу и богато дарује кумче на самом крштењу али и поводом разних пригода (рођендани, полазак у школу, за прво причешће, завршетак школовања...) и великих празника. Кум и кума увек купују најбогатије дарове за своје кумче, којима морају засенити све остале, што је требало да призове изобиље у његовом животу. И обрнуто, у нашој традицији кумче свог кума поштује више него рођеног оца. Познате су наше изреке: *Кум се поштује на земљи, а Бог на небу! Кум се поштује највише на свету! Што је Бог на небу, кум је на земљи! Бог на кум!* Кумство се прекида, према традицији, једино ако се у породици рађају само ћерке (кумство се наслеђује по мушкој линији) или услед каквих породичних трагедија. Али, нема прекида кумства без тражења опроштаја и дозволе од старог кума. Тада су родитељи прибегавали случајном кумству (кумству на срећу), позивајући првог ко наиђе на раскрсници или у цркви и нађе некрштено детенце (које су остављали на раскрсници). Такав први пролазник постаје дететов кум, баца на њега новчић, даје му име, шиша га.

¹² Веровало се да би овакав грех би био кажњаван сурово: претварањем инцестоидних кумова у камење или неке друге животиње.

У сваком случају, кумство се дословце сматрало светом друштвеном институцијом која је надилазила уобичајене фамилијарне релације и која је стварала нераскидиве везе међу кумовима и кумчадима. Према усменом предању и казивањима старијих казивача, кум се поштовао чак са одређеном дозом страхопоштовања, што се одражавало и на целу кумову фамилију. Кум и његова својта увек су били незобилазни гости на свакој светковини, заузимајући централно место за трпезом.¹³

Петровић сматра да се „[...] у старинском обичају 'шишања', када кум изговара име детету, овим чином обелодањивањем имена, дарује нови живот, нова егзистенција детета. Због таквога веровања кумовска снага, на симболичком плану, једнака је снази створитеља [...] познавање имена осигурава утицај на његовог носиоца: то је магијски аспект, тајна веза симбола. Поред осталог, 'познавање имена' значи и имати 'моћ над неким'. [...] Дакле, улога кума је неприкосновена јер он, изговарајући име за време обреда 'шишања', мистичким путем истовремено преноси глас и одлуку божју, чиме се подиже углед Бога, уједно и Кума, те је у кумовим рукама, условно, тапија над детињом егзистенцијом” (2016: 26). Кум преузима дете од некрсти (ђавола) па га уводи у власт доброг божанства, у садашњем смислу хришћанског Бога.

Дакако да кум и кумство представљају најстарије друштвене и духовне концепте, старије и од хришћанства, па се институција кумства и данас издиже изнад свакидашњег религијског уверења. Јасно је сада да је кум у древним временима и дословце сматран божјим изаслаником, култном личношћу са ореолом светости на земљи. Може се чак поистоветити са једном врстом личног или породичног духовника.¹⁴ „Као посреднику код домаћих божанстава, припада њему извесно божанско поштовање; а пошто су та божанства, стварно, мртви дотичне куће, то и кум добија изванредан мртвачки, хтонични карактер. Узгред да кажем: да је то посредовање између живих и мртвих, та обавеза да неко, за наш рачун, тако рећи сиђе међу мртве и ту нас заступа — позната и иначе у нашој религији, упор. функцију коју има побратим из невоље приликом 'отварања' болесника. Да кум доиста има хтонични карактер, види се и из његове нераздвојне везе са светим Јованом, који је, извесно хтонично божанство.” (ЧАЈКАНОВИЋ 1973: 81).

Сви митолози су на становишту да се у култу кума крије једно давно забрављено паганско хтонско божанство које је посредовало између овога и онога света, а које је добило христијанизовани лик у виду Светог Јована Крститеља који је кристио самог Исуса Христа и тиме постао божанство кумства. *Кумим те Богом и Светим Јованом!* – говорило се кад се тражило од некога да кумује. Када се говори о Св. Јовану, не може а да се не помене веровање о

¹³ По старом обичају, кум је са својом породицом обавезно био позиван на други дан Божића (Божићни кум).

¹⁴ „Кум има необично видну улогу у домаћем култу [...] али из свега може се извести бар то да је кум посредник између живих и између покојника — покојних предака, који се интересују за све што се у њиховој породици дешава, и од којих се мора добити одобрење, пристанак за сваку промену у породичним односима.” (ЧАЈКАНОВИЋ 1973: 81).

Јовановој струги (капији). Постоји народна изрека, сада већ помало заборављена: *Све мора проћи на Јовановај струги!* Јованова струга је божија капија одакле се душе према заслуги одводе у рај или пакао. Небески кум, Св. Јован, дакле, душе умрлих прима и распоређује. До Јованове капије, током боравка на земљи, о људима брине земаљски кум, и зато је он култна личност у овоземаљском животу те се назива божански отац – кум се као отац стара за духовни пут својих кумчића.

На ову легенду надовезује се легенда о *Кумовској (Кумовој) слами*¹⁵, сазвежђу познатом као *Млечни пут*¹⁶, а чија је непобитна порука да душе умрлих путују тим светлосним тунелом на небо све до божанске капије: „У веровању многих народа, особито индоевропских, Кумова слама представља пут којим душе иду на небо и уопште на Онај свет и којим путују богови. Овим путем се вози и германски Водан, бог мртвих и предводник душа” (Српски митолошки речник 1970: 187). Има више народних веровања о томе како је ово сазвежђе настало, а најпознатије је оно које је Вук Карацић забележио у свом *Рјечнику*: „Уочи Божића, дошао кум код кума да тражи сламу на зајам. Овај му тада одговори да му не може дати сламу јер му треба за Божићни обред. Рекао му је да тада може да да сламу само Христу. Међутим, кум је украо сламу, али ју је успут просипао. Бог је кума казнио и оставио траг сламе на небу да га могу видети сви људи као опомену.” (КАРАЦИЋ 1986: 444). Оваква прича има свој пандан у оријенталним легендама о лопову који је просипао покрадену сламу. Занимљиво је да ово није народна, већ хришћанска легенда, јер је црква санкционисала паганско кумство и дала ритуалу крштења ново рухо крштења у цркви.

Значи, до бојје капије (Јованове струге) душе умрлих предводи духовни отац (овоземаљски, крштени кум) небеским бојјим путем (Кумовом сламом). На том путу предводи их божански кум, односно божанство мртвих и вођа душе оваплоћен у лику светог Јована у периоду христијанизације старих Словена. Ово древно божанство је хтонично, подземно, а засновано је на табуу крви (кумство се сматра не само духовним, већ и крвним сродством). Очигледно је да то божанство посредује између овог и оног света, тј. између живих људи и њихових предака. Давањем имена детету отвара пут инкарнације претка у детету. Кум је заступник живог човека пред Богом. Обредом шишања се приноси жртва у виду кумчетове косе прецима. Крштено кумство је похришћана

¹⁵ У свим нашим митолошким изворима опште је позната веза сламе са светом умрлих. На слами су се одвајкада сервирале жртве боговима. Код нас се тај обичај задржао у ритуалу за време Бадње вечери када се уноси слама у кућу јер је та посна гозба намењена душама наших предака. Слама остаје и првог и другог дана Божића и не сме се чистити. Ритуално бацање ораха у углове собе такође се у том својству примењује, јер је орах воћка која има директну везу са подземним светом. Пијукање је начин комуникације (немушти језик) са прецима јер је Бадње вече „мртвачки празник”, гозба намењена душама покојника (ЧАЈКАНОВИЋ 1994:187).

¹⁶ Кумова слама је светли појас који се види на ноћном небу и који представља мноштво удаљених звезда наше галаксије, тзв. *Млечни пут*. У самој Кумовој слами видимо лепо звездано јато са пет сјајних звезда; то је Касиопеја. Галактички састав Кумовске сламе састоји се од 120 милијарди звезда и 10 милијарди сунаца.

форма паганског шишаног кумства. Обред шишања праћен је стављањем нове кумове капе на главу детета. Капа је амајлија и има заштитнички карактер. Ошишани прамен предаје се анђелу чувару који је повезан са духом предака. Кум се сматрао заштитником од болести. Кум је заштитник који је одговоран за дете читавог свог живота па је и само име које је дао кум заштитно. Пошто је кум божји изасланик, кумова клетва је тешка јер је то божја клетва. Кумство није шала. Отуд народна изрека: *Што кум прокуне никад среће нема!*

У разрешењу енигматике лингвокултуреме кум од помоћи може бити Скоково тумачење њене етимологије. Он одредницу кум доводи у везу са латинским изразом *compter* за кума и *commater* за куму, препознајући у префиксу *com-* нашу именицу кум. Само значење латинских лексема у буквалном преводу значе: *сутац* и *сумајка* и, по Скоковом мишљењу, „[...] изражавају *duhovno svrodstvo stečeno pri krštenju*” (1972: 232). Овакво тумачење заиста је коматилно са културолошким и митолошким аспектом лексема кум.

Шта на крају можемо закључити о волшебној страни кумства у овоземаљском животу? Неоспорно је да је улога у кума у свакој породици култна и да је кум не само симбол старог словенског божанства, већ и да има свеколику заштитну функцију своје кумчади (кумашина). Које божанство заступа кум на земљи? У свом делу *Језички корени Срба* Никић цитира Будимира: „Једном речи, Дајбог и Дајбаба су божански супружници познати свим индоевропским религијама као персонификације небеског оца и Мајке земље” (БУДИМИР 1969: 188–189, у: НИКИЋ 2004: 98). Никић даље поставља питање: „Но, шта су: Комбаба, Кубаба, Кумбабос?”, подсећајући да израз *nana* [рара] значи *заштитник* (реч изведена од ведског корена *na* [ра] што значи: *чувати, бранити, штитити*), а означава сунце или месец¹⁷. Из овога следи логичан закључак: „Другим речима, у изразима Кумбаба, Кубаба, Купата и сл. откривамо првобитна божанства светлости сунца, односно месеца” (НИКИЋ: 99–100). Значи, божанство које симболизује култ кума на земљи може бити једино божанство светлости чија је епikleза Дајбог (Дажбог), божанство завета, среће и плодности, по неким тврдњама, врховно божанство Срба.¹⁸ „Он је и Сварог, што значи ’који свему даје живот, раст, напредак’, ’свесијајући’, ’небески цар’” (НИКИЋ: 98)¹⁹.

¹⁷ Никић објашњава да је у древним културама наших прапредака главно божанство плодности било познато као Баба и да се оно јавља у сложеном облику који гласи Комбаба, чији се брачни друг зове Комбабос или Кубабос (Никић 2004: 99). И данас се у нашим руралним срединама може чути израз „баба” са значењем „отац”.

¹⁸ Дајбог има свој антропоморфни облик, а његов териоморфни облик је вук, његов симбол, његова реинкарнација и његов изасланик. Такође, постоји легенда да су Срби постали од вука, тј. да су његови потомци. Вук се у нашој митологији сматра светом животињом.

¹⁹ Као додатни аргумент овом закључку може послужити и чињеница да се небеским путем светлости познатом као Кумова слама по легендама других европских народа „вози” германско врховно божанство Водан, бог мртвих и предводник душа, а који је пандан словенском Дајбогу.

3. Лингвистички аспекти културе кум

Историјско значење културе кум је подробно објашњено у претходном поглављу. Сада нас занима његова актуелна полисемична структура, творбени аспекти профилисања лексеме кум у српском језику, те семантичка дисперзија ове културе. Тумачења ове лексеме потражили смо у Вуковом *Рјечнику*, затим речницима САНУ и Матице српске.

Денотативно значење одреднице кум се везује за улогу првог сведока на венчању и онога ко шиша дете на крштењу. Сама реч кум има своје деривате синонимног значења: *куман*, *кумак* и *кумбар*. Међутим, ова одредница има и конотативних значења. На самом почетку пажњу ћемо се задржати на речнику САНУ и издвојити четврто и пето значење одреднице кум: 4. *калуђер који јамчи за искушеника приликом његовог увођења у чин калуђера*. 5. *онај који утиче да до нечега дође, учествује у нечему, залаже се за то, подстиче*. Ова пренесена значења одреднице кум директно одражавају митолошке слојеве култа кума и његове улоге у животу смртника, с тим што је прво значење пресликано на религиозни, сакрални (духовни) живот, док се друго значење односи на профани (световни) свет. Без увида у древну веру Срба и Словена уопште, ова конотација би била потпуно неразумљива јер није прозирна из синхронијског сагледавања данашње улоге кума у друштву.

Међутим, семантички дериват може изаћи из основног семантичког поља културе кум. Наиме, у свакодневном животу неко може „кумовати” и неким ружним и недостојним радњама, изазивати пакости и несреће. И најчешће те радње нису увек тако јасне и директне, тј. те ружне радње су најчешће тајне и непознате онеме за кога се везују. Та тајанственост јесте сема која је истоветна са окултним значењем културе кум, али ружно поступање је семантички опозит основном семантичком пољу ове одреднице.

Као седмо значење у истом речнику наводи се нова конотација, и то: *друг, пријатељ, побратим*, која се може довести у везу са блиском институцијом обреда венчања, а то је побратимство (побратим је други сведок на венчању). Оно што институцију кумства и побратимства повезује јесте поверење, поштовање и увођење новог члана у породични култ (младе). Али и ова конотација се базира на дихотомији сакрално – профано јер је улога кума дубинског сакралног карактера, док је побратимство изузетно профаног карактера. Значи, њихова заједничка сема је базирана на друштвеним односима које кум и побратим уживају, али се смисао и дубина тих односа суштински разликује.

На основу сродне семе јавља се још једна конотирана вредност одреднице кум, а то је форма инвокације у колоквијалном говору. *Кум* је, дакле, и „реч којом се ословљава непознато мушко лице” јер је њено пренесено значење везано за пријатељство и поверење на основу семе друштвених односа.

Што се тиче творбених аспеката профилисања кума у српском језику, можемо константовати да афиксална деривација резултира високим степеном деривационе продуктивности те се око овог лексичког језгра разгранаво изузетно

богато деривационо гнездо: *кумак* – хипокористик од лексеме *кум*; *кумакати* – ословљавати кумове; *кумало* – светковина приликом крштења детета, *окумљеник*, *куман* и *кумашин* – онај коме се кумује, отац крштеног детета. Кумов син је *кумић* – млади *кум* или *кумчић*, док је дете које је кум крстио: *кумашинче*, *кумче*, множина *кумчад*. Ту је и *прикумак*, а то је особа која је у друштву са кумом при венчању или крштењу (било да је његов рођак или му помаже).

Занимљива је дистинкција између одредница: *(о)кумити се* (кумање) и *кумати се*, јер прва значи заснивати кумство, а друга, *кумати се* – ословљавати се међусобно са куме, кумо (иако то можда и нису).

Изузетно је плодна деривација приликом остваривања женских улога у својству кумства и то: *кума* – кумова жена, *окумљеница*, *кумашинка* и *кумашиница* – женска особа кумашин, *кумача* (1. кумина ћерка или рођака, 2. посетрица, другарица), *кумачица* (деминутив од *кума*), *кумичица* – хипокористик од *кумица*. *Кумица* је: 1. кумова ћерка (дословно значење), 2. женска особа са села, сељанка (пренесено значење).

Кум је мотивисана реч од које је настао велики број презимена: *Кумбара*, *Кумбарић*, *Кумбатовић*, *Кумбуровић*, *Кумица*, *Кумичић*, *Кумовац*, *Кумовић*, што није случај са именима – бележимо само једно име: *Куман*.

Деривационо гнездо се шири и великим бројем адјектива, и то: присвојених придева – *кумовљев*, *кумов*, *кумашинов*, *кумичин*, *кумин*, *кумашинкин*, *кумчетов*, *кумичин*, *кумачин*..., али и описних – *кумствени* (који приличи куму), *кумовски* (као код кума, који се односи на кума).

Анализа творбене семантике омогућава да се уоче још неке особине значајне за разумевање лексеме *кум* у српском језику и за профилисање појма који ова реч именује. На дубинске паганске слојеве лингвокултуре *кум* директно упућује изведеница *кумир* са значењима: 1. кип, статуа којем се неки народи клањају као божанству, идолу (САНУ 1969: 25), 2. предмет слепог обожавања. Од њега се изводе нови деривати: *кумирство* – обожавање кумира и *кумириште* – место где се налази кумир. Ова полисемична кованица и њени деривати утемељују теорију о божанском идолу које је имало улогу директног посредовања између људи и доброг паганског главног бога. Полисемија конотира материјално богатство на основу духовног које је својствено идолу. У *Етимолошком речнику* Петра Скока проналазимо идентично порекло речи *kumer* са значењем *клањати се*. Скок констатује: „*Od kumer* је nastao toponim *Kumrovec* kod Klanjca” (1972: 233).

Ову основу (*кум*) препознајемо такође и у речи *кумординер/кумординар* са значењем *лични слуга, собар*, на основу семе: „онај који се клања”. Ова реч је карактеристична за западне крајеве некадашњег српскохрватског говорног подручја (вероватно као позајмљеница из немачког језика), али је стекла популарност и на нашим просторима кроз књижевни лик кумординара Жоржа у роману А. Ковачића *У регистратури*.

Изузетно су упечатљива конотативна значења речи *кумбар* која се јављају у женском граматичком роду – *кумбара*, са значењем: топ, граната, густа магла, експлозија. Да ли је овде заједничка сема снага и моћ, снажан потенцијал без

граница помоћу кога се може победити непријатељ, те мистификација самог чина деловања у виду густе магле и експлозије, можемо само претпоставити. Знајући колико је чудо био топ у моменту кад је откривен као изузетно убојито оружје које је могло служити за одбрану од непријатеља или за напад, лако је повући семантичке паралеле са улогом коју је духовни отац имао у одбрани детета од непријатеља сваке врсте.

Глагол *кумити* има, поред већ наведених значења (*узимати за кума, прихватати се кумства, кумовати, називати кумом, дозивати, обраћати се*), још једно изузетно фреквентно изведено значење: *усрдно молити, заклињући молити, преклињати*. Потпуно је јасна конотација у вези са божанским моћима и индиферентним положајем човека у односу на божанство отеловљено у куму.

Паралелну ситуацију имамо и код одреднице *кумовати*, где се, осим денотативног значења (*бити некоме кум*), јављају и изведена значења: 1. дати име нечему (броду приликом поринућа); 2. давати, надевати имена (било да је у питању случајна грешка или намерна шала), 3. проводити време заједно, друговати. Дакле, свака врста именовања ван обреда и ритуала црквеног крштења такође се назива „кумством“.

Такође, вредни пажње јесу и полисемични изрази: *крстити некога* и *кумовати нечему*. У изведеном значењу израза *крстити некога* сусрећемо се са конотацијом: указивати некоме на моралне и друштвене вредности (нпр. *Ја га крстим, а он и даље по свом!*), док се израз *кумовати чему* најчешће употребљава са значењем тајне радње које су довеле до некаквог (најчешће рђавог) исхода, синонимно са изразом *умешати своје прсте* (нпр. *Ти си, дакле, кумовао том неуспеху. Ти си, дакле, ту умешао своје прсте*). Овоме у прилог говори и израз *кума лија* који се користи за особу која на подмукао и лукав начин остварује своје циљеве, тј. „кумује“ нечасним радњама.

Да семантички деривати излазе из оквира основног семантичког поља, можемо видети и на примеру *кумек*, код кога је конотирано погрдно значење: *сељак, прост, некултивисан човек*.

Лингвокултурама кум нашла је своје место у бројним народним изрекама и фразеологизмима попут: *Као у кума на части!* (било је свега у изобиљу); *Како кум прасе, ти одмах врећу!* (узми кад ти се даје да се не предомисле); *Ни ти мени кум, ни ја теби стари сват!* (фразеологизам: немамо више ништа заједничког); *У кума су велике очи, а мало срца!* (каже се кад неко много тражи, а мало даје); *Кум није дугме!* (фразеологизам са значењем: *Кум није било ко*); *Куме, изгоре ти кеса!* (фразеологизам који се користи на свадбама приликом венчања, када кум баца ситан новац око себе призивајући богатство и брачну срећу младенцима); *Устани куме да седне свирчева мати!* (критика споредног у односу на главно). Народна пословица: *Кум кума кад краде и преко неба се знаде!* значи да се од Бога не може ништа сакрити. Већ смо објаснили изреке: *Бог на кум!*, *Шта је Бог на небу то је кум на земљи!*

Продуктивност семантичких компоненти одреднице *кум* можемо видети и на бројним примерима деривираних придева који осим релационог значења (који се односи на кума) реализују квалитативна значења која конкретизују

позитивна осећања везана за кума: *кумови људи*, *кумова капа*, *кумова ракија*, *кумова погача*, *кумова торта*, *кумови дарови...* као најлепши, најбољи, најупечатљивији, док је *кумова клетва* најјача.

На крају морамо поменути топониме: *Кумодраж* и *Куманово*, и нагласити да они нису део деривационог гнезда речи *кум* (за разлику од Кумровца). Имена ових градова су настала по Куманима, азијским племенима турског порекла која су у XI веку продирали у наше јужне крајеве, Бугарску и Мађарску, и насељавали их.

4. Закључак

На крају свега можемо закључити да се иза прецедентног феномена *кумства* крију дубински слојеви некадашње религије и обичаја наших предака. У његовом лику је отеловљено древно божанство Дајбог (Дажбог) или Сварог, које је путем звезда Кумовске сламе превозило душе умрлих до Јованове струге (божанске капије), залажући се на небу за спас душе своје „кумчади”. У православљу је то божанство једним својим делом поистовећено са Св. Јованом Крститељем, који је преузео улогу божанског кумства. Од свега тога данас је остало велико поштовање према куму, без јасног става о узроку мистификације његове улоге.

У другом делу рада открили смо изузетан семантичко-деривациони потенцијал одреднице *кум*, који нам је послужио приликом откривања лексичких и културних конотација које ова реч поседује у синхронизи савременог приступа њеној анализи. Можемо закључити да је семантичка дисперзија лексеме *кум* веома богата и да твори богато деривационо гнездо квантитативно и квалитативно проширено не само денотацијом, већ и конотираним значењима. Један правац конотације је у смеру саодноса божанства и смртника, други је у правцу пријатељства и поверења, а трећи је у смеру обављања ритуалних радњи крштења и именовања. Константовали смо да постоји преклапање концептуалног поља речи *кум*, *заштитник*, *друг*, *пријатељ* са речју *побратим*, али и са речју *подлац* у српској лингвокултури. Основне семе које су представљале асоцијативну нит за пренос значења јесу: друштвено односи, друштвене функције, емоционално стање (страхопоштовања) и физичка радња.

Велики потенцијал у погледу семантичког варирања остварује се у фразеологизмима и везаним колокацијама у којима је употребљена лексема *кум*, а које откривају широко и густо семантичко поље прецедентног феномена *кумства* у поимању његових разноврсних аспеката и то: физичких (обредне радње приликом венчања и крштења), друштвених (који указују на уређивање друштвених односа у кругу породице и шире у односу на кума), аксиолошких (који откривају вредности у српској традицији) и емотивних (који откривају менталитет и нарави припадника наше културе).

Цитирана литература

- БУДИМИР, Милан. *Са балканских источника*, Београд: СКЗ, 1969.
- БУГАРСКИ, Ранко. *Језик и култура*. Београд: XX век, 2005.
- ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике, 2007.
- ДРАГИЋЕВИЋ, Рајна. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Књижевност и језик, 2010.
- КАРАЦИЋ, Стефановић Вук. *Српски рјечник*. Беч: 1852. Београд: Просвета, 1986.
- КУЛИШИЋ, Ш., П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. *Српски митолошки речник*, Београд: НОЛИТ, 1970.
- МЕЧАНИН, Радмила, Љубинко Раденковић, Александар Лома. *Словенска митологија енциклопедијски речник*, Београд: Zepet Book World, 2001.
- NAGORKO, Alicja. *Etnolingvistika i kulturemi u međujezičnom prostoru. Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje*, кнј. 30 (2004), 131–143.
- НИКИЋ, Момир. *Језички корени Срба*. Београд: СКЗ : БИГЗ, 2004.
- ПЕТРОВИЋ, Сретен. *Магија и животни круг: у обичајима и веровању Сврљига*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица „Сврљиг“, 2016.
- СКОК, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, кнј. II, Zagreb: JAZU, 1972. *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига XI, Институт за српскохрватски језик, Београд: 1981.
- Речник српскохрватског књижевног језика*, књ. III, Матица српска – Матица хрватска: Нови Сад – Загреб, 1969.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, LXVI књ. 443. 1973.

Марина С. Јанич

ЛИНГВОКУЛТУРЕМАТА КУМ В ПРЕПЛИТАНЕТО МЕЖДУ СРЉБСКИЈА ЕЗИК И КУЛТУРА

Изследването е посветено на лингвокултуремата кум в дихотомията на нейните лингвистични и фолклорни карактеристики. В првата част на статијата се поставя в ретроспективен исторически план ролята и значението на институцијата кумство: от божествениј култ, през образа на Свети Йоан Крџстител до актуалните роли, които кумџт играе в сџвременното общество. Тџлкуват се природните явления, които са сџврзани с този култ: *Кумова слама* и *Јованова греда*. Втората част от настояџтата разработка представя лингвистичен анализ на лексемата кум с цел да се избројат, опишат и дефинират всички нейни деривати, като се обрџща специално внимание на семантичната дисперсија на основното џ значение. Изследването на полисемичната структура на детерминантата кум вџрви паралелно с установяване на вџрзката между скрџитите семантични слоеве на думата,

които датират од предхристијанската епоха и техните конотации, коишто се реализираат во современиот јазик.

Клучови думи: лингвокултурама, кум, кумство, Кумова слава, крштење, обичаи.

Marina S. Janjić

THE CULT OF *GODPARENTHOOD* IN SERBIAN CUSTOMARY PRACTICES

This paper deals with the cult of godparenthood in the light of Serbian folkloristics. The paper considers the retrospective of the role and significance of the institution of godparenthood throughout history: from the divine cult, through the character of St. John the Baptist, to the current roles that the godfather plays in contemporary society. It interprets the natural phenomena that are connected to this cult: the Godfather's Straw and John's beam. The aim of the research is to get to the essence of the cult role of the godfather and to reveal its deeper semantics in the domain of the Slavic divine pantheon.

Keywords: godfather, godparenthood, Godfather's Straw, baptism, customs, Slavic pantheon.

КОНЦЕПТЪТ СЕМЕЙСТВО В СЪВРЕМЕННАТА БЪЛГАРСКА КАРТИНА НА СВЕТА В СЪПОСТАВКА С ТРАДИЦИОННАТА

В статията се съпоставят традиционният и съвременният концепт СЕМЕЙСТВО в българската картина на света. Наблюденията са в контекста на етнолингвистиката и етнопсихолингвистиката, като основният анализиран материал са паремии, лексикално значение на думи, обозначаващи концепта, както и съпоставими данни от свободен асоциативен експеримент. Като теоретична база се ползват изследванията на руските етнопсихолингвисти и лингвокултуролози Н.В. Уфимцева, В.А. Маслова и др., както и на полската етнолингвистична школа, представлявана от Йежи Бартмински. С цел да се очертае националноспецифичното, асоциативните данни на българските респонденти се разглеждат в сравнителен план с данните за руските и за полските респонденти. Направените изводи коригират някои речникови тълкования, но заедно с това могат да служат като база за задълбочаване в проблемите на българската етнокултура не само от страна на лингвистите.

Ключови думи: концепт, езиково съзнание, картина на света, паремии, словесни асоциации.

Човек съществува в този свят, разполагайки себе си в най-близкото си обкръжение. Иначе светът би бил прекалено опасен и труден за осмисляне. Затова и човек започва да опознава света през призмата на своето семейство. Не е тайна за никого, че първите думи, т.е. първите усвоени и осмислени концепти на детето, са *мама, тате, баба, дядо* и пр. Т.е. членовете на семейството са първият безопасен контакт на новия човек със света. Затова е важно да се открие какво стои в представите на всеки един народ зад думата *семейство*. Концептът е онази ментална структура, която ни дава възможност да проучим с достъпни методи мисленето и евентуалните реакции на носителите на един език по отношение на затворената в него същност. Най-важното качество на концепта с оглед на лингвистиката е, че има езиково изражение (МАСЛОВА 2004:4). В рамките на класическата етнолингвистика концептите се проучват чрез анализ на лексикалното значение на думата, назоваваща концепта, чрез анализ на фразеологизми, паремии и други клиширани текстове (според БАРТМИНСКИ 2006). В рамките на постулираната от Н.В. Уфимцева етнопсихолингвистика (УФИМЦЕВА 2017) концептите се проучват чрез анализ на

¹ m.ilieva@ts.uni-vt.bg

словесни асоциации на носителите на един език. Съпоставката на тези асоциации с асоциациите на носителите на друг език пък дават възможност да се открий националноспецифичното при интерпретацията на действителността в ментални категории и по този начин да се облекчи взаимното разбиране при межкултурната комуникация.

В съответствие с тези теоретични постановки е и изборът на основния материал в това изследване: Речник на българския език (онлайн версия) (РБЕ), Български пословици и поговорки (СТОЙКОВА 2007), Фразеологичен речник на българския език (ФР 1975) и Български асоциативен речник (БАР 2003). За асоциативно езиково огледало служат Славянски асоциативен речник (САР 2004) и Полски асоциативен речник (ПАР 2008), които дават възможност да се направят межкултурни съпоставки². Този материал позволява да се направи и диахронна съпоставка между традиционния и съвременния български концепт, каквато е целта на това изследване.

Въпреки че е част от основния речников фонд на българския език, думата *семејство* е заемка от руски, върху което обръщат внимание още Б. Цонев³ и Ст. Младенов⁴. В речника си Ст. Младенов дава и един от синонимите и смислите на думата *семејство*, а именно *челяд*. Макар и със старобългарски произход, думата *семејство* не се употребява в българския език през 19. век (вероятно до Освобождението), за което свидетелства липсата на тълкуването ѝ в речника на Найдено Геров⁵. Да си припомним класическата начална сцена от романа на Иван Вазов „Под игото“, където чорбаджи Марко вечеря с „челядта си“. В тази глава авторът използва като синоними още „народа“, „своите“, „домочадието“, „домашните“, но липсва думата *семејство*.

При тълкуването на съвременната дума *семејство* РБЕ дава следните значения:

СЕМЕЙСТВО, мн. -а, ср. 1. Съпругеска двойка с децата ѝ или само съпругеска двойка (ако няма деца). [...] *Новобрачно семејство. Многодетно семејство.* // Съпрузи с децата им и родители, сестри, братя, които живеят заедно и имат общо домакинство. *Патриархално семејство.* // С притежателно местоимение — членове на едно семејство спрямо всеки отделен негов член. [...]

2. Прен. Голяма група хора, свързани с общи интереси.

² Асоциативните речници излизат приблизително по едно и също време (2003-2008 г.), направени са по една и съща методология и съдържат реакциите на приблизително еднакво количество респонденти на една и съща възраст и с еднакъв социален статус.

³ Цит. по БЕР 2002: 607.

⁴ „семејство!! челядь; по рус. семья“ (МЛАДЕНОВ 1943: 498).

⁵ Думата се появява в речника на Н. Геров при тълкуването на *челяд*: 1. Баща и майка с децата си, кога живеят в една къща; домочадието; семья, **семејство**. 2. Всичките в една задруга. *Праядо, дядо, баща, майка, чичеви и братя и сестри, внуци живеят в една челяд*. 3. Децата, рожбата на едно домочадието; деца. (ГЕРОВ 1978: 540). Предвид разположението ѝ в описанието заедно със *семья* може да се предположи, че тогава е дадена като руска форма. В словника на самия речник обаче тя отсъства.

3. При научна класификация — група сродни предмети, неща. *Езиково семейство*. // Биол. При класификацията на животните и растенията — група от няколко близки помежду си родове. *Семейство пеперудоцветни*. *Семейство катерици*.

Ще се спрем само на основното значение на лексемата, тъй като то е в ядрото на концепта. В речниковото тълкуване могат да се открият следните препратки към концепта:

- ‘институционалност’ – „съпругеска двойка“;
- ‘общо живеене, общ дом’ – „живеят заедно“, „общо домакинство“;
- ‘роднини помежду си’ – „съпрузи с децата им и родители, сестри, братя, ...“;
- ‘членове на семейството’ – „съпрузи“, „родители“, „сестри“, „братя“.

Речниковото тълкуване експлицира съществуваща връзка между семейството и неговите членове (съпруг, съпруга/ мъж, жена, деца, родители и др.), както и връзка с местообиталището на семейството (дом, къща). Правейки подробен преглед на етимологията на думата *семейство* и на свързаните с нея обозначения, М. Китанова стига до същите изводи – че концептът СЕМЕЙСТВО в български език най-често е представен чрез лексемите за неговите членове (КИТАНОВА 2018: 106) и че домът е защитеното пространство на семейството (КИТАНОВА 2018: 109). Според авторката в българския език лексемите *дом* и *семейство* могат да бъдат и синоними (КИТАНОВА 2018: 110). Подобен извод може да се направи и от таксономията в изследванията на Е. А. Костурбина, която го обозначава като хиперконцепт СЕМЕЙСТВО/ ДОМ (КОСТУРБИНА 2011: 1). Тълкуването на РБЕ в статията за ДОМ също потвърждава тази хипотеза, като първите две значения са:

1. Жилище на отделно семейство (къща или апартамент).
2. Близките, които живеят заедно в едно жилище; семейство.

Като синоним на *семейство* трябва да се добави и *къща*, тъй като подобно значение е посочено в нейната речникова статия в РБЕ, макар и на трета и четвърта позиция:

- КЪЩА [...] 1. Сграда на един или повече етажи, която служи за жилище; дом. [...] 2. Жилището, в което живеят заедно родът, фамилията, семейството; дом. [...] 3. *Прен.* Близките, които живеят заедно в едно жилище; семейство, фамилия. [...] 4. Като бройна единица за семейство, което живее самостоятелно в един дом; домакинство. [...]

Тези констатации бяха посочени тук, за да се мотивира паремиологичният материал в тази статия, в който лексемата *семейство* не присъства, а концептът е представен чрез лексемите *дом* и *къща*, както и чрез наименованията на основните членове на семейството.

В пословиците и поговорките по-често синоним на *семейство* е *къща* (*В задружна къща немотията не влиза; Сговор къща не събаря; Хър-мър къща разваля; Шепотня къща разтуря; Гайда къща не храни; Обещание къща не*

разтуря; Спечеленото с грях добро не носи и къща не храни; Къща храни, борч не плаща; Както те почита къщата, почитат те и комишиите, както те почитат комишиите, почита те и целият свят; Сговор къща държи и др.). Насочването на значението в посока обитатели, семейство се поддържа от контекста: *сговор, храня, почитам, шепотня* и др., които предполагат взаимоотношения между хора. От изброените примери може да се направи изводът, че основни положителни характеристики на семейството са сговорът и взаимното уважение. В традиционните представи на българите лексемата *дом* по-често се свързва със семейното пространство, обиталище (*Гледай ума му, съди за дома му; Майчина клетва дом запусвява; Господ взема по-напред ума после дома; Зван дому не съди; Който проси, дома носи, който краде, дом не бере; Който с неправда забогатява, скоро домът му запусвява* и др.). Локативното значение се поддържа от контекста – глаголът *запусвява*, посоката на действие на някои глаголи (*дома носи*) и др. Конкуренцията на двете лексеми *къща* и *дом* и ролята им при изграждането на съвременните концепти ще бъдат разгледани в друго изследване.

В голяма част от паремиологичния материал СЕМЕЙСТВОТО се интерпретира чрез отношенията между обитателите на „къщата“: *Баща и майка с пари се не купуват; Дете без баща е половин сираче, без майка – цяло; Като пеят майка и щерка – Господ слуша; Майка на чедо зло не мисли; Бащата е гост вкъщи; Яде баба и тие, ала дяда не забравя; Пилците си отхранват малките, без да се надяват, че на старост ще ги гледат* и др. Културният стереотип, че триадата баща – майка – дете оформя представата за семейство, е дълбоко вкоренен в традиционното езиково съзнание на българина. Последици от това традиционно мислене на семейството като съставено от повече от един член се откриват при употребата на местоименни локативни съчетания със значение ‘мястото, което се обитава от едно определено семейство’ – *у нас, у вас, у тях*, които са изключително в мн. ч.⁶

В ядрото на традиционния концепт са родителите (старите родители), спрямо които се разполагат останалите членове и спрямо които се изгражда системата от ценности, свързана със семейството:

- почит към бащата и майката, защото те са в основата на семейството и тяхна е отговорността за възпитанието на децата (*Баща и майка цена нямат; По бащата се познава синът, а по майката – дъщеря-та; Каквото преде майката, таквоз тъче дъщеря-та; Бащина поука – синова сполука; Майчица – златна сенчица*);
- взаимно уважение – *Който си бие жената, той си бие главата; Умните мъже почитат жените си; Самси Минчо и да знай, с Минчовица по-знаят*;
- децата са задължителен елемент от семейството, който е високо ценен – *Детето е от цар по-голямо; Децата са дар Божии; Булка се купува, чедо не може*;

⁶ Повече по въпроса вж. у Илиева 2015.

- предпочитание към мъжката рожба – сина, който допринася за семейното имане и е натоварен с отговорността да продължи рода (*Момичето износи, момчето уноси*). Заедно с това създаването на ново семейство от сина е свързано с подялба на имуществото и често – с раздори (*Син оженен – комшия е вече*);
- двойко отношение към дъщерята – тя е най-добрият помощник въщи, но и причина за намаляване на семейното богатство – *Женско чедо – дясна ръка; Момата е хайдутин въщи; Момата е чужда отмяна*;
- своите (син и дъщеря) са по-високо ценени от чуждите (снаха и зет) – *Зет като лед, син като млин; Зет син не става, нито снаха – дъщеря; По-добре на синово буннице, нежелу на зетово огнице; Снаха ли шета, град ли блъска?; Всяка свекърва своята снаха мрази*.

След тези разсъждения ще направим опит да опишем традиционния концепт СЕМЕЙСТВО, който се интерпретира чрез отношенията между членовете на семейството и чрез дома/ къщата. Семейството се възприема като многочленно. Институциализацията на брака е важна за общността. В ядрото на концепта са разположени родителите – баща и майка. В патриархалното семейство съществува йерархия, която поставя най-високо бащата, а най-ниско децата. Връзките с останалите членове на семейството са натоварени и с различни оценки, като с отдалечаване на родството от родителите оценките стават все по-негативни (зет, снаха). Малките деца са семейна ценност, с порастването обаче оценките започват да стават противоречиви. Това е свързано с дома – обиталище на семейството и семейно богатство, крепост, защита, който порасналите деца в един момент ще разделят, създавайки свои семейства. Отношенията между членовете на семейството се крепят на уважение и сговор, издигнати като висши ценности.

Представянето на съвременния концепт СЕМЕЙСТВО се опира върху съпоставителен анализ на данни от свободен асоциативен експеримент, регистрирани в български, в руски и в полски асоциативни речници (БАР 2003; САР 2004; ПАР 2008).

Установената връзка в традиционното мислене между СЕМЕЙСТВО и ДОМ се открива и в този езиков материал, като първа по честота реакция и при българските респонденти, и при полските, при това еднаква, е *дом/ dom* 90. При руските респонденти реакцията *дом* 42 също е честотна, макар и да не е първа по честота. Това налага включването на разсъждения върху стереотипа за ДОМ в представите на българи, руснаци и поляци. Ако в полските асоциации връзката ДОМ – СЕМЕЙСТВО е реципрочна и се появява като първа в асоциативното поле на съответната дума стимул (на стимул *rodzina – dom*; на стимул *dom – rodzina*), то за носителите на български език това не е така. При стимул *дом* първа по честота реакция е *къща* 118, а едва втора е *семейство* 60. Локативната интерпретацията на ДОМ като местообиталище за семейството се подкрепя и от асоциациите *жилище, камина* 4, *апартамент* 3, *стая* 2. И

при носителите на полски език се появяват конкретни асоциации, свързани с ДОМ, но те са с по-ниска честота на употреба от *къща*: *mieszkanie* 22, *budynek* 14, *dach* 5, *chata* 4, *cegła, cegły, chatka* 3, *blok, mury, pokój, ściany* 2 – общо 62 конкретни асоциации чрез парадигматични връзки срещу 131 за българските носители на езика. Руските респонденти по количество конкретни реакции е доближават до българските, но са доста разединени в тях, а представите им са детайлизирани: *квартира* 19, *крыша* 14, *очаг* 10, *хата* 9, *жилье* 5, *дача, сарай* 4, *жилище, здание, окно* 3, *дверь, замок, кровать, место, общежитие, телевизор* 2 – общо 86.

Ако разгледаме асоциациите, интерпретиращи членове на семейството, на първо място според българските респонденти стоят децата (*деца* 18, *дете* 6), а след тях идват майката (*майка* 6, *мама* 2) и бащата (*баща* 3). Общото наименование *родители* също присъства в българските асоциации с честота 5. Все пак прави впечатление, че класическо описание на семейството, такова, каквото може да се види в детските рисунки (мама, татко и аз, мъж, жена и дете) липсва.

Подобна е ситуацията и сред носителите на ПЕ, макар че ролите са разменени – първа по честота е асоциацията с майката (*mama* 45, *matka* 5), на второ място са децата (*dzieci* 11), а на трето – родителите (*rodzice* 8). Бащата, както и мъжът не са задължителен елемент на семейството според съвременните носители на ПЕ (*mąż* 1, *ojciec* 1). В единична реакция се включва класическото описание *mąż, żona i dzieci*.

Тези наблюдения се оказват значещи при съпоставка с асоциациите на руските респонденти, сред които съвместността, многочленната структура на семейството се изразява словесно: *мама, папа* 2, *муж и жена* 2, *мама, папа, брат и я* 1, *мама, папа и я* 1, *мама, папа, брат и я – это дружная семья* 1, *мама, папа, я* 1, *муж, жена, дети* 1 и дори *муж и дети* 1. В руските асоциации подобно на българските най-честотна е реакцията *дети* 48, след което следват *родители* 12, *мама* 9, *мать* 6, *отец, ребенок* 3.

Структурата на съвременния концепт СЕМЕЙСТВО в семантичната зона ‘членове на семейството’ изглежда по следния начин:

БЕ	ПЕ	РЕ
<i>деца</i>	<i>mama</i>	<i>дети</i>
<i>майка</i>	<i>dzieci</i>	<i>родители</i>
<i>родители</i>	<i>rodzice</i>	<i>мать</i>
<i>баща</i>		<i>отецъ</i>
		(многочленно, съставно)

Сред съвременните носители на БЕ прави впечатление, че респондентите често се насочват към филмови интерпретации на СЕМЕЙСТВО: *Адамс, Флинтстоун* 4, *Мейзга* 2. Такива асоциации липсват сред носителите на ПЕ и РЕ. Това навежда към извод, че българските респонденти не интерпретират семейството задължително като представа за *своето* семейство, а асоциациите го описват повече външно, като еталонното, прототипното семейство, докато

гледната точка на полските и особено на руските респонденти ги поставя винаги В семейството.

Сравнително рядко респондентите и на трите езика в асоциациите си поставят знак за равенство между *семейство* и *брак* (БЕ – *брак* 2, ПЕ – *małżeństwo* 3, РЕ – *брак* 6). Прави впечатление и фактът, че членовете на семейството не се интерпретират чрез наименованията им в институцията брак (асоциации *съпруг*, *съпруга*, *małzonek*, *małżonka*, *супруг*, *супруга* липсват). Основна отправна точка за интерпретация на СЕМЕЙСТВОТО са децата.

Интерпретацията на СЕМЕЙСТВОТО чрез абстрактни представи в асоциативното поле на думата стимул показва следната картина:

- за българите най-често срещани реакции са: *уют* 24, *сигурност* 14, *любов*, *обич*, *опора*, *щастие* 10, *топлина* 8, *сплотеност*, *спокойствие* 7, *топлота* 5, *подкрепа*, *хармония* 4, *радост*, *сила* 3, *близост*, *доверие*, *задружие*, *мир*, *общност*, *отговорност*, *помощ*, *уважение*, *ценност* 2.
- за носителите на ПЕ – *miłość* 62, *szczęście* 50, *ciepło* 32, *oparcie* 14, *bezpieczeństwo* 8, *spokój* 7, *obowiązek* 5, *radość*, *wspólnota* 4, *obowiązki*, *życie* 3, *jedność*, *komórka*, *odpowiedzialność*, *ostoja*, *szacunek*, *wszystko* 2.
- за носителите на РЕ най-често срещани асоциации са: *любовь* 21, *счастье* 15, *ячейка* 9, *уют* 8, *добро*, *тепло* 7, *ячейка общества* 6, *дружба*, *радость*, *жизнь* 3, *заботы*, *обязанность*, *ответственность*, *понимание*, *работа* 2.

При съпоставка се вижда, че въпреки голямата общност, която показват абстрактните понятия, чрез които се интерпретира концептът СЕМЕЙСТВО в трите езика, все пак има забележима разлика между носителите на БЕ и носителите на другите два славянски езика, а именно – за българите подчертано семейството създава уют, докато при поляците и руснаците основните преживявания са любов и щастие. Обща е представата за топлина, както и представата за сплотеност, общност. Все пак в асоциативното поле на концепта СЕМЕЙСТВО в БЕ се забелязва липсата на семантична зона, свързана с полагането на усилия за семейството – задължения, дълг, грижи. Едва двама респонденти са реагирани с *отговорност*. Т.е. СЕМЕЙСТВОТО в представите на съвременния българин е нещо, което се случва без усилия, за да осигури комфорт, сигурност, спокойствие, радост, щастие и пр. приятни емоции.

Синтагматичните връзки, които се реализират по отношение на концепта СЕМЕЙСТВО, ще проследим чрез анализ на асоциациите прилагателни имена.

- За носителите на БЕ: *голямо* 14, *моето* 10, *мое*, *сплотено* 7, *щастливо* 6, *задружно* 5, *здраво* 4, *топло* 3, *родно*, *свещено*, *хубаво* 2 – общо 62 асоциации.
- За носителите на ПЕ: *wielodzietna*, *zastępcza* 3, *duża*, *najważniejsza*, *święta* 2 – общо 12 асоциации.
- За носителите на РЕ: *моя* 57, *большая* 50, *дружная* 33, *счастливая*

11, *крепкая* 9, *родная* 5, *маленькая*, *хорошая* 3 – общо 171 асоциации.

Видима е склонността на руските респонденти да описват семейството, разчитайки на синтагматични връзки, докато при поляците тази връзка е по-слаба при изграждането на концепта – оскъдна описателност, в някои случаи таксономични асоциации (*wielodzietna, zastępcza.*) Българските респонденти могат да се възприемат като умерени в описателността при изграждането на концепта.

В оценъчен план семейството е безусловна ценност, а следователно е с положителна културна конотация при носителите на трите езика. Все пак прегледът на единичните реакции, които тук не се коментират по принцип заради възможна субективна мотивация на респондентите, показва противоречиви оценки сред българските респонденти. Една голяма група асоциации, въпреки че не са честотни като буквално повторение, съвпадат в изразената по-скоро негативна оценъчна конотация: *кавга, болка, грижи, злина, какво е това?, кал, не е за мен, непонятно защо, нищо обвързващо, окови, падение, плач, проблем, проблеми, развод, разпадане, разруха, сам, самота, съмнение, тежина, тъга, ужким е ценност!* – общо 23 реакции. При носителите на ПЕ тези колебания са незначителни – едва 4 асоциации, които са категорично негативни. При носителите на РЕ също се срещат негативни асоциации, макар и с по-малка честота в сравнение с асоциациите на носителите на български език: *вредно, заноза, оковы, разбита, развод, разлука, сложно!, тупост, тяжело, ужасно* – общо 10 асоциации.

Изводи

1. В процеса на историческо развитие българският концепт СЕМЕЙСТВО търпи промяна.
2. Традиционният концепт включва задължителни семантични зони 'институционалност' и 'многочленност'. Триадата мъж – жена – деца е стереотипът за СЕМЕЙСТВО. Децата са ценени високо като част от институцията СЕМЕЙСТВО. Семейството е ценност, поддържането на устоите на която е в основата на патриархалната култура. Основните ценности за традиционното семейство са сговорът и взаимното уважение при строга йерархия между членовете.
3. В съвременните представи на българите СЕМЕЙСТВОТО продължава да бъде ценност, но заедно с това се появяват асоциации, които насочват към негативна интерпретация, намаляване на престижа на семейството в сравнение с традиционната представа за СЕМЕЙСТВО. Съвременният български концепт показва редукция на семантична зона 'институционалност' и резерви към семантична зона 'многочленност'. Традиционната триада вече е изместена от различни типове семейства, чийто състав е вариативен. В медиите може да

се срещне и изразът „едночленно семейство“, който налага преосмисляне на речниковите тълкувания на лексемата *семейство*.

Съкращения

БЕ – български език

ПЕ – полски език

РЕ – руски език

Литература

- БАР 2003: БАЛТОВА, П., Ефтимова, А., Липовска, А., Петрова, К. *Български асоциативен речник. Прав и обратен*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2003.
- БАРТМИНСКИ 2006: BARTMIŃSKI, J. Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata. *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin, 2006, с. 76–80.
- БЕР 2002: *Български етимологичен речник*. Т. 6. София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2002.
- ГЕРОВ 1978: ГЕРОВ, Н. *Речник на българския език*. Фототипно издание. Т. 5. София: Български писател, 1978.
- ИЛИЕВА 2015: ИЛИЕВА, М. Опозицията свое/чуждо в българската езикова картина на света. *Tradycja i wyzwania. Metodologia badań slawistycznych XX i XXI wieku*. Pod red. Haliny Mieczkowskiej, Elżbiety Solak, Przemysława Fałowskiego, Natalii Palich. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015, 267 – 274.
- КИТАНОВА 2010: КИТАНОВА, М. *Етнолингвистични етюди*. В. Търново: ИК „Знак‘ 94“, 2010.
- КИТАНОВА 2018: КИТАНОВА, М. Семейството в традиционната българска култура (аксиологични аспекти). // *Български език* 65 (2018), 4, 103–115.
- КОСТУРБИНА 2011: КОСТУРБИНА, Е. А. *Гиперконцепт СЕМЬЯ/ДОМ – FAMILY/НОМЕ в русской и английской лингвокультурах*. Автореферат дисертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва, 2011.
- МАСЛОВА 2004: МАСЛОВА, В. А. *Когнитивная лингвистика*. Уч. пособие. Минск: ТетраСистемс, 2004.
- МЛАДЕНОВ 1943: МЛАДЕНОВ, Ст. *Речникъ на чуждитъ думи в българския езикъ*. София: Хемусъ, 1943.
- ПАР 2008: GAWARKIEWICZ, R., Pietrzyk, I., Rodziewicz, B., *Polski słownik asocjacyjny z suplementem*. Szczecin, 2008.
- РБЕ: Речник на българския език. БАН. <http://ibl.bas.bg/rbe/>
- САР 2004: УФИМЦЕВА, Н. В., Черкасова, Г.А., Караулов, Ю. Н., Тарасов, Е. Ф. *Славянский асоциативный словарь*. Москва, 2004.
- СТОЙКОВА 2007: СТОЙКОВА, Ст. *Български пословици и поговорки*. София:Колибри, 2007.

УФИМЦЕВА 2017: УФИМЦЕВА, Н. В. Етнопсихоллингвистика как раздел теории речевой деятельности. *(Нео)психоллингвистика и (нео)лингвокультурология: новые науки о человеке говорящем*. Под ред. В. В. Красных. М.: Гнозис, 2017, с. 21–96.

ФР 1975: НИЧЕВА, К. С. Спасова-Михайлова, Кр. Чолакова. *Фразеологичен речник на българския език*. Т. 2. София:Изд. на БАН, 1975.

Марија Илиева

КОНЦЕПТ ПОРОДИЦА У САВРЕМЕНОЈ И ТРАДИЦИОНАЛНОЈ БУГАРСКОЈ ЈЕЗИЧКОЈ СЛИЦИ СВЕТА

Чланак упоређује традиционални и савремени концепт ПОРОДИЦА у бугарској слици света. Истраживања се тичу етнолингвистике и етнопсихоллингвистике, а главни анализирани материјал су паремије, лексичко значење речи које означавају концепт те резултати слободног асоцијативног експеримента. Традиционални концепт проучава се кроз анализу паремија и фразеологизама, док се савремени тумачи кроз анализу вербалних асоцијација. Теоријску основу чине истраживања руских етнопсихоллингвиста и лингвокултуролога Н. В. Уфимцева, В. А. Маслова и других, као и истраживања пољске етнолингвистичке школе, у првом реду радови Јержија Бартминског. Да би се оцртала национална специфичност, резултати испитивања асоцијативности бугарских испитаника пореде се са подацима добијеним од испитаника из Русије и Пољске. Анализирају се и вербалне асоцијације говорника блиских словенских језика, а резултати показују блискост, али и специфичност бугарске слике света. Поред тога, разматрају се и промене у бугарском концепту, пре свега у погледу вредности. Изведени закључци исправљају нека тумачења речи у речницима, а истовремено могу послужити као основа за озбиљније бављење бугарском етнокултуром, и то не само од стране лингвиста.

Кључне речи: концепт, језичка свест, слика света, паремије, фразеологизми, вербалне асоцијације.

Мария Илиева

КОНЦЕПТ СЕМЬЯ В СОВРЕМЕННОЙ БОЛГАРСКОЙ КАРТИНЕ МИРА В СОПОСТАВЛЕНИИ С ТРАДИЦИОННОЙ

В статье сопоставлены традиционный и современный концепты СЕМЬЯ в болгарской картине мира. Наблюдения проведены в контексте этнолингвистики и этнопсихоллингвистики, причем основным анализируемым материалом являются паремии, лексическое значение слов, обозначающих концепт, и сопоставимые данные свободного ассоциативного эксперимента. Традиционный концепт расс-

матривается на базе анализа паремий и фразеологизмов, в то время как современный концепт рассмотрен в основном на базе анализа словесных ассоциаций. Теоретической основой стали исследования российских этнопсихолингвистов и лингвокультурологов Н.В. Уфимцева, В.А. Маслова и др., а также представителей польской этнолингвистической школы в лице Ежи Бартминьского. Для выявления национальной специфики ассоциативные данные болгарских респондентов рассмотрены в сравнении с данными российских и польских респондентов. Целенаправленно проанализированы словесные ассоциации носителей близкородственных славянских языков, причем результаты указывают не только на близость, но и на специфику болгарской картины мира. Более того, в болгарском концепте наблюдается развитие, в первую очередь – в ценностном плане. Сделанные выводы позволяют скорректировать некоторые словарные толкования, но в то же время они могут служить основой для более углубленного изучения проблем болгарской этнокультуры не только лингвистами.

Ключевые слова: концепт, языковое сознание, картина мира, паремии, фразеологизмы, словесные ассоциации

УПОТРЕБА МОДАЛНИХ ГЛАГОЛА У ПРЕДСТАВИ О ДЕТЕТУ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ ЖАРКА ТРЕБЈЕШАНИНА

Предмет рада је употреба првенствено модалних глагола у најужем смислу (*морати*, *требати*, *моћи*, *ваљати*) и нијансирање модалних значења у српским обичајима који се превасходно тичу рођења, крштења и свадбе појединца на примеру књиге *Представа о детету у српској култури* Жарка Требјешанина. Најфреквентнији је модални глагол *моћи*, затим следе *ваљати*, *требати*, па *морати*. Деонтички се сви употребљавају, а *моћи*, конкретније, са значењем дозволе или, ређе динамички, са значењем способности. Са друге стране, епистемичка употреба модалних глагола је ретка у описивању и објашњавању обичаја. Што се тиче глаголских облика, доминира презент, ретко се модални глаголи јављају у перфекту, футуру, потенцијалу и чешћи су облици без негације.

Кључне речи: модалност, неопходност, могућност, српски обичаји, лингвокултуролошка анализа.

1. Увод

Предмет овог рада је анализа употребе првенствено модалних глагола *морати*, *требати*, *ваљати* и *моћи* у обичајима српског народа, а као грађу смо за истраживање користили монографију *Представа о детету у српској култури* Жарка Требјешанина. Циљ је да из лингвокултуролошког угла посматрамо употребу поменутих модалних глагола (модалних глагола у најужем смислу) у контексту различитих обичаја, попут оних који се тичу рођења детета, свадбе и крштења појединца.

У раду полазимо од хипотезе да се код обичаја у којима постоје забране чијим се кршењем јављају последице које ремете равнотежу живота појединца – рођење, крштење, свадба – очекује чешћа употреба модалног глагола за изражавање јаке неопходности, односно глагола *морати*, у односу на слабу неопходност (*требати*) и јаку могућност (*моћи*). Нијансирање модалних значења и различитих употреба модалних глагола у описивању српских обичаја

¹ aleksandra.janic@filfak.ni.ac.rs

² Ово истраживање подржало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (Уговор бр. 451-03-9/2021-14/200165). Такође, припремљено је у оквиру пројекта *Говорни и стандардни језик у јавној комуникацији у Нишу* Огранка САНУ у Нишу (О-25-20).

даће нам прецизнији увид у српске обичаје, конкретније у забране, дозволе и могућности за вршење одређених радњи.

Структуру рада чине теоријски основи о обичајима и српским модалним глаголима (2. одељак), збирни квантитативни подаци о употреби модалних глагола у анализираној грађи (3. одељак), те употреба модалних глагола *морати*, *требати*, *ваљати* и *моћи* у српским обичајима који се тичу свадбе, рођења, крштења појединца (4. одељак). Пети одељак доноси обједињене закључке рада.

2. Теоријски основи

Обичај се у *Речнику српскога језика* Матице српске (РСЈ 2007: 847) дефинише као „а. начин живота, рада, понашања и сл. који се усталио у некој заједници. б. уобичајен начин поступања, понашања, навика”. Блиски појму *обичај* су појмови *обред* и *ритуал*, при чему се под обредом подразумевају „радње везане за вршење верских прописа или за народне обичаје” (РСЈ 2007: 849), а ритуал се у лексикографској дефиницији посматра као синониман именицама *обред*, *церемонија*, *церемонијал* (в. РСЈ 2007: 1168).

Наглашавамо да тематику којом се бавимо у истраживању сматрамо обичајима будући да су одређени обреди прерасли у обичаје, а тичу се догађаја од великог значаја за живот појединца, попут рођења, крштења и свадбе. У нашој грађи није било одељка који се тиче смрти човека, тако да обичаји повезани са смрћу појединца нису део овог истраживања.

Модалност на нивоу речи и реченице и даље је актуелна тема. Издвајамо само нека од досадашњих истраживања у којима су предмет рада делимично или у целини модални глаголи у србистици и сербокроатистици: МОЛОВИЋ 1966; СТЕВАНОВИЋ 1981; БАТИСТИЋ 1983; ЂУКАНОВИЋ 1992; КОРДИЋ 1996; КОВАЧЕВИЋ 2008; КОВАЧЕВИЋ 2009; МРАЗОВИЋ–ВУКАДИНОВИЋ 2009; ЈАНИЋ 2012; ЈАНИЋ 2013; ПИПЕР–КЛАЈН 2013; ЈАНИЋ–СТАМЕНКОВИЋ 2016.

Модалне глаголе Павица Мразовић и Зора Вукадиновић (2009: 179) објашњавају остваривањем модалног односа „između radnje koja je izražena samostalnim glagolom i zajedničkog subjekta ili između radnje samostalnog glagola i govornika (koji ne mora biti identičan sa subjektom u rečenici)”. Модалност у најужем смислу обухвата значења неопходности и могућности, а типични модални глаголи у српском језику су *морати*, *требати*, *ваљати* и *моћи*. У литератури се, као блиски модалним глаголима – семантички и синтаксички – помињу и модалитетни глаголи (уп. МРАЗОВИЋ–ВУКАДИНОВИЋ 2009: 191), који могу имати модализовану употребу. Као такви, наводе се *гледати*, у значењу „трудити се, покушати”, *плашити се* „не усуђивати се”, *усудити се* „осмелити се, одважити се” (списак од двадесетак модалних глагола видети у: МРАЗОВИЋ–ВУКАДИНОВИЋ 2009: 191).

Што се тиче глагола *требати*, Пипер и Клајн (2013: 164) издвајају нецеситативно значење, односно значење „потребе коју неко има за неким или за

нечим”, и деонтичко значење, којим се исказује нужност извршења конкретне радње. Илустративни примери које дајемо били би, с једне стране, *Трудним женама треба разноврсна храна* и, са друге стране, *Кум треба да крочи десном ногом када уноси кумче у кућу*. Помоћу глагола *морати* исказује се јака неопходност, а може се употребити епистемички (*Мора да се крштење до сада завршило* – рецимо, ситуација је таква да је прошло два сата од заказаног почетка крштења, а познато нам је да процес крштења појединца траје око пола сата или сат времена) или деонтички, као у примеру *Учесници повојнице морају се придржавати одређених табуа да би дете било здраво и срећно*, што значи да су они у обавези да их се придржавају због одређених веровања. На крају, глагол *моћи* може се употребити епистемички (*Може бити да су још увек у цркви*, што можемо закључити на основу информација које знамо о типу догађаја, конкретној особи и њеним обавезама, али нисмо у потпуности сигурни, већ је све на нивоу могућности), динамички *Кум може да подигне дете* (овде у смислу да је у стању да подигне дете, рецимо кумче, а не у значењу да му је дозвољено да подигне дете) или деонтички *Само свештеник може да сече косу малом детету при крштењу* (у значењу да му је дозвољено да тада детету које крсти сече косу).

У наставку рада коментаришаћемо употребу модалних глагола у обичајима који се тичу рођења, крштења и свадбе појединца употребљених у коришћеној грађи, односно у књизи *Представа о детету у српској култури* Жарка Требјешанина.

3. Квантитативни односи модалних глагола у *Представи о детету у српској култури*

Претрагом монографије *Представа о детету у српској култури* Жарка Требјешанина, дошли смо до следећих квантитативних података употребе модалних глагола. Претраживани су сви облици модалних глагола *моћи*, *морати*, *требати* и *ваљати*, конкретније њихови корени и могући аломорфи (*мог-*, *мож-*, *моћ-*, *треб-*, *мор-*, *ваљ-*). Преглед фреквентности облика дајемо у Табели 1.

Претраживани модални облик	Фреквентност
<i>морати</i> ³	100 // 13,42%
<i>ваљати</i>	196 // 26,31%
<i>требати</i>	125 // 16,78%
<i>моћи</i>	324 // 43,49%

Табела 1: Квантитативни подаци о употреби модалних глагола у *Представи о детету у српској култури* Жарка Требјешанина

³ Претраживани су сви облици наведених модалних глагола у анализираној грађи.

Поредећи однос модалних глагола којима се казује неопходност (*морати*, *требати*, *ваљати*) и могућност (*моћи*), употребљавају се готово подједнако (56,51% према 43,49%), с тим што је изражавање неопходности чешће. Што се тиче односа употребе јаке неопходности (*морати*) према слабој (*требати*, *ваљати*), однос је 100 према 321, односно 23,75% према 76,25%, а однос јаке неопходности (*морати*) према јакој могућности (*моћи*) износи 100 према 324, односно 23,58% према 76,42%.

Значење неопходности је, међутим, непосредно присутно у оним деловима текста у којима се помиње забрана, а таквих је четрдесетак реченица, које ћемо такође имати у виду при даљој анализи.

Негирани облици модалних глагола занемарљиви су у грађи у односу на ненегирани (на пример, *не мора*..⁴ 4, *не ваља* 69, *не треб.* 7, *не мож.* 47, *не мог.* 20), као и они обезличени речцом *се* (на пример, *ваља се* 41, *може се* 24, *мора се* 3, *треба се* 0).

Напомињемо да (модалне) речце у анализираној грађи нису фреквентне, већ су само спорадичне. Конкретнији подаци су: *вероватно* (11 појављивања), *можда* (8), *сигурно* (5), *ваљда* (ниједном).

Повезаност употребе модалних глагола за изражавање неопходности и могућности и њихову употребу у различитим обичајима коментарисаћемо у наредна два одељка на изабраним репрезентативним примерима из грађе.

4. Употреба модалних глагола у српским обичајима на примеру *Представе о детету у српској култури*

Ексерцирана грађа и примери које у раду детаљније анализирамо првенствено се налазе у следећим одељцима књиге *Представа о детету у српској култури* Жарка Требјешанина: *Пре свадбе родитеља* (3–12), *Свадба и после свадбе* (13–29), *Трудноћа* (30–44), *Рођење и непосредно по рођењу* (45–47), *Криштење* (68–71).

4.1. Пре свадбе родитеља

Један од обичаја је девојачко прорицање за кога ће се и када удати. Тако постоје конкретни поступци за које се верује да би девојци требало да открију тражене информације (в. пр. 1). На тај начин, није сигурно да ће се те информације унапред разоткрити, али постоји слаба неопходност, додатно ослабљена обликом потенцијала. Даље, прецизно је описано где треба девојка да оде и шта да уради/каже да би проверила да ли ће се удати и за кога (в. пр. 2–3).

⁴ Напомињемо да тачке означавају могућност једнофонемских и двофонемских наставака након глаголске основе *мора-* (на пример, у квантитативне податке укључени су облици попут *морам*, *мораш*, *морамо*, *морате* и сл.). Глагол *морати* се у презенту, на пример, доминантно јавља у трећем лицу, и то 85 пута у једнини и 9 пута у множини. Напомињемо да је сваки облик са конкретним претраживаним кореном (или његовим евентуалним аломорфом) из грађе (попут *мор-*, *реб-*, *мог-*) појединачно проверен будући да су низови *мор*, *реб*, *мог* садржани у именицама попут *мора*, *потреба*, *могућност*, те у придевима *моралан*, *потребан*, *могућ* и сл.

(1) *Поступци у систему љубавног прорицања имају три засебна, специфична циља, односно требало би да радозналој девојци разоткрију: одакле, када ће доћи суђеник, и, што је најважније, ко је он (његов идентитет).* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 5)

(2) *Девојка, како на Божић с јутрења иде, треба управо да иде на дрвљаник, па да понесе у кућу дрва, ако унесе џепанице с паром она ће се ти' месојећа удати, ако не унесе, онда неће.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 5)

(3) *У Херцеговини [и слично у Срему], када девојка опази млад месец, треба да узме мало земље испод десне ноге и један коњски клинац. „Кад то двоје узме у руку, нека се окрене спрам мјесеца и рече три пута: 'о мјесече! тако ти твоје младине, ти путујеш по цијеломе свијету, па у твојем путу виђаш и мога драгога, нареди и одреди да се сад одмах бар именованом зовне'. – Кад ово изговори, треба да остане на истом мјесту, и слуша какво ће најприје мушко име чути”.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 5)

У случају да постоји опозиција између јаке жеље и несавладивости препреке, девојке прибегавају магијском моделовању стварности, рецимо, онда када је жељени партнер не примећује. Остваривању своје жеље девојка може приступити конкретним поступком (в. пр. 4) или комбинацијом поступ(а)ка и изговорених речи (пр. 5). Девојчина жеља обично буде таква да изабраник губи способност за храном и сном док се њих двоје не вере, то јест, она жели да у његовим очима буде важнија од хране и сна, који су неопходни за живот (в. пр. 5). Такође, у периоду заљубљивања важан је начин на који се речи изговарају јер то утиче на остварење циља. Примерима (5) и (6), у којима су исказане и последице изговарања речи, видљиво је да се у магију изговорених речи дубоко веровало.

(4) *У Бачкој, и не само тамо, сматра се да кад девојка свом момку метне кришом у џеп слепог миша, овај мора ићи за њом као слеп.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 7)

(5) *Девојка боцкајући иглом говори: „Не бодем јастук, бодем свог суђеника: у очи, под очи; у чело, под чело; у срце, под срце; (...) да не може да једе, да спава, док код мене, Јеле, не дође да се разговарамо, да се веримо.”* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 7)

(6) *Да би речи погодиле свој циљ, да би изговорена формула била делотворна, она мора бити песнички снажна и лепа.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 12)

Дејство одређених магијских предмета описано је посредством значења модалности. На пример, за мандрагору се наводи да „може магијски да изазове љубав” и да „има моћ и да нероткињу учини трудном” (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 12), при чему је, посебно у другом случају, присутно динамичко значење способности – могуће их је парафразирати тако да мандрагора има те способности.

4.2. Свадбени обичаји, зачеће детета и трудноћа

Код свадбених обичаја постоје блаже и јаче забране. На пример, прве се тичу отварања ковчега са младиним даровима (употребљен је модални глагол *ваљати* са негацијом), а друге се помињу у вези са небушеним новцима (употребљен је не-

гирани (модални) глагол *смети*) иако је у оба конкретна случаја последица иста – изостанак порода. Напомињемо да је у реченици (7) изостанак порода поменут као могућност, а у реченици (8) као будућа радња, која је извеснија да ће се догодити.

(7) „Не ваља се” да сандук с младиним даровима буде затворен за време венчања јер, према широко распрострањеном варовању у Србији, у том случају млада може остати без порода. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 15)

(8) Забрана која се односи на обоје младенаца је та да када полазе на венчање, не смеју „носити небушене новце, већ само бушене, јер неће иначе имати деце”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 15)

Трудноћа у животу појединца представља врло важан догађај, а сматрало се да појединац без порода није испунио своју животну сврху. Будући да је у прошлости исход порођаја био неизвестан код трудница (у смислу рађања живог детета), постојали су ирационални прописи у виду забрана које су се односиле на понашање труднице и њене околине. Сматрало се да су мајка и нерођено дете повезани на магичан начин и да све што мајка уради или осети утиче и на сâм плод. Те ирационалне забране тичале су се, између осталог, контакта са мртвом особом или неким животињама (в. више у БАНДИЋ 2004: 228–232).

Требјешанин (2009) у опису обичаја употребљава слабу неопходност у вези са поступцима саме потенцијалне труднице, при чему мисли на специфичну исхрану. Наиме, у различитим крајевима постоје конкретнији обичаји шта би, првенствено жена (али и њена свекрва), требало да поједе/попије (обично нешто неукусно или што се ређе једе) или уради, чак и одмалена, да би имала порода (в. пр. 9–11, 13). Једино је јака неопходност исказана у вези са младожењом (зетом), који мора на својој свадби да једе петла да би испуњавао своје брачне дужности (уп. пр. 14), затим у оквиру савета нероткињама у Хомољу (уп. пр. 15) будући да је у њиховом случају важно да се предузме све што би могло да помогне у остваривању потомства, као и уопштено пијење неукусних напитака, које се једном помиње у виду јаке неопходности (пр. 12).

(9) У поречју Дрима и Радике, жена која нема деце требало би да поједе жуманце од орловог јајета. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 16)

(10) Жена која жели дете, верују на Косову, треба да поједе „беле бубреге”, на ће затруднети. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 16)

(11) У Хомољу када млада полази на венчање, треба да јој другарице мало подигну сукњу навише да би имала порода. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 17)

(12) Често нису ништа укусније многобројне мешавине које нероткиња мора да попије не би ли тако зачала. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 16)

(13) Да би се постигла тако жељена плодност, препоручује се и ово: свекрва треба да опере младињу кошуљу после прве брачне ноћи, а воду од прања да проспе испод родног дрвета. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 17)

(14) ...у околини Бољевца, за време свадбеног ручка „бака доноси зету печеног петла и он мора од тога да једе” зато „да би зет вршио своје брачне дужности као што их петао врши”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 16)

(15) За време купања жена мора да поједе по једно зрно од глога и од шипка. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 17)

Нероткиње су неминовно несрећне јер немају децу, што Требјешанин претпоставља користећи епистемичку модалност (изразом *мора бити (да)...*; уп. пр. 17), а у обреде за плодност често су укључене труднице и породиље (в. пр. 16), будући да очекују дете или имају дете/децу. Посебну пажњу Требјешанин обраћа на радње које је, према веровањима, неопходно намерно извршити да би дете било мушко, што се види у примеру (18): *морају се придржавати*; као и на злурале поступке како неко не би добио мушко дете (в. пр. 19). Рођење женског детета види се као несрећа будући да се тако лоза гаси.

(16) *Оне [труднице и породиље] би требало да на магијски начин пренесу на нероткињу своју већ осведочену плодотворну моћ, односно родност.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 20)

(17) *Сада је јасно да нероткиња, због става шире друштвене заједнице и посебно због њеног тешког положаја у породици, мора бити крајње несрећна и очајна. Она је отуд спремна да жртвује све: свој живот, своју част и иметак, само да би затруднала.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 22)

(18) *Осим прописаних магијских радњи (тзв. позитивне магије или чини), постоји и низ забрана, табуа („негативна магија“) којих се људи морају придржавати ако желе да имају мушко дете, односно ако би хтели да избегну „несрећу“ да им се роди кћер.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 25)

(19) *Један од њих у ствари је упозорење да младој, када улази у младожењину кућу, „пакосни људи“ могу ставити иглу испод прага „да јој сва деца буду женска“.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 26)

Од трудне жене очекује се да поштује забране, тзв. негативне магијске радње. На пример, мора да избегава одређене животиње, бића и наказе (в. пр. 20, 21), постоје ограничења шта сме да једе, чак и шта сме да гледа (в. пр. 23). Забрањено је све оно што може имати лоше последице (на пример, проклетство као последица, в. пр. 22). Лексички начини исказивања забране у анализираном корпусу су помоћу глагола *забранити*, именице *забрана*, глагола *морати* и допуне са пунозначним глаголом, негираног глагола *смети* и допуне са пунозначним глаголом, изразима *не ваља се* и пунозначним глаголом, спојем *опасно је* и сл. (в. пр. 20–28). Могуће је чак да буде употребљен модални глагол *моћи* у споју са лексемом *кобно*, на пример: *може бити кобно* (пр. 21), чиме се појачава значење и имплицира неопходност извршења конкретне радње.

(20) *Овај необичан скуп животиња које трудница мора да избегава, а који сачињавају: змија, мачка, вук, зец, јастреб, црв, пас, мечка итд., обједињује то што су оне у митско-магијском поимању света она биће чија је природа демонска, хтонска, те су зато опасне по трудницу и дете које она носи.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 40)

(21) *За трудницу може бити кобно чак и ако само гледа слику каквог необичног бића или наказе.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 40–41)

(22) *Земља, моћни извор снаге и плодности, такође може бити и извор зла за трудницу и њено дете. Зато је забрањено бацати за трудницом земљу и пепео, јер јој могу донети проклетство.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 41)

(23) *Већ смо видели да она [трудница] пуно тога не сме да гледа (нпр. мртваца,*

пожар, змију итд.), додирује, једе („начету”, љуту и сл. храну), пије (одређену воду), да не сме слободно да се креће, купа итд. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 42)

(24) Веома је распрострањено веровање да трудница не сме да вади зубе јер јој дете може умрети, односно (блажа варијанта) патиће од зубобоље кад одрасте или ће му се свађати сватови. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 43)

(25) Даље, она не сме раскопати гнездо, јер ће јој дете пузити; не сме да пије воду кроз прозор, јер ће дете бити разроко. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 43)

(26) Трудница не сме да дође ни у додир с мечком, јер дете може добити белегу на телу или постати звер, односно имати по телу густе длаке и бити тромо као мечка. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 40)

(27) Забележено је и веровање да се „не ваља” ако се трудница љуби с бабом, јер ће јој дете патити од „бабица”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 40–41)

(28) „Не ваља се”, кажу у срезу бољевачком, да трудница вретеном чачка уши, јер ће дете болети уши и цуриће му из ушију; не ваља, такође, да се провлачи испод конопца, да јој се дете не би родило са повојем, па би се при рођењу могло угушити; не треба да гледа на чекрк, јер ће јој дете бити разроко. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 41)

Посебно је важно да се трудна жена клони одређених места како би родила здраво дете (в. пр. 29–30). Отуда упозорења са прилогом *брижљиво* попут *она мора брижљиво да се клони* (в. пр. 29).

(29) Постоји низ „лоших”, нечистих места којих она мора брижљиво да се клони, да би имала нормалан и здрав пород. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 42)

(30) Трудница не сме да иде преко раскрснице, да не би „нагазила” на зло, а не ваља ни да иде преко поздера (отпаци од лана и конопље), да јој дете не би дошло оспе по телу. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 42)

Постоје ограничења која нису намењена директно трудници, већ особама које су са њом у контакту, при чему је најјача забрана у вези са плашењем труднице (јер постоји могућност да последица претрпљеног страха буде побачај), ускраћивањем жељене хране трудници, те у вези са индиректном забраном давања одређене хране трудници због различитих последица које би конкретна храна могла имати на дете (в. пр. 31–32).

(31) Најгоре је трудну жену изненада уплашити, јер може дете пре рока побачити. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 43)

(32) Трудница, на пример, не сме да једе: сувише зачињена и љута јела, да јој не би дете било по карактеру љуто (напрасито): главу од рибе, да дете не би имало вртоглавицу; доливано јело јер ће иначе дете имати „засип”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 39)

Чак и у случају изузетног кршења забране од стране бремените жене, наглашава се неопходна радња коју је потребно извршити како би се неутралисало штетно дејство које би настало кршењем конкретне забране. Пример је у вези са сахраном и последњим опроштајем од неког блиског (в. пр. 33).

(33) Ако трудница ипак мора да се опрости од каквог блиског умрлог сродника, онда она мора имати око прста омотане „црплене пређе” (црвени конац

је добро заштитно средство) „или свиле”, како би неутралисала ово штетно дејство. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 41)

4.3. Утврђивање пола нерођеног детета и порођај

Утврђивање пола детета види се као остварива могућност ако се посматра шта жена сања (пр. 34), али се сматра да знаци у вези са полом детета могу да се потраже и на оцу (пр. 35–36), при чему се модални глагол не јавља нужно, већ се последична радња само ставља у будуће време (извршење радње и даље није потпуно сигурно) ако се испуни одређени услов (уп. пр. 35–36).

(34) *И по томе шта трудница сања, може се открити пол детета у утроби. Када трудница сања оружје, проричу јој да ће родити сина.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 36)

(35) *У Поповиу верују да ако је муж за време женине трудноће одебљао жена ће родити мушко, а ако је смршао, родиће му женско дете.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 37)

(36) *Ако је мужу већи десни брк, она ће имати мушко дете, а ако му је већи леви, имаће женско.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 37)

У циљу олакшавања самог порођаја, постоји забрана да трудница остави несломљено дрво, као и да окреће прасе на ражњу. Изражено употребом слабе неопходности, поштују се обичаји да муж треба невести у току прве брачне ноћи да откопча сваки део гардеробе, да трудница пред порођај двапут пређе реку и сл. (в. пр. 37–38; 40–41), као и да нико у току самог порођаја не излази из куће док се трудница не породи (пр. 39), при чему је та забрана подразумевана и није употребљен ниједан модални глагол, али је јака забрана имплицирана (*не дају му да изађе* = *не сме да изађе* = *забрањено му је да изађе*).

(37) *Негде се верује да још прве брачне ноћи, пре него што младенци легну у постелу, муж треба да раскопча на невестином оделу свако дугме, копчу и везицу, да се не би жена мучила на порођају.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 32)

(38) *Код нас се сматра да трудница не сме да ломи дрво па да га онда остави несломљено, јер ће јој порођај бити тако тежак да може умрети.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 33)

(39) *У многим српским крајевима када неко уђе у кућу док се жена порађа, не дају му [= не сме] да се врати све до краја порођаја да се не би дете повратило.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 33)

(40) *У бољевачком срезу трудница не сме да окреће прасе на ражњу, да јој се при порођају дете не би окренуло наопако.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 33)

(41) *Распрострањено је веровање да жена, чим осети да ће ускоро родити, треба да пређе два пута реку, па ће се брзо раставити од новорођенчета, као што вода брзо протиче.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 33)

Истичемо тврђење Душана Бандића (2004: 232) да се под рођењем не подразумева само порођај, већ и период од наредних четрдесет дана (бабине).

4.4. Након рођења детета

Арнолд ван Генен (2005: 7) сматра да се живот појединца састоји „из узастопних прелаза из једног узраста у други и из једне делатности у другу”.

Један од најважнијих догађаја након рођења детета је крштење и уобичајено је да се одвија непосредно након рођења детета. У вези са крштењем, јака неопходност јавља се у вези са променом старог кумства (в. пр. 42), што није очекиван поступак, те је стога неопходно да стари кум буде обавештен о таквој промени и одобри је. Такође, јака неопходност постоји у поштовању обреда крштења будући да грешка отвара могућност кобне последице за дете које се крсти (в. пр. 43).

(42) *Приликом промене кума мора се тражити опроштај од старог кума, пре него се узме нови кум.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 71)

(43) *Обред крштења мора да се изведе тачно по пропису, јер свака грешка може бити кобна по каснији развој и судбину детета.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 72)

Слаба неопходност исказана је у вези са препорученим понашањем родитеља у вези са временом крштења (непосредно након рођења) и у вези са кумовим уласком у кућу (уп. пр. 44 и 45), при чему је у наведеним примерима слаба неопходност додатно ослабљена употребом модалног глагола *требати* у потенцијалу.

(44) *Када се кум враћа са крштења кући, он би требало да унесе кумче тако што улази у кућу десном ногом и да при том каже: „С десном ногом напријед, да се синови рађају, а дјевојке удавају.”* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 24)

(45) *Мада би по свим хришћанским правилима требало дете одмах по рођењу крстити, наш народ, осим ако га нека већ поменуца невоља не натера, не жури много с овим обредом.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 70)

Могућност је исказана у вези са одређивањем времена за крштење (након што мајка устане из бабина), али и у смислу дозволе где се крштење може обавити, па и дозволе за промену кума у случају рађања мртвог детета или рађања само женске деце (в. пр. 46–48).

(46) *Истом онда када мати устане из бабина сасвијем, па када може дочекати свога кума, онда ће дијете крстити.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 70)

(47) *Обред крштења може се обавити и под записом.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 71)

(48) *Осим у случају када умиру деца, кум се може мењати и онда ако се некоме заредом само женска деца рађају.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 71)

У развоју детета слаба неопходност исказана је и глаголом *ваљати* – са негацијом или без ње, при чему је наглашен контекст у виду услова (пр. 49), подручја у којем тврђење важи (49–52), последице уколико се радња (не) изврши (изговарање речи *жаба*, одлажење у смеру истока и гажење прво десном ногом, „нечист” говор – в. пр. 52–54), временски оквир (пр. 51).

(49) *Ако дете има немиран сан или не може да заспи, ваља да му се под узглавље стави нож црних корица.* (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 107–108)

- (50) У селима југозападног Стига сматра се да не ваља детиње пелене простирати по плоту, „да детету не би били ретки зуби”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 114)
- (51) У Метохији се сматра да детету не ваља давати јаја док не напуни годину дана, „ради чистог говора”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 117)
- (52) Не ваља, такође, пред дететом које још није проговорило изговорити „жаба”, јер би могло остати немо, верују на Грудџи. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 121)
- (53) У горњој Крајини дете које није проходило ваља превести преко слепчевог штапа. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 123)
- (54) Када дете почне да хода, ваља се, каже се у народу, „да пође пут истока и то да гзази прво десном ногом, па ће му после посао кроз цео живот ићи напред”. (ТРЕБЈЕШАНИН 2009: 125)

5. Закључак

У овоме раду бавили смо се употребом првенствено модалних глагола *морати*, *моћи*, *ваљати*, *требати* у опису српских обичаја у вези са рођењем, крштењем и свадбом појединца на примеру *Представе о детету у српској култури* Жарка Требјешанина.

Упоредивши квантитативни однос посматраних модалних глагола, дошли смо до закључка да је исказивање неопходности (јака неопходност модалним глаголом *морати*, а слаба неопходност модалним глаголима *требати*, *ваљати*) чешће од исказивања могућности модалним глаголом *моћи*, при чему је однос 56,51% према 43,49%. Затим, квантитативни однос употребе јаке неопходности изражене модалним глаголом (*морати*) према слабој (*требати*, *ваљати*) јесте 100 према 321, односно 23,75% према 76,25%, а однос јаке неопходности (*морати*) према јакој могућности (*моћи*) износи 100 према 324, односно 23,58% према 76,42%.

Анализа је показала да су негирани облици модалних глагола занемарљиви у грађи у односу на ненегирани, као и они обезличени речцом *се*. Наглашавамо да су модалне речце у анализираној грађи такође занемарљиве.

Осим употребе модалног глагола *морати* уз допуну одговарајућег пунозначног глагола, начини исказивања забране у анализираној грађи су помоћу глагола *забранити*, именице *забрана*, негираног (модалног) глагола *смџи* и допуне са пунозначним глаголом, помоћу комбинације негираног модалног израза *не ваља се* и допуне у виду пунозначног глагола и сл. Чак и помоћу модалног глагола *моћи* у споју са лексемом попут *кобно*, на пример: *може бити кобно* – појачава се значење и имплицира неопходност извршења радње, тако да наведене проценте о исказивању неопходности треба узети условно будући да их је више због свих поменутих употреба поменутих лексема.

У корпусу доминирају модални глаголи у облику презента, ретко се јављају у перфекту, футуру и потенцијалу. Што се тиче употребе модалних глагола, најчешћа је деонтичка, па следе динамичка и епистемичка, које су присутне у мањој мери или спорадично.

Цитирана литература

- БАНДИЋ, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. – 2. издање, Београд: Нолит, 2004.
- БАТИСТИЋ, Татјана. „О неким питањима у вези с анализом глагола МОРАТИ и МОЋИ”. *Јужнословенски филолог* 39 (1983): стр. 99–111.
- ВАН ГЕНЕН, Арнолд. *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Прев. Јелена Лома, прир. Александар Лома. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.
- БУКАНОВИЋ, Владо. „Глаголи *требати* и *ваљати* и њихова инфинитивно/презентска допуна”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 22/2 (1992): стр. 119–126.
- ЈАНИЋ, Александра. *Категорија субјунктива у српском и бугарском језику – упоредно проучавање*, необјављени мастер рад. Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2012.
- ЈАНИЋ, Александра. „Модални глаголи *морати*, *требати*, *трябва* и могући светови”. У: Радослав Радев, Ценка Иванова (ур.). *Време и пространство в културата на българи и сърби*. Варна: Славена, 2013, 104–120.
- ЈАНИЋ, Александра, Душан СТАМЕНКОВИЋ. „Модални глаголи *must*, *should*, *can* / *морати*, *требати*, *моћи* у енглеском и српском језику: опште карактеристике и изазови при превођењу”. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, 59/2 (2016), стр. 129–149.
- КОВАЧЕВИЋ, Милош. „Је ли глаголски облик *мора* увијек глагол”. *Радови Филозофског факултета Универзитета у Источном Сарајеву* 10/1 (2008): стр. 35–47.
- КОВАЧЕВИЋ, Милош. „Глаголске алолексе као модалне ријечи”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 38/1 (2009): стр. 73–86.
- КОРДИЋ, Сњежана. „Употреба глагола *требати*”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 26/2 (1996): стр. 71–81.
- МОЛЛОВИЋ, Јордан. „О глаголу *требати*”, *Књижевност и језик* 14/4 (1966): 362–363.
- MRAZOVIĆ, Pavica, Zora VUKADINOVIĆ. *Gramatika srpskog jezika za strance*. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009.
- НИКОЛИЋ, Мирослав (ур.). *Речник српскога језика*, Нови Сад: Матица српска, 2007.
- ПИПЕР, Предраг, Иван КЛАЈН. *Нормативна граматика српскога језика*. Нови Сад: Матица српска, 2013.
- СТЕВАНОВИЋ, Михаило. *Савремени српскохрватски језик I*, Београд: Научна књига, 1981.

Извор

- ТРЕБЈЕШАНИН 2009: Жарко Требјешанин, *Представа о детету у српској култури*, Антологија српске књижевности, Београд: Учитељски факултет. Доступно на: <http://www.antologijasrpskeknjizevnosti.rs/>

Александра А. Јанич

УПОТРЕБАТА НА МОДАЛНИТЕ ГЛАГОЛИ В КНИГАТА ПРЕДСТАВАТА ЗА ДЕЦАТА В СРЪБСКАТА КУЛТУРА ОТ ЖАРКО ТРЕБЕШАНИН

Изследването е посветено на употребата на модалните глаголи и по-конкретно *морати*, *требати*, *моћи*, *ваљати*/*трябва*, *нужно е*, *може*, *добре би било* и нюансирането на модалните значения при описанието на сръбските обичаи, свързани с раждането, кръщаването и сватбата. Материалът е взет от книгата *Представата за детето в сръбската култура* от Жарко Требешанин. С най-честа употреба е глаголет *моћи*/*може*, следват *ваљати*, *требати* и *морати*/*добре би било*, *нужно е* и *трябва*. По отношение на глаголното време доминантно е сегашно, рядко се появяват форми в минало неопределено, бъдеще и потенциал, по-честа е употребата без отрицание. Сравнявайки квантитативното отношение на изследваните модални глаголи, стигаме до заключението, че изразяването на необходимост (силна необходимост с модалния глагол *морати*/*трябва*, а слаба с модалните глаголи *требати*, *ваљати*/*нужно е*, *добре би било*) е по-често от изразяването на възможност с модалния глагол *моћи*/*може*, а съотношението е 56,51% към 43,49%. В действителност всички глаголи се използват, като *моћи*/*може* по-конкретно е със значение на позволение и по-рядко на възможност. Трябва още да се отбележи, че епистемиологичната употреба на модалните глаголи е рядка при описание и обясняване на обичаи.

Ключови думи: модалност, необходимост, възможност, сръбски обичаи, лингвокултурологичен анализ.

Aleksandra A. Janić

THE USE OF MODAL VERBS IN TREBJEŠANIN'S PREDSTAVA O DETETU U SRPSKOJ KULTURI

The subject of this paper is the usage of modal verbs *morati* 'must', *trebati* 'should', *valjati* 'should', *moći* 'can' and nuances of modal meanings used when describing the Serbian customs about the birth, christening, and wedding of an individual. The corpus used is the book *Predstava o detetu u srpskoj kulturi* by Žarko Trebješaniin. The most frequent modal in the analysis was *moći*, followed by *valjati*, *trebati*, and *morati*. Regarding verb forms, the present tense is dominantly used, and other verb forms are not as used (e.g. perfect tenses, the future tense, the potential mood). Moreover, those verb forms are used in the positive form. The comparison of the quantity of modal verbs in the corpus provides the following conclusion: the necessity (strong modality introduced by *morati* and weak modality introduced by *trebati* and *valjati*) is more frequent than the possibility (strong possibility is introduced by *moći*), more precisely 56.51% and 43.49%, respectively. The deontic use of modals is the most frequent in the corpus, followed by the dynamic use of *moći*, and the epistemic use is sporadic in the analysed corpus.

Key words: modality, necessity, possibility, Serbian customs, linguocultural analysis.

ТРАДИЦИОННО ИМЕНУВАНЕ НА НОВОРОДЕНИ ПРЕЗ ХХІ ВЕК (ПО ДАННИ ОТ АНКЕТНО ПРОУЧВАНЕ)

В доклада се анализира присъствието на традиционни имена за новородени през периода 2008 – 2017 г. Разглежда се и спазването на традициите за наричане на баба и дядо, на други роднини, според времето, когато е родено детето (на празник).

Ключови думи: традиционно именуване, наричане на баба и дядо, наричане на роднини, наричане на празник

В този доклад ще бъде разгледано традиционното именуване на новородени през ХХІ век – избора на традиционни имена, спазването на обичаите за наричане на баба или дядо, на други роднини и наричането според времето, в което е родено детето (на празник). Данните са събрани с помощта на специално разработена анкета, която послужи като основа за аналитичната глава на дисертацията ми „Тенденции в развитието на българската антропонимия“. Родителите, попълнили въпросника, са от българския етнос. Децата са родени през периода 2008 – 2017 г., а броят им е 784 – 393 момичета и 391 момчета. Имената, които носят, са 277 – 112 мъжки и 165 женски.

За да бъде разгледано присъствието на традиционни имена в началото на ХХІ век, ще бъдат използвани честотните списъци в „Честотно-etimологичен речник на личните имена в съвременната българска антропонимия“ на Николай Ковачев. Те отразяват най-срещаните антропоними в България за 90-годишния период 1891 – 1980 г. В таблица 1 е представена първата десетка.

Таблица 1. Най-популярните лични имена през периода 1891 – 1980 г.

№	Мъжки имена	Женски имена
1	Иван	Мария
2	Георги	Иванка
3	Димитър	Елена
4	Петър	Марийка
5	Христо	Йорданка
6	Николай	Ана
7	Тодор	Пенка
8	Йордан	Надежда

¹rada_levkova@yahoo.com

9	Стоян	Радка
10	Васил	Анка

(Източник: Ковачев 1995: 594–597)

Мъжки лични имена (МЛИ)

Първите десет места от списъка включват едни от най-традиционните МЛИ у нас. Трябва само да бъде отбелязано, че *Николай* в по-далечното минало е битувало с по-разпространената си народна форма *Никола*, но през XX в. набира популярност, докато честотността на *Никола* започва да спада. По този начин за 90-годишния период 1891 – 1980 г. *Николай* се оказва в десетката, а *Никола* – на 13-та позиция. (В днешно време *Никола* отново се изкачва в класацията. По данни на НСИ през 2011 г. *Николай* е на 7-мо място, а *Никола* – на 9-то (Имената в България през 2011 г.). През 2018 г. *Никола* вече е по-напред – на 5-то, а *Николай* е на 11-то (Имената в България през 2018 г.).

Най-честотните МЛИ от списъка на Ковачев са представени по следния начин при децата от анкетата (Таблица 2):

Таблица 2. Присъствие на най-честотните в миналото МЛИ в корпуса

№ у Ковачев	Мъжки имена, брой деца в корпуса
1	Иван 12
2	Георги 21
3	Димитър 9
4	Петър 7
5	Христо 6
6	Николай 11
7	Тодор 2
8	Йордан 0
9	Стоян 3
10	Васил 4

Само с *Йордан* не е наречено нито едно новородено от проведеното изследване. Най-честотното у Ковачев МЛИ, *Иван*, има 12 носители, но се нарежда чак на шесто място за периода 2008 – 2017 г. (като го разделя с още 2 имена). На първо място сред децата на респондентите е *Георги*, което у Ковачев е на второ. Третото място у Ковачев – *Димитър*, е на доста по-задна позиция в съвремението ни (на девето място по данни от анкетата). В таблица 3 са представени най-популярните МЛИ за родените през 2008 – 2017 г. момчета. В болд са имената от класацията на Ковачев, които присъстват и тук:

Таблица 3. Най-популярни МЛИ в корпуса

Позиция	Лично име	Честотност	Дял на носителите (%)
1	Георги	21	5,37
2	Александър	20	5,12
3	Мартин	15	3,84
4	Борис	14	3,58
5	Даниел, Никола	13	3,32
6	Виктор, Иван , Крестиян	12	3,07
7	Калоян, Николай	11	2,81
8	Бождар	10	2,56
9	Димитър , Ивайло	9	2,30
10	Андрей, Атанас, Борислав, Петър	7	1,79

Както се вижда, в класацията влизат пет от десетте най-честотни в миналото ни мъжки имена – *Георги, Иван, Николай, Димитър* и *Петър*. Данните от анкетното проучване показват, че за момчетата са използвани и други традиционни антропоними – *Атанас, Васил, Здравко, Илия, Костадин, Петко, Славчо* и др.

Видно е, чечестотността на най-традиционните МЛИ от миналото намалява. От МЛИ в топ 10 за периода 1891 – 1980 г. с много висока популярност при новородените е само *Георги*, което е на първо място в корпуса. Пет от десетте имена у Ковачев вече не заемат толкова предни позиции. Останалите традиционни МЛИ са малко и имат неголям брой носители.

Женски лични имена (ЖЛИ)

Десетката за жените от речника на Н. Ковачев отразява не само традиционното именуване, а и модата през ХХ в. (като цяло ЖЛИ са по-податливи на модни влияния от МЛИ), когато стават модерни имената на *-ка* (като паспортни, официални). От друга страна, тези на първите позиции в списъка са производни от често срещани календарни и народни, а не от новозаети – *Марийка, Йорданка, Пенка, Радка* и *Анка*, така че показват адаптиране на вече утвърдени (традиционни) имена към новото време, а не пълно преобръщане на традициите.

Десетте най-популярни ЖЛИ за периода 1891 – 1980 г. са представени по следния начин при децата от анкетата (Таблица 4):

Таблица 4. Присъствие на най-честотните в миналото ЖЛИ в корпуса

№ у Ковачев	Женски имена, брой деца в корпуса
1	Мария 8
2	Иванка 0
3	Елена 9
4	Марийка 0

5	Йорданка 1
6	Ана 0
7	Пенка 0
8	Надежда 1
9	Радка 0
10	Анка 0

Само четири от десетте ЖЛИ се срещат в корпуса – *Мария, Елена, Йорданка и Надежда*. От тях най-популярно е *Елена*, то се нарежда на трето място (като го дели с друго ЖЛИ). *Мария* е на четвърто място в анкетата (заедно с още четири имена). *Йорданка* и *Надежда* пък имат само по една носителка.

Таблица 5 показва най-честотните ЖЛИ за родените през 2008 – 2017 г. момичета. В болд са имената от списъка на Ковачев, които присъстват и тук:

Таблица 5. Най-популярни ЖЛИ в корпуса

Позиция	Лично име	Честотност	Дял на носителите (%)
1	Виктория, Габриела, Никол	12	3,05
2	Александра, Теодора	10	2,54
3	Божидара, Елена	9	2,29
4	Ивайла, Мария , Рая, Симона, София, Яна	8	2,04
5	Дария	7	1,78

Сред първите 5 ЖЛИ от корпуса влизат само две от имената, които са били в топ 10 за периода от 90 г., изследван от Н. Ковачев – *Елена* и *Мария*. Като цяло все пак се срещат и други традиционни женски имена, макар и децата, на които са дадени, да са по-малко на брой – *Биляна, Божена, Боряна, Василка, Гергана, Деница, Елица, Калина, Милана, Милена, Невена, Рада, Ралица, Росица, Румяна, Яна* и др.

При ЖЛИ още по-осезаемо се наблюдава загуба на традиционните имена в списъка на най-популярните. От тези, които са били на първите позиции през 90-годишния период, само две продължават да се нареждат сред първите – *Елена* и *Мария*. На момичетата вече се дават по-ограничен брой традиционни имена, които не са представени от голям брой носителки.

От отговорите на респондентите става ясно, че мотивът за избор „Името е традиционно за нашата страна.“ се нарежда на 6-то място от всичките 35 фактора, които можеха да бъдат посочени (като анкетираните имаха възможността да изберат повече от един фактор). Неговият дял е 24,36%. Той е изиграл роля при номинацията на 120 момчета (30,69%) и 71 момичета (18,07%), които са наречени с 47 МЛИ и 45 ЖЛИ. При **определените от родителите** традиционни имена, с най-голям брой носители са *Георги, Иван и Никола, и Елица, Мария и Цветелина*. Доста шокиращо е обаче присъствието в същата група на *Кристиян, Мартин, Даниел, Габриела, Даная, Крисия, Кристиана, Никол* (класифицирани като такива от участниците в проучването).

За традиционно именуване може да се приеме не само изборът на утвърдените в личноименната ни система от миналото антропоними, а и спазването на обичая за наричане на детето на неговите предци (най-често на баба и дядо, понякога и на други роднини). Разбира се, той отдавна не се следва стриктно, като често се запазва само първият звук. За попълнителите въпросника най-важен мотив се явява именно желанието на детето да бъде дадено името на бабата или дядото – посочен от почти половината от участниците (43,88%). Делът на тези, които едновременно са почели повече от един възрастен роднина, е 8,16%. Малък брой са отбелязали фактора „Избрахме името заради традицията в рода ни мъжките имена да се редуват през поколение.“ – 3,19%. На друг роднина са кръстени 2,68% от децата.

Новородените, наречени на баба или дядо, са 178 момчета (45,52%) и 166 момичета (42,24%). Те носят 71 МЛИ и 102 ЖЛИ. Най-честотните сред тях са *Георги, Никола, Димитър* и *Иван* и *Габриела, Елена, Никол* и *Теодора*. Както се вижда, посочените МЛИ са традиционни, но ЖЛИ не са, с изключение на *Елена*.

Мотивът „Детето е наречено на друг роднина.“ (различен от майката и бащата – това е нова тенденция) е избран от незначителен брой от участниците в изследването – 2,68%.

Друг стар обичай е детето „да си дойде с името“ – когато се роди на или около голям религиозен празник. Данните от анкетата (както и изследвания на други автори) сочат, че желанието детето да празнува имен ден може да мотивира избора на календарно име или на друго, което се смята, че може да празнува, и без детето да е родено на празник. Факторът „Избрахме името заради имения ден.“ е бил важен за 11,10% от респондентите. Момчетата в тази група, 44 на брой, и момичетата – 43 на брой, носят 28 МЛИ и 30 ЖЛИ. Най-много от тях се казват *Георги, Николай* и *Андрей* и *Гергана, Дария, Мария* и *Цветелина*. Разбира се, Гергьовден и Никулден са много почитани празници, както и Успение Богородично и Цветница.

Анализът на традиционното именуване при новородените през периода 2008 – 2017 г. насочва към следните **изводи**:

1. Макар и родителите сравнително често да мотивират избора си с желанието да дадат на детето си традиционно име, присъствието и честотността на тези имена намалява. При момчетата все още заемат високи позиции, но при момичетата са изместени от предните места в списъците.
2. И в съвременето ни най-често посочваната причина за номинацията е спазването на традицията децата да бъдат кръстени на бабите и дядовците си. Наричането на други роднини се среща, но не е силно застъпено.
3. Обичаят името на детето да бъде избрано във връзка с празника, на или около който се е родило, оказва влияние и днес, макар и относително слабо. Има случаи, в които датата на раждане не е близо до

празник, но името се избира специално така, че детето да може да има имен ден.

В заключение може да се каже, че традиционното именуване, представено от избора на традиционни антропоними, наричането на бабите, дядовците и други роднини и спазването на обичая детето да бъде наречено на светеца, около чийто празник е родено, е застъпено в по-малка степен в началото на XXI век. Притеснително е, че някои от анкетираниите определят като традиционни антропоними, които са нови за българската личноименна система. Наблюдението на процеса на намаляването на броя и честотността на традиционните имена обаче навежда на мисълта, че виждането на тези родители не е толкова далече от истината и е възможно някои от имената, които посочват, след известно време наистина да бъдат класифицирани като традиционни, ако задържат популярността си за по-дълъг период от време.

Литература

Ковачев, Николай. *Честотно-етимологичен речник на личните имена в съвременната българска антропонимия*. Велико Търново: Издателство „ПИК.“ 1995.

Имената в България през 2011 г. - <http://www.nsi.bg/sites/default/files/files/events/Names2011.pdf>, 3.12.2019.

Имената в България през 2018 г. - <https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Names2018p.pdf>, 3.12.2019.

Рада К. Левкова

ТРАДИЦИЈА И ДАВАЊЕ ИМЕНА ДЕЦИ РОЂЕНОЈ У 21. ВЕКУ (НА ОСНОВУ СПРОВЕДЕНЕ АНКЕТЕ)

У раду се анализира присутност традиционалних имена код деце рођене у периоду од 2008. до 2017. године, на основу спроведене анкете. Такође се разматра колико се одржала традиција давања имена деци по баби, деди или другом рођаку и традиција давања имена на основу дана када је дете рођено, тј. по празнику на који је рођено. Истраживање је потврдило претпоставку да број и фреквенција антропонима опада, иако родитељи често свој избор објашњавају жељом да дете носи баш то име.

Кључне речи: традиција и давање имена детету, име по баби и деди, име по рођаку, име по празнику

Rada K. Levkova

TRADITIONAL NAMING OF NEWBORNS IN 21ST CENTURY (ACCORDING TO THE DATA FROM A SURVEY)

The paper analyzes the presence of traditional names for newborns in the period of 2008 – 2017, according to the data from a survey. The adherence to the tradition in naming is also discussed – the choice of the names of the grandparents, the choice of the names of other relatives, the choice of name in relation to a holiday. The data confirm that the frequency of the traditional anthroponyms is decreasing, although the parents relatively often motivate their choice with the desire to give their child a traditional name.

Key words: traditional naming, choice of the names of the grandparents, choice of the names of relatives, choice of name in relation to a holiday.

ОБИЧАЈ ПОСВЕЋИВАЊА КЊИГА У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Предмет овог истраживања су посвете које анализирамо у складу са теоријом о паратекстуалним елементима Жерара Женета. Циљ нам је да посвећивање дела посматрамо као посебну врсту обичаја којим писац остварује непосредан додир свог уметничког света са контекстом. Посвета у извесном смислу представља продужетак самог текста, његов „интерпретативни праг”, те је у функцији адекватније рецепције књижевноуметничког дела и његовог релевантнијег читања. Указаћемо на разлику коју Женет прави између дедикација (dedications) и инскрипција (inscriptions) и задржати се на анализи различитих примера из прве групе (пре свега имајући у виду посвете у српској књижевности 20. и 21. века). Они представљају резултат обичаја личног даривања једног јединог примерка и знак су поштовања према особи, стварној или идеалној групи, или неком другом типу ентитета којем је посвета упућена.

Кључне речи: обичај, посвете, паратекст, дедикација, инскрипција

Обичај писања посвете

Обичај је правило настало дуготрајним понављањем у друштву. Он представља традицијом устаљен начин понашања, карактеристичан за припаднике једне етничке заједнице или културе (ВИДАНОВИЋ 2006: 277). Писање посвете на почетку неког књижевног дела представља посебан облик комуникације између оног који пише и онога коме је текст посвете упућен. Као широко распрострањен облик понашања, прихваћен у култури многих народа, писање посвете представља обичај који се не мора нужно обавити, али који је као пракса веома чест. Обичај посвећивања књига датира још из античког римског доба и од тада до данас, мање је или више присутан у књижевностима свих народа и историјских периода, али са различитим функцијама, које су се мењале у зависности од историјског тренутка, културе, жанра, аутора, саме

¹ jelena.mladenovic@filfak.ni.ac.rs

² Рад је настао као део истраживања на пројектима *Истраживање књижевне прошлости и садашњости на простору југоисточне Србије* под покровитељством Филозофског факултета Универзитета у Нишу и *Истраживање књижевне прошлости и садашњости на простору југоисточне Србије*, бр. О-19-18, Огранка САНУ у Нишу.

књиге или едиције којој она припада. У овом раду текст посвете, материјални резултат обичаја посвећивања књижевних дела, посматрамо као паратекстуални елемент, у складу са теоријским поставкама Жерара Женета³. Иако нећемо сачинити целовит преглед или типологију посвета у књижевним делима српске књижевности, послужићемо се карактеристичним примерима, нарочито из српске књижевности 20. и 21. века, који би нам што потпуније могли представити функције посвета и указали на важност обичаја посвећивања књига као допунског, али веома битног места за интерпретацију књижевног текста.

Методолошки приступ: теорија о паратекстуалним елементима Жерара Женета

Паратекстуалним називамо оне елементе, вербалне или невербалне природе⁴, који окружују један текст и чине га делом (GENETTE 2001: 1), попут наслова, имена аутора, посвета, епиграфа, илустрација итд.⁵ У виду имамо, дакле, Бартово схватање дела као супстанце која заузима део простора – оно што је укоричено, књига.⁶ Сви паратекстуални елементи у извесном смислу представљају продужетак једног текста и постављају га у контекст света, што додатно утиче на процес стварања значења датог текста. Иако нису обавезни елементи, они конституишу недефинисану зону, мимо „унутра” и „изван”, без чврстих граница ка једној или другој страни, а та зона није само зона транзиције већ и трансакције (GENETTE 2001: 2). Интерпретативни прагови (GENETTE 2001: 2), како Женет још назива паратекстуалне елементе, споредне ствари, маргине, места између стварног света и света фикције, најчешће су жаришта полисемантичности једног текста, али омогућавају и његову бољу интерпретацију и разумевање.

Женет у својој студији најпре указује на одређена обележја која описују просторну, временску, супстанцијалну, прагматичну и функционалну димензију паратекстуалних елемената (2001: 4). У анализи сваког паратекстуалног елемента важно је најпре одредити ова обележја његове појавности.

Имајући у виду место њиховог појављивања, Женет паратекстуалне елементе дели у две групе: групу перитекстуалних и групу епитекстуалних елемената (2001: 5). Првој групи припадају они текстови који су део књиге и налазе се негде уз текст у књизи: корице, наслов, предговор, мото, посвета итд. Другој

³ Мислимо пре свега на студију Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, trans. by Jane E. Levin, Cambridge University Press, 2001. Прво издање преведено на енглески језик је из 1997. године. У оригиналу на француском језику: Gérard Genette, *Seuils*, Éditions du Seuil, 1987.

⁴ Паратекст не обухвата само вербалне већ и невербалне знаке, какве могу бити слике и илустрације, унутар књиге и на корицама.

⁵ Термин паратекст Женет први пут употребљава у студији *Palimpsestes: La littérature au Second degré*, Paris: Éditions du Seuil, 1982.

⁶ Дело је закључена завршена књига, физички предмет, а текст је оно што читалац ствара својим активним учешћем (уп. BARTHES 1999: 202–207).

групи припадају они текстови који се налазе изван текста, али најчешће и изван дела, односно књиге, а такође могу утицати на разумевање или се касније наћи и у самој књизи. То су коментари, белешке, дневници, интервјуи итд. Према времену појаве паратекста, он може настати пре појаве главног текста, може бити изворни паратекст настао истовремено када и текст и може бити објављен након појаве текста, као антхумни и постхумни паратекст (GENETTE 2001: 5, 6). Што се супстанције паратекста тиче, она може бити текстуалне, иконичке или фактичке природе (GENETTE 2001: 7). Прагматични статус паратекстуалних елемената дефинисан је кроз комуникацијску ситуацију: природу адресата и адресанта, ауторитет и одговорност пошиљаоца поруке, као и снагу саме поруке. Тако се разликује ауторски паратекст, издавачев паратекст и алогографски паратекст који не пише ни аутор ни издавач него неко ко је позван да пише, попут писаца поговора (GENETTE 2001: 9). Имајући у виду адресата, Женет сматра да су поједини паратекстови адресирани на публику у целини, док су други намењени онима који узму књигу у руке. Тако постоји јавни паратекст који се обраћа и нечитаоцима док је приватни паратекст, усмени или писани, резервисан за појединце, најчешће оне које аутор бира с неким циљем. Постоји и интимни паратекст који аутор адресира самом себи, као у дневницима (GENETTE 2001: 9). У оквиру прагматике паратекста Женет говори и о илокуцијској снази ових елемената (2001: 10), те паратекст може преносити обичну информацију, као и интенцију или интерпретацију аутора или издавача. Одређени паратекстуални елементи, какви су посвете, одликују се и перформативношћу која је од великог значаја за наш контекст проучавања ових текстуалних јединица (GENETTE 2001: 11).⁷ На крају, важан је и функционални аспект паратекста, односно циљ који он треба да испуни, будући да паратекст увек служи нечему другом а не самом себи (GENETTE 2001: 12). Он је увек подређен тексту и може имати велики број функција које су увек емпиријске природе. Функције се не могу описати априорним теоријским односима и треба их одређивати у складу са сваким појединачним случајем и индуктивно.

Сматрајући да паратекстуални елементи преносе неку поруку која доприноси што бољем разумевању поруке самог текста, Женет их посматра у комуникацијској ситуацији која је од посебне важности за анализирање посвета.

Посвета као паратекстуални елемент

Прагматични аспект посвете као паратекстуалног елемента, а пре свега њена перформативност, дозвољавају нам да исписивање посвете посматрамо као посебан гест, односно обичај присутан веома дуго у различитим културама.

Пракса писања посвете обухвата два обичаја која наш језик терминолошки не раздваја, док се у енглеском језику могу означити као *dedications* и

⁷ Перформативност је специфична особина појединих глагола да се у облику првог лица јединице презенте одликују еквивалентношћу – еквивалентни су чину, а не саопштењу о потоњем.

inscriptions.⁸ Дедикацијом се означава посвета која је увек израз воље аутора (евентуално преводиоца) и представља резултат личног даривања тог једног примерка, идеалне стварности самог дела, чије је и поседовање симболично. Инскрипција, која може бити спонтана или изнуђена (presentation copy и inscribed copy), јесте таква врста посвећивања која представља однос нужно приватне природе између аутора и читаоца, писана је искључиво руком, јединствена и непоновљива. Док прва врста посвета подразумева даривање идеалне стварности, друга се односи на материјално и реално поседовање дела (GENETTE 2001: 117).

Овде посебну пажњу обраћамо на прву групу посвета, дедикација, које просторно заузимају место пре мота, а након странице са насловом дела и именом аутора. Постоји и пракса исписивања посвета код посебних текстуалних јединица унутар књиге, какво је, на пример, посвећивање појединачних песама или приповедака унутар збирки, када оне заузимају рубне позиције ових мањих текстуалних целина. Посвете се објављују истовремено када и сами текстови и такође су вербалне природе. Реч је увек о ауторским паратекстовима, приватним, упућеним некоме кога аутор бира с неким циљем, а уочљива је и њихова перформативна димензија.

Посветама се исказује захвалност, поштовање, нека врста афективне емоционалне наклоности према особи, стварној или идеалној скупини или неком другом типу ентитета (GENETTE 2001: 117) Посветама се, такође, може тражити новац, подршка за објављивање, може се улагивати или бити „романтичан”, а могу се износити и политички ставови, изражавати борба за једнакост и слично. Посвећивањем се одаје признање и поштовање оним људима који су на неки начин или олакшали настанак дела или су уроњени у њега као инспирација. Са друге стране, посвете указују и на укусе и нарави друштва.

Ако погледамо праксу писања посвета кроз историју, видећемо да је у античком периоду било уобичајено писати их неком богатом и моћном заштитнику. Тако је све до краја средњовековног периода. Подсетимо се да Сервантес пише посвету у *Дон Кихоту* баш и маниру актуелном за то време када су писци, да би дошли до одобрења за штампу, своја дела посвећују великашима.⁹ Током 18. века нестају такве посвете код Балзака, а нешто раније и Монтескје се изјаснио да му таква врста заштите више не треба. У 18. веку се почињу јављати и приватне посвете, а у 19. веку више се посвета не пише како би се обезбедила материјална сигурност него као вид поштовања потенцијалних ментора и истомишљеника којима би то била част (GENETTE 2001: 125). Пут који посвета пролази је од јавног и куртоазног обраћања до интимног. Честе

⁸ Еквивалент ове термилошке поделе би код нас био у виду синтагми „посветити књигу” и „потписати књигу”.

⁹ Одмах по појављивању штампаних књига у Шпанији, у другој половини 15. века, донети су ригорозни закони о цензури, те су писци морали да посвећују своја дела великашима како би она била објављена. Сервантес је једва намолио Војводу од Бехара да му посвети *Дон Кихота*. Како га је то веома разљутило, Сервантес је део текста посвете преписао од других писаца, што је требало да буде иронични гест који његов мецена није схватио.

су и тзв. мотивисане посвете које говоре о ономе коме се посвећује дело или о самом делу, чији добар пример проналазимо у Његошевом *Горском вијенцу*, у „Посвети праху оца Србије”, Карађорђу. Могле су да буду у краћој и дужој форми: од само помене имена, као крајње редукованог облика посвете, до посвете-епистоле.

За одређивање функција саме посвете, важно је дефинисање комуникацијске ситуације, адресанта и адресата, а потом и саме поруку која повезује приповедни/поетски свет са реалним светом и стварносно га контекстуализује. Иако посвете припадају ауторском паратексту (некада то само може бити преводилац), ко је њихов стварни адресант? Конкретније, наше се питање односи на то да ли их приписујемо стварном или имплицитном аутору, другом „ја” стварног аутора, као маски или персони која може бити реконструисана из самог текста (PRINS 2011: 72–73). Женет (2001: 130) упућује на то да некада, нарочито код фикционалне прозе писане у првом лицу, долази до могућег приписивања посвете управо овој инстанци која је уписана у текст, а не која је, као имплицитни аутор, изведена из њега. Ако нас текст може упутити једино на имплицитног аутора и ако ту текстуалну инстанцу можемо конституисати након читања неког дела, а уколико немамо посвету посебно потписану ауторовим именом, онда је можемо приписивати и имплицитном аутору или чак и наратору прозних фикционалних текстова писаних у првом лицу једине. Без обзира на то коме посвету приписујемо, она је место најснажније везе стварног аутора са контекстом ванкњижевне реалности. Уколико нам је ауторов живот познатији, то ће и могућности интерпретације уз помоћ посвете бити веће.

Већ смо поменули да посвете могу бити упућене једној особи, групи (стварној или идеалној скупини), као и да аутор може посветити књигу себи самом. Према томе коме је упућен, паратекст, па тако и посвета, може бити јавни, приватни или интимни (GENETTE 2001: 9). О приватној посвети говоримо када је особа адресат позната или непозната, али када се посвета пише у име личног односа (GENETTE 2001: 131). Код јавне посвете однос је јавне природе – интелектуални, уметнички или политички – док је сама особа адресат мање или више позната. Не искључујемо ни могућност да аутор може имати и приватни однос са јавном особом и писати посвету која је истовремено израз како приватне, тако и јавне природе. Такав је случај са Зораном Мишићем, критичарем и песником Васком Попом који му посвећује песму „Пре игре” из циклуса *Игре* у збирци *Непочин поље*. Данило Киш је у *Гробници за Бориса Давидовича* сваку од прича посветио је понаособ Мирку Ковачу, Бориславу Пекићу, Андре Жиду, Карлу Штајнеру, Леониду Шејки, Филипу Давиду... У збирци приповедака *Принц ватре* Филип Давид испишује посвету: „Пријатељима, Данилу Кишу, Мирку Ковачу, Бориславу Пекићу”. Пекић такође *Време чуда* посвећује својим друговима: „Мојим мртвим друговима Радославу Павловићу, Ђорђу Милинковићу, Првославу Јовановићу.”

Посвета је перитекстуални елемент где се именом означава онај којем се текст посвећује, али не и за кога је писан (BULJUBAŠIĆ 2017: 31). Не значи да је онај коме је дело посвећено и онај коме је упућено и да је за њега писа-

но. Књижевно дело упућује се читаоцима, док паралелно имплицитном аутору постоји и имплицитни читалац, публика претпостављена текстом и обликована у складу са вредностима и нормама имплицитног аутора (PRINS 2011: 73). Читалаца може бити много, али можемо с правом поставити питање у којој мери онај коме је дело посвећено креира портрет имплицитног читаоца, што се опет може преиспитивати од случаја до случаја. Ако ништа друго, онај коме се дело посвећује је увек потенцијални стварни читалац. Он такође сноси неку „одговорност”, чак и пристанак да му дело буде посвећено, јер је једино такав однос заснован на добрим манирима (GENETTE 2001: 132). Каква је онда улога читаоца у рецепцији посвете? Пошто је посвећивање перформативни чин (GENETTE 2001: 134), читалац је онај који је позван да посведочи чину посвећивања и који тај чин својим присуством и омогућава.

Функције посвета у интерпретативним читањима појединачних књижевних текстова

Посвете могу бити веома сведене, упућене само једној особи, као што је то случај у роману *Прољеће Ивана Галеба* Владана Деснице. Посвета „Ксенији” којом свој роман-есеј посвећује супрузи не открива много у интерпретативном смислу, али отуда посвета супрузи коју исписује Селимовић у роману *Дервиш и смрт* постаје много важније место у интерпретативном чину. Будући да представља једну од најлепших и најомиљенијих посвета у српској књижевности, преносимо је у целисти:

„Кад бих умιο да напишем најлепшу књигу на свијету, посветио бих је својој жени Дарки. Овако ћу засвагда остати дужник њеној племенитости и љубави. И све што могу, то је да са захвалношћу поменем њено име на почетку ове приче, која, као и све друге, говори о тражењу среће.
Писац”

Роман *Дервиш и смрт* занимљив је и због тога што за мото сваког поглавља има псеудочитат из *Курана*.¹⁰ Мисао из мота с почетка првог поглавља о томе да је сваки човек увек на губитку понавља се на крају последњег поглавља, када се заврши исповест Ахмеда Нурудина. Међутим, Селимовић намерно скраћује изворни текст *Курана* и мења идеју коју он преноси. Прави цитат има и наставак који каже да је човек на губитку уколико не нађе смисао у Богу, односно у љубави. На губитку нису они који верују и чине добра дела, говоре истину и препоручују стрпљивост. Овако измењен цитат, намерно недокршен, у изостављеним ајетима крије главну интерпретативну нит. Наиме, у овом скраћеном облику, он може важити још једино за свет Ахмеда Нурудина, човека догме који се није определио за дела љубави. Тако уоквирена исповест заиста би пружала песимистичку визију човековог живота. Отуда се роман и

¹⁰ Подсетимо се да Селимовић није означавао из које суре је цитат преузет нити који су тачно ајети цитирани.

не завршава Нурудиновим речима, већ речима његовог најбољег пријатеља, човека љубави, Хасана, који и поред свега што му је Нурудин нажао учинио има снаге да из љубави прашта: „Нисам знао да је био толико несрећан. Мир његовој намученој души.” (СЕЛИМОВИЋ 1983: 323) Ако се роман завршава гласом љубави и мишљу о срећи, онда почетак кружне композиције треба тражити пре првог мота – у поменутој посвети. Јер управо она изражава идеју о писању као потрази за срећом, а што је много важније, ту се налази прича о љубави по избору, оданости и посвећености. Тек унутар тог круга љубави – од посвете аутора до Хасановог коментара – налази се несрећна Нурудинова исповест.

Да посвета може прерасти у епистолу са поетичком мишљу о циљу исписаних прича, казује збирка приповедака *Башта сљезове боје* Бранка Ћопића и посвета-писмо Зији Диздаревићу након једноставне посвете „Књижевнику Зији Диздаревићу, убијен у логору Јасеновац 1942.” Сем тога што је упућена некоме ко је не може прочитати, она је знак заједничког пријатељства и истих животних идеала. У њој се обистињују неке апокалиптичне слутње и страшно време које долази, али се писац опредељује за писање златних бајки: „Умножавају се по свијету црни коњи и црни коњаници, ноћни и дневни вампири, а ја сједим над својим рукописима и причам о једној башти сљезове боје, о добрим старцима и занесеним дјечацима.” (ЋОПИЋ 1996: 18) Ако су у причама и остале забележене златне бајке, црни коњаници су остали у посвети, где не сметају свету приче у бајкама, али опет чине да сваку читамо уз мисао на њих.

У збирци *Димнина* Миливоја Пејчића налазимо песму-посвету коју песник упућује својој супрузи. Она тематски одговара кључу у којем треба читати и целу збирку. Песме у овој књизи тематизују перспективу човека предодређеног на стално измиривање рачуна са животом:

*Био сам осуђен
На живот без живота.
Онда је дошла
Ослобађајућа пресуда:
Лоза.
Зато ову збирку
Самиздат-признаница
о мом плаћању димнине
посвећујем њој.*

Обвезник М. П.
(„Посвета”)

Песмом-посветом „Твој глас” започиње и збирка *Руке у рукама* Ане Ристовић, коју ауторка посвећује својој мајци. Као доминантан мотив издваја се вера у писање коју мајка и кћерка деле: *пиши, / ништа друго није важно*. Спона није тек у родитељском и биолошком односу, већ управо у заједништву базираном на поверењу у (песничко) стваралаштво. Присећање на мајчине подстицаје да пише јавља се као мотивациони импулс јер писање није само остварење потребе оних који пишу већ и предуслов да се други том поезијом спасавају.

Комплементарно почетној идеји из посвете, стоји епилошко и метафоричко паљење светла кад се песма напише у последњој и аутопетичкој песми збирке, под насловом „Сва мудрост”. Када Црњански песму „Етеризам” посвети Иви Андрићу открива се не само лични однос ове двојице људи, већ и однос двојице писаца који су у раној стваралачкој фази писали у духу авангардних тежњи.

Најзад, треба поменути и посвету Владимира Табашевића у роману *Заблуда Светог Себастијана* – „Нама, који смо учили матерњи језик за време рата, често без матере, јежили се.” Ова посвета јесте репрезент Табашевићевог ризомског коришћења језика, а упућена је групи којој не само да припадају јунаци романа, имплицитни аутор и реални аутор, већ се она, попут језика у роману, и сама грана у неодређеним правцима, обухватајући све оне којима је искуство рата средство препознавања, а које их је још у детињству одредило и идентитетски заувек дестабилизovalo.

Закључак

Циљ овог рада није био пописивање посвета у српској књижевности нити је тежио ка покушајима подела посвета према одређеним типолошким сродностима. Указали смо на древни обичај њиховог исписивања, као и на појединачне репрезентативне примере, истичући посебно њихове многобројне функције у интерпретацији књижевног дела.

Иако је посвета током времена изгубила своју економску функцију (GENETTE 2001: 136), можемо приметити да она у посебном виду истрајава кроз обичај да писци посвећују своја дела онима који би им евентуално могли помоћи да добију нека књижевна признања и награде. Оно што је и данас задржала, јесте функција изражавања посебног односа између аутора и одређене особе или групе (GENETTE 2001: 135). На крају, остала је израз и вид обичаја даривања једног света, песничког или приповедног. Ако посветити књигу значи поклонити свет, онда је то добар обичај који и даље ваља неговати.

Цитирана литература

- BARTHES, Roland. „Od djela do teksta”. М. Beker (ur.). *Suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska, 1999: 202–207.
- BULJUBAŠIĆ, Ivana. „Pojam parateksta Gérarda Genetta u okviru savremene naratologije”. *Anafora*, IV (2017), 1, 15–35.
- GENETTE, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. London: Cambridge University Press, 2001.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes: Palimpsestes: La littérature au second degré*, Paris: Éditions du Seuil, 1982.

- PRINS, Džerald. *Naratološki rečnik*. Prev. B. Miladinov. Beograd: Službeni glasnik, 2011.
- VIDANOVIĆ, Ivan. *Rečnik socijalnog rada*. Beograd: I Vidanović – Uruženje stručnih radnika socijalne zaštite Srbije – Asocijacija centara za socijalni rad Srbije, 2006.

Извори

- ДЕСНИЦА, Владан. Прољећа Ивана Галеба. Београд: ЗУНС, 1997.
- ЊЕГОШ, Петар II Петровић. *Горски вијенац*. Београд: СКЗ, 1983.
- ПЕЈЧИЋ, Миљивоје. *Димнина*. Београд: Апостроф, 2002.
- ПОПА, Васко. *Непочин-поље*. Нови Сад: Матица српска, 1956.
- СЕЛИМОВИЋ, Меша. *Дервиш и смрт*. Београд: Просвета – ЗУНС, 1983.
- СЕРВАНТЕС, Мигел де. *Оштроумни племић Дон Кихот од Манче I*. Београд: ЗУНС, 1998.
- ЂОПИЋ, Бранко. Башта слезове боје. Београд: ЗУНС, 1996.
- ЦРЊАНСКИ, Милош. *Лирика Итаке и све друге песме*, Београд: ЗУНС, 2002.
- DAVID, Filip. *Princ vatre: priče o okultnom*. Beograd: BIGZ, 1987.
- KIŠ, Danilo. *Grobnica za Borisa Davidoviča: sedam poglavlja jedne zajedničke povesti*. Beograd: BIGZ, 1990.
- РЕКИЋ, Borislav. *Vreme čuda: povest*. Beograd: Partizanska knjiga, 1984.
- RISTOVIĆ, Ana. *Ruke u rukama*. Beograd: Arhipelag, 2019.
- ТАВАШЕВИЋ, Vladimir. *Zabluda Svetog Sebastijana*. Beograd: Laguna, 2019.

Јелена С. Младенович

ОБИЧАЈТ ПОСВЕЩАВАНЕ НА КНИГА В СРЊБСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Тема на настоящото изследване са посвешенијата, които анализираме на основата на теоријата за паратекстуалните елементи при Жерар Жанет. Целта е да разгледаме посвешавањето на творби како вид обичај, преку којто писателјат оствествува непосредствена врска меѓу сопственијата си творчески свят и контекста. Посвешенијето во известен смисъл е продължение на самиј текст, негов „интерпретативен праг“ и едновремено негова адекватна рецепција и релевантен прочит. Во статијата обрѓуваме внимание на разликата, којта Жанет прави меѓу дедикацијата (dedications) и инскрипцијата (inscriptions) преку анализ на различни примери од прввата група (средоточавајќи се врху посвешенијата во срѓбската литература од XX и XXI век). Този тип текстове възникват во резултат на обичајот авторите да подаруваат по един единствен екземпляр и са знак на уважение към определена личност, реална или фикционална група, или друг вид адресат, към когото е отправено посвешенијето.

Клучови думи: обичај, посвешенија, паратекст, дедикација, инскрипција

Jelena S. Mladenović

THE CUSTOM OF DEDICATION OF THE BOOKS IN SERBIAN LITERATURE

This paper is dealing with dedications and inscriptions in accordance with the theory of the paratextual elements written by Gérard Genet. We are trying to present those paratextual elements as a result of the action that we consider as a special kind of a custom in which the writer makes the direct touch of his artistic world with the context. Dedications are specific extension of the text itself. Those thresholds of interpretation are very important in producing an adequate reception of a literary work and contributes to more relevant reading of the texts. We will point out the distinction that Genette makes between dedications and inscriptions and dwell on the analysis of the various examples in the first group (especially dedications in Serbian literature of the 20th and 21st century). They are the result of the custom of giving one single copy personally and the sign of a respect that the author have for some specific person, real or ideal group, or other type of entity to whom the dedication is addressed.

Key words: custom, dedications, paratext, inscriptions

ТРАДИЦИОННИ БЪЛГАРСКИ ОБИЧАИ И ПИАР СТРАТЕГИИ В ГРАДСКАТА СРЕДА

В доклада² е разгърнато становището за новите значения на традиционните български обичаи в съвременната градска среда. Основни акценти в изследването са имиджовите и маркетинговите роли на фолклорните фестивали и възстановките на български народни празници в условията на културния туризъм. Текстът е структуриран в две части. В първата част са изложени теоретични постановки за същността на културния туризъм и неговото влияние върху развитието на празничните традиции. Открито е трансформацията на традиционни празници и обреди в туристически атракции и културни ресурси, които се нареждат сред определящите фактори за просперитета на съвременните дестинации. Фокус във втората част е приносът на традиционни български обичаи в осъществяването на ефективни пиар стратегии за конкурентното представяне на градовете на „глобалния пазар на продукти, услуги, събития, идеи, посетители, таланти, инвестиции“ (Anholt)³. За целите на изследването е използвана комбинирана методика: приложени са структурирано наблюдение⁴, аналитичен и дескриптивен метод.

Ключови думи: традиционни обичаи, пиар стратегии, културен туризъм, културни ресурси

Въведение

Значима роля в процеса на стратегическото планиране за благоприятното развитие на българските градове през новото столетие придобиват празници и

¹ hristova@ts.uni-vt.bg

² Докладът представя определена концепция за ролята и преобразованията на традиционните български обичаи, която е изложена по-обстойно в монографичното изследване на автора *Влияния и трансформации на празниците в градския брандинг*. София: Авангард Прима, 2019 (Вж. ХРИСТОВА 2019: 133-169).

³ Вж. ANHOLT 2011:1-2.

⁴ За структурираното наблюдение е характерно предварителното определяне на задачите на изследването. Съставен е „дялостен план (сценарий) за осъществяване на процедурата на наблюдението“. Разработването на програмата за структурирано наблюдение предполага стандартизиране на „категиите и индикаторите на наблюдаваните факти“ (ЖЕЛЕВ 1995:123-124). За целите на настоящото изследване предварително са уточнени задачите на наблюдението: проследяване на трансформациите на традиционни български обичаи и конкретизиране на техните имиджови и маркетингови роли в съвременната градска среда.

обичаи, които са възприети от традиционната култура, осмислена като „среда на устойчиви правила и норми“ (НАЧЕВА 2010:19). Възпроизвеждането на обреди от традиционния празничен календар⁵ се очертава сред характеристиките на съвременната градска култура, отличаваща се с динамична, непрекъснато изменяща се структура. Интересът към празничните традиции и тяхното все по-осезаемо обвързване с ефективни стратегически модели за конкурентното представяне на градовете са повлияни от просперитета на културния туризъм и позиционирането му сред водещите индустрии в световен мащаб още в края на XX век.

В контекста на бързо развиващия се туристически пазар местните празници и обичаи се трансформират в туристически атракции, осигуряващи разпознаваемост и благоприятна публичност на дестинациите, които се състезават за вниманието на посетители, инвеститори и потенциални жители. Имиджовата роля на обичаите е стимулирана от значението им на културни ресурси, „представляващи платформа за формиране на идентичността на местата“ (ВИЗГАЛОВ 2011:88).

Традиционните празници и обичаи - културни ресурси и туристически атракции в съвременните градове

В монографията си „Брендинг города“ руският изследовател Денис Визгалов посочва, че традиционната представа за културните ресурси на всяка една територия включва обектите на културното наследство (музеи, паметници, исторически сгради), изкуството и традиционната културна инфраструктура (театри, кинотеатри, галерии, музеи и др.). През новото столетие в състава на културните ресурси се включат „уникалните културни сценарии на поведение и бит, характерни само за определена територия“: „езикът, местните наречия, диалектите, митологията на местата и митотворчеството, историческата памет, специфичните информационни ресурси, формите на комуникация, традициите на общуване, духовно-религиозните ресурси (местни религиозни празници), местните традиции на предприемачеството, традиционните занаяти, семейните и родови традиции и традициите на местната кухня, както и формите и традициите на гражданската активност, местните празници и фолклор“ (ВИЗГАЛОВ 2011: 88).

Управлението на ресурсите на всяка една система, в това число и дестинация, „насоките за тяхното осигуряване, разпределение и организация във времето с оглед постигането на определени цели“ (АНДРЕЕВА 2001:48), представляват същностен аспект на стратегическото планиране. Просперитетът на съвременните градове предполага пиар стратегии, насочени към ефективно комуникиране и популяризиране на отличителните им преимущества. Целта

⁵ Традиционният празничен календар има задължителен характер и „отразява действителността по символичен начин“. Смисълът на празнуването е „да се осигури здраве, благополучие и плодородие“ за цялата локална общност (ТОДОРОВА 1998:112).

на ПР стратегиите „обикновено се отнася до общия имидж“ (СТЕФАНОВА 2016) на организациите, сред които и отделните дестинации. Включените в културния календар на съвременните градове специални събития, които популяризират традиционни обреди и модели на празнуване и бит, представят характерния, специфичния облик на съответния град и осигуряват неговата разпознаваемост в мащабите на глобалния туристически пазар. Традиционните празници и обичаи на отделните общности и региони се превръщат в обекти на културния туризъм.

Обвързан с материалното и духовното наследство, културният туризъм е „специализирано туристическо пътуване, мотивирано от задоволяване на социокултурни потребности чрез консумация на културни ценности⁶“, което се превръща в индустрия, извоювала още в края на ХХ столетие едно от челните места „в световния икономически обмен“ (КОСТОВ 2001: 5-15). Тя се развива, по думите на Джон Нейсберт⁷, в тясна връзка с информационните технологии и телекомуникациите, но неотменно използва като ресурс, съгласно принципите на Международната харта за културен туризъм на ICOMOS (International Council of Monuments and Sites), културните и природните забележителности на средата, „които съхраняват колективната памет на обществото“ (АЛЕКСИЕВА 2004:27).

Любомир Кутин разглежда обектите на културния туризъм като „результат от многостранната човешка дейност“, за разлика от обектите на природния туризъм, „които представляват природо-географски забележителности“ (КУТИН 2007:137). Обособявайки природния и културния туризъм като двата подотрасъла на туризма, Кутин определя различните културни атракции, фолклорните празници, културните форуми и фестивалите като обекти на културния туризъм, към които изследователят причислява и културно-историческите паметници, архитектурните обекти, етнографските и манастирските комплекси и църкви, музеите и паметниците, изложбите, галериите, панаириите, националните паркове, градини и резервати, както и индустриалното наследство (КУТИН 2007:137).

Значението на празничните събития за привличане на туристи е „кодирано“ и в двете дефиниции, концептуална и техническа, с които Европейската асоциация за туризъм, свободно време и образование (ATLAS) обяснява поня-

⁶ В теоретичното пространство културните ценности са обособени като „специфично необходимо (задължително) условие за развитие на културен туризъм“. Енчо Костов ги диференцира в три категории: културно-исторически паметници и забележителности (археологически забележителности, архитектурни паметници и комплекси, манастири и черкви, етнографски забележителности, музеи и др.), произведения на изкуството от древността до наши дни, включващи всички подвижни материални културни ценности (колекции от художествени предмети, произведения на живописата, скулптурата, народните художествени занаяти, шевиците, националният костюм, култовите предмети и др.) и периодични и епизодични прояви, чрез които се оценяват постиженията в областта на духовната култура. Към тази категория се причисляват фестивали, спектакли, изложби, конгреси, панаири, тържествени чествания и др. (КОСТОВ 2001:26).

⁷ Вж. КОСТОВ 2001:15.

тието „културен туризъм“. Концептуалната дефиниция го определя като „движение на хора към културни атракции, далеч от постоянното им местожителство, с цел събиране на нова информация и преживявания за задоволяване на културни нужди“ (КОСТОВ 2001:14). Съгласно техническата концепция културният туризъм представлява единство от „всички движения на хора до специфични културни атракции като: исторически обекти, артистични и културни прояви, изкуство и драма, извън постоянното им местожителство“ (пак там, с. 14). Мотивация за пътуванията са посещенията на исторически забележителности, както и на фестивали и други съвременни арт прояви (АЛЕКСИЕВА 2004: 28).

Фестивалите се налагат като основни атракции в мащабите на фестивалния туризъм, който се обособява като разновидност на културния туризъм и се утвърждава сред „най-бързо развиващите се видове на целия туристически сектор“ (ЯНЧЕВА 2015). В теоретичните изследвания се акцентира на взаимовръзката между фестивалния туризъм и празничните традиции. Значението на фолклорните празници за туризма и стратегическото развитие на съвременните градове Енчо Костов разглежда в два основни аспекта: празници в ролята на „генератори на пряко търсене“ (посещението на конкретен фолклорен фестивал е основна цел на туристическото пътуване) и събития, които се възприемат като „допълнителни атракции за разнообразяването на туристическия продукт, чийто основен акцент стои върху някакъв друг вид туризъм“ (КОСТОВ 2001:63). Към първата категория принадлежат фолклорни събития със значимо влияние в културното и социално-икономическо битие на различни дестинации. В развитието на културния туризъм в България като генератори на пряко търсене се очертават фолклорни събори и фестивали с неоспорим принос за имиджа на отделни градове, както и на националния бранд.

Имиджовата роля на Първия национален събор на народното творчество в Копривщица, основан през 1965 г., се обуславя от успешно реализираната с всяко поредно издание пиар стратегия за популяризиране на българския фолклор. Целта на събитието е да създаде възможност за изява на участници от различните „музикално – фолклорни и етнографски области“, „за да се представи цялостното народно творчество с неговите отличителни белези“ (КОСТОВ 2001:65-66). Утвърдил се като традиционен през 5 години, Съборът непрестанно разширява своите мащаби. Първото издание през 1965 г. обединява „400 певци, свирачи, хороиграчи, разказвачи, майстори на приложното народно изкуство“, 30 години по-късно, по време на Седмия събор през 1995 г., участват 18 350 изпълнители от цялата страна, а Копривщица 2000 привлича над 16 000 певци, танцьори и инструменталисти и около 200 000 гости. Изданието, състояло се в началото на новото столетие, е посетено от чуждестранни туристически групи от Япония, САЩ, Германия, Унгария и Великобритания“ (пак там, с.65-66). XI Национален събор през 2015 г. „преминава под знака на 50 години от неговото създаване и 70 години от основаването на ЮНЕСКО“ (11-ти Национален събор на българското народно творчество в гр. Копривщица.// <http://unesco.e-act.info/bg/новини/>,12.08.2015.). В събитието (както и в

предходни издания) участват и чуждестранни групи, „пресъздаващи български народни танци и обичаи“ (пак там).

Превърнал се в притегателен център за таланти и разнородни публики от посетители, Първият национален събор на народното творчество печели признание, което откроява значението му за комуникирането на българското фолклорно богатство в световен мащаб и за имиджа на националния и на градския бранд – брандът на Копривщица като духовно средище. Събитието е включено през 2017 г. в списъка на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство.

Интересът към Събора в Копривщица, неговото разрастване през годините, съпроводено от организирането на фолклорни празници на редица места в страната, се дължи на значението на традиционната култура за просперитета и благоприятната публичност на отделните дестинации в условията на динамично развиващия се културен туризъм. Фолклорното богатство на всеки регион и на всяка страна се нарежда сред техните отличителни характеристики и конкурентни предимства и открива възможности за благоприятното им позициониране на глобалния туристически пазар.

Потенциалът на фолклора за осъществяване на перспективни стратегии за развитието на съвременните градове обуславя непрестанното увеличаване на фолклорните празници в условията на задълбочаващите се интеркултурни отношения и динамичния процес на глобализация. Формирането на „наднационално и наддържавно световно общество“ (СТЕГЪР 2005: 35) е съпроводено от задълбочаващия се интерес към локалното. Неразривната взаимозависимост между популяризирането на локалните културни специфики и глобализацията Енчо Костов откроява сред основните туристически мегатенденции през XXI век (КОСТОВ 2001:6). В условията на формиращото се „наднационално общество“ фолклорът осъществява „специфична роля като ресурс на символи и начин за изграждане на национални идентичности“⁸. Международните фолклорни фестивали и многобройните тържества, свързани с локални специфики, с етнически и национални традиции, обособяват перспективата „културите да утвърждават имиджа си при срещата с други, близки и далечни култури, чрез които допълнително се „самоосъзнават“ (МОНАГАН, ДЖЪСТ 2005:45).

Обособили се като индикатори на локални култури и фактори в интеркултурната комуникация, традиционните празници и обичаи се проявяват в ролята на преобразователи в градската среда. Градовете, които успешно реализират културни политики за съхраняване и популяризиране на фолклорното наследство чрез фестивали и възстановки на традиционни обреди, придобиват нови идентификации и перспективи за развитие: утвърждават се като културни центрове, привлекателни дестинации и конкурентни марки на туристическия пазар.

Имиджовото и социокултурното влияние на фолклорните празници и обичаи в градската среда, свързано с ролята им на преобразователи, е съпро-

⁸ В изследването си „Същност на фолклорните фестивали“ Елица Барукчиева и Нина Ценова посочват, че „фолклорът... се ползва като изразител на „местното“, специфичното, уникалното“, което „се проектира на равнище „международно“ (БАРУКЧИЕВА, ЦЕНОВА 2010).

водено от собствените им трансформации в стратегическото развитие на градовете. Празниците загубват или променят традиционните си роли и значения, но придобиват и съвместяват нови роли - ролите на имиджмейкъри и на туристически атракции, а в определени случаи и на аниматори и катализатори на градската среда.

Туристическите атракции „мотивират местни и международни пътувания“, празниците аниматори се организират на забележителни места, които са част от природните дадености или от културно-историческото наследство на градовете, събитията в ролята на катализатори „служат за стимул на инфраструктурата и урбанистичната среда“, а имиджмейкърската роля се изразява в привличане на общественото и медийното внимание и в приноса на празниците за благоприятната публичност на градовете – дестинации. Значението на събитията за маркетинга на дестинация Лина Анастасова свързва с подобряване имиджа на местната общност и привличане на туристи, „част от които стават и приятели на дестинацията“ (АНАСТАСОВА 2011).

Мултифункционалността на традиционните празници в градския живот се очертава сред основните стратегически модели за ефективен пиар на дестинация.

Трансформации и мултифункционалност на традиционните обичаи в условията на културния туризъм

Възстановките на традиционни празници и обреди се превръщат в привлекателни „туристически „сцени“ и пространства“ (MacCannel). Тяхното обособяване в съвременните градове MacCannel нарича „задкулисна автентичност“. Изследователят обяснява формирането им като резултат от интереса на големите групи от наблюдаващи туристи (по АНАСТАСОВА 2004:9-10). Възраждането на „стари обичаи и ритуали“ се осъществява в съответствие с една от приоритетните цели на туристическата индустрия – привличането на посетители.

В мащабите на проспериращия културен туризъм се наблюдава интензивно интегриране на селски обичаи към празничната култура на българските градове. Градът „присвоява локални култури на селото и възпроизвежда градска празничност“ (БОКОВА 2000). „Сродяването“ на обичаи от селската празнична система с присъщи за градската традиция празнични модели като карнавалите и фестивалите⁹ е в основата на утвърдени арт събития. В рамките на традиционния Празник на розата в Казанлък се изпълняват кукерски и коледарски обичаи. Те са част от кулминацията на събитието, която обединява възстановка на ритуалите „Розобер“ и „розоварене по традиционни и съвре-

⁹ В изследването си „Bulgarian masquerade tradition from the region of Shumen“ Тодорка Малчева посочва, че отдалечаването на маскарадните игри от селската среда и превръщането им в празнична атракция е съпроводено от промяната на местоположението им за изява. „Техен терен стават градските фестивали, някои от които са със състезателен характер“ (MALCHEVA 2017).

менни методи“, „грандиозно шествие на всички участници в празника заедно с кукерски и коледарски състави“ и възстановка на обичаите „в центъра на града сред хиляди зрители“ (ВОДЕНСКА 2012).

Представянето на традиционни обичаи и маскарadni игри в съвременните български градове откроява характеристики, присъщи за сурвакарската и за кукерската обредност: изпълнение на ритуали за плодородие, използване на определен „неизменен и подчертан“ атрибут – звънци, и маскиране на „част от обредния персонаж като животни с чудновати образи“, „съчетаващи антропоморфни със зооморфни черти“ (СТАМЕНОВА 1982:59-66). Присъствието на общи символи се свързва с функциите, които празниците от народния календар придобиват в условията на културния туризъм: да привличат обществен интерес с внушението за автентичност и да поддържат имиджа на съвременните градове като пазители на вековни традиции.

Със сурвакарските обичаи е свързан Международният фестивал на маскарadните игри „Сурва“¹⁰, който се организира в Перник от 1966 г., а близо три десетилетия по-късно, през 1995 г. градът – домакин е приет за член на Федерацията на европейските карнавални градове (www.surva.org/festival.php). Членове на ФЕКГ са и други български градове: Разлог (от 1996 г.), известен с традиционния Международен кукерски карнавал „Старчевата“¹¹, Габрово (от 2000 г.), домакин на Международния фестивал на хумора и сатирата, в рамките на който се провежда традиционният габровски карнавал, Раковски (от 2000 г.), домакин на Международния кукерски фестивал „Кукове“, и Ямбол (от 2010 г.), домакин на Международния маскарaden фестивал „Кукерландия“.

Възстановки на кукерски игри се включват всяка година в програмата на Международния фестивал „Кукове в Раковски и на Международния маскарaden фестивал „Кукерландия“, организиран „ежегодно в края на февруари или в първите дни на март“ (Когато фестивалът е живот./www.kukerlandia.com). Фестивалите в Раковски и Ямбол запазват връзката с времето и символиката на традиционните кукерски обичаи, които се изпълняват „през Сирната неделя и някъде в понеделника след Сирни заговезни, наричан Кукеровден“ (ПЕТРОВА 2003:34). Обичаите изразяват „прогонването на злите сили, посрещането на пролетта и събуждането на земята“ (Когато фестивалът е живот./

¹⁰ Ирена Бокова свързва появата на Фестивала „Сурва“ през 60-те години на 20. век с очерталата се тенденция да се съхрани традицията „в подходяща за онова време форма“. В региона на Перник „са добре познати сурвакарските – „сурвишките“ обреди по Васильовден“. Бокова изтъква традицията на маскарadните игри като „добра основа за тяхното представяне в градска среда“ (БОКОВА 1999:117).

¹¹ Името на Международния кукерски карнавал в Разлог произлиза от „уникалното местно название на кукерите - „чауши“ или „старци“. (Повече от 1500 участници ще дефилират на Международен кукерски фестивал в Разлог. <https://www.blagoevgrad.eu/poveche-ot-1500-uchastnitsi-shhe-defilirat-na-mezhdunaroden-kukerski-festival-v-razlog.html>, 13.01.2017) В изследването си „Кукери и сурвакари“ Живка Стаменова посочва, че названието „старци“ е едно от различните наименования („кукери“, „кукове“, „старци“, „старчинари“ и др.), на участниците в кукерските игри, които се провеждат в отделните райони на страната (СТАМЕНОВА 1982:11).

www.kukerlandia.com). В празничната програма се наблюдават символични за селската обредна система действия, сред които обредното заораване и засяване, изпълнявани „обикновено на селския площад и по-рядко – на друго място“ (Стаменова, 1984:25). Участие на кукерски групи е характерно и за карнавала в Габрово, който се провежда всяка поредна година през месец май.

Възпроизвежданите на редица места в България народни обичаи (кукери, коледари, лазарки, Еньова буля и др.) в повечето случаи „наследяват календарните празници в тяхната взаимовръзка по отношение на време, обредни действия, обредни лица, обреден реквизит“ (сурвакници, маски и др.) и „устойчиви словесни формули - благословии, пожелания“ (СИМЕОНОВА 1999:159-182). В съвременната градска среда празниците от традиционния календар загубват или променят „стопанско-икономическата или културно-историческа стойност“ (ТОДОРОВА 1998: 113), с която се отличават в патриархалното общество¹². Едно от най-красноречивите доказателства в това отношение е възстановката на ритуала „Еньова буля“ (по името на митичното същество - централен персонаж в моминските обреди), който се извършва до началото на ХХ век на Еньовден (24 юни). (Еньова буля. bnr.bg/post/100707530). Стоян Генчев определя Еньовден като „централния и най-широко разпространен сред пролетно-летните народни празници“. Според народната вяра „на този ден слънцето „играе“ и се обръща „към зима“. Преходният момент се отбелязва с поредица от обредни действия: „хората берат билки, вият венци и китки, напяват пръстени“. Обичаите са „колкото забава, толкова и прогноза, защото всичко, което се прави на този ден, се проектира и в бъдещето“ (ГЕНЧЕВ 1996:293).

Значението на празника се определя и от изпълнението на обреда „Еньова буля“. В „Очерци по българска етнография“ Генчев посочва, че за Еньова буля се избира момиче – „последна рожба на живи родители, които са в първи брак“. Избраницата е пременена като булка¹³ – „с накити и було“, която отговаря на различни въпроси за предстоящи събития и за реколтата през годината, а нейните отговори „се считат за вярна прогноза“ (ГЕНЧЕВ 1996:293-294).

Пресъздаването на Еньовденските обичаи в съвременните български градове има за цел да осъществи не магическо-заклинателна функция, а познава-

¹² В изследването си „Фолклорът като сувенир – начин на употреба в туризма“ Георг Краев разглежда семейните и календарните празници в традиционния български „фолклорен обреден календар“ като израз на ценностната система, на която се основава личностното развитие на човека в патриархалното общество. Младите поколения усвояват опита на дедите си чрез „преминаването през празничния календар“, това е „лицедействието на ергените и момите през обредността“, представляващо „вид обучение, което ги подготвя да станат съпрузи, стопани“ (КРАЕВ 2009:30-49).

¹³ За приготвянето на Еньовата буля се грижат моми, „обикновено четири, които по-късно я носят“. Момите „три пъти обикалят къщата на детето, носейки го на ръце, а на улицата към тях се присъединява цяла моминска група“. Всички тръгват на изток „и с песни и хорá обикалят селото“. Групата „спира, пее и играе на всеки кръстопът, на всяка чешма или кладенец“, обикаля цялото село, отива на реката, където „на единия бряг застават две моми с детето“, а останалите „питат от другия бряг „Сита ли ще е годината?“, „питат и за родитбата от различните култури“, както и за живота на селото през годината. Еньовата буля отговаря на всички въпроси, а нейните отговори „се смятат за вярна прогноза“ (ГЕНЧЕВ 1996:294).

телни, имиджови и маркетингови роли - да съхрани традицията, да привлече общественото и медийното внимание и да стимулира туристическия интерес към дестинациите. Промяната на целта „преобръща ценностната ориентация в обредното действие“, което придобива „по-скоро естетически и познавателен смисъл“ (ТОДОРОВА 1996: 113).

Еньовден навлиза и се утвърждава в съвременната градска празнична култура със значението на символ – символ на духовната идентичност на българския етнос. Обичаят осъществява ролята на туристическа атракция и същевременно се проявява като носител на познание и памет за традициите на българина, откроява се като културна ценност. В този смисъл неговото изпълнение, както и възстановките на други народни обреди, имат неоспоримо влияние върху имиджа и културния облик на дестинациите, с чието духовно развитие се обвързват.

През новото столетие Еньовден се вписва в културния календар на редица български градове. В старата столица Велико Търново традиционният български празник започва да се отбелязва от 2004 г. В своята периодичност (празникът се организира всяка поредна година) събитието съвместява и ролите на туристическа атракция, имиджмейкър и аниматор. Част от празничните ритуали¹⁴ се извършват на едно от знаковите места в градското пространство – архитектурно - етнографският комплекс „Самоводската чаршия“¹⁵. Тя е сред най-известните музейни обекти в града, посещавани от туристите (АЛЕКСИЕВА 2011:56). „Сродяването“ на обичая с една от забележителностите на Велико Търново се свързва с определен стратегически подход – „съвместяване на събитие и място“. Събитието получава „нова легитимация на ценностна значимост“, а мястото „се натоварва с допълнителна енергия“ (КУТИН 2014).

Съвместяването на различни туристически атракции фокусира вниманието върху онези аспекти от идентичността на града, с които той трябва да бъде асоцииран и запомнен. В стратегическото си развитие на Велико Търново се обособява като привлекателна дестинация и един от центровете на българската духовност. Обвързването на празника Еньовден с определена градска забележителност – Самоводската чаршия, свидетелства за ефективното използване на местните културни ресурси за успешното конкурентно представяне на дестинацията в национален и международен мащаб.

¹⁴ Важен компонент в празничната програма, който се осъществява всяка поредна година на Самоводската чаршия, е ритуалното минаване за здраве през венец, в който са вплетени 77 билки. Броят на билките се определя от традиционните вярвания. Георг Краев посочва, че „някога знахарите берели по 77 билки и половина“: „знайно било, че болестите са 77, половинката била за незначителна болест“ (КРАЕВ 2009: 44).

¹⁵ Самоводската чаршия се оформя като стопански център през втората половина на XIX век. След Освобождението тази част от Велико Търново запазва традициите на възрожденските чаршии. Днес в очертанията на Самоводската чаршия се разполагат „различни занаятчийски работилници - грънчарска, оръжейна, бакърджийска, резбарска, шекерджийница, тъкачница, иконописно ателие, фотографийница, кафене, работилница за приготвяне на кадаиф на площад „Самоводска чаршия“, както и много сувенирни магазини и малки художествени галерии“ (www.velikoturnovo.info/bg/samovodska-charshia/).

Отбелязването на Еньовден в старата българска столица и в редица градове на страната и възстановките на обичаи от народния календар се осъществяват в съответствие с културната политика за съхраняване на българското духовно наследство в условията на глобализационния процес, когато „се размиват културни граници“ (НАЧЕВА 2010:24).

Заключение

В динамиката на глобалистичната тенденция и проспериращия културен туризъм българските традиционни празници и обичаи придобиват нови характеристики и се очертават сред културните ресурси с определящо значение за развитието на съвременните градове.

Обвързани с перспективни пиар стратегии, празниците съвместяват различни роли: на туристически атракции и на катализатори на урбанистичната среда, на имиджмейкъри, а в определени случаи и на аниматори чрез ориентацията си в знакови топоси от градското пространство. „Сродяването“ на събития и територии е успешен стратегически подход в развитието на съвременните градове, мултиплицира интегративната сила на туристическия продукт, обединяващ природните и антропогенните ресурси на дестинациите, и допринася за осъществяване на емоционална връзка с посетителите.

В привлекателните „туристически „сцени“ и пространства“ (MacCannel) се открояват възможностите на празниците от народния календар да се променят съобразно логиката на туристическата индустрия и същевременно да преобразяват градската среда, да влияят благоприятно върху имиджа и конкурентния потенциал на отделните дестинации.

Превърнали се в местни забележителности, традиционните обичаи привличат разнородни публики и обслужват културни политики за просперитета на градовете и успешното позициониране на националния бранд на глобалния пазар на стоки, идеи и марки.

Литература

- АЛЕКСИЕВА, Соня. *Връзки с обществеността на културния туризъм*. София: ПР-Туризъм Консулт, 2004.
- АЛЕКСИЕВА, Соня. *Културният туризъм – мисията на Велико Търново*. София: ПР – Туризъм Консулт, 2011.
- АНАСТАСОВА, Лина. *Социология на туризма*. Пловдив: Летера, 2004.
- АНАСТАСОВА, Лина. Концептуална рамка за брендинг на дестинация чрез събития: теоретични и приложни аспекти. *Сб. Туризъм – НБУ*(2011): стр.131-145.
- АНДРЕЕВА, Мария. *Стратегически мениджмънт*. Варна: Компас, 2001.
- БАРУКЧИЕВА, Елица, Нина ЦЕНОВА. Същност на фолклорните фестивали в България. *Българска наука*, бр.31 (2010): стр.85-90.

- БОКОВА, Ирена. Фестивалът – традиция и съвременност. *Маска и ритуал*. Сборник статии. НБУ (1999): стр.117-124.
- БОКОВА, Ирена. Маскарадът – културно наследство и локални практики. *Годишник на НБУ*, департамент „Антропология“, том 4 (2000): <http://ebox.nbu.bg/apl2010/index.php?p=12>.
- ВИЗГАЛОВ, Денис. *Брендинг города*. Москва: Институт економики города, 2011.
- ВОДЕНСКА, Мария. *Туристически клъстер Долина на тракийските царе и на розите – ресурси и атракции*. ibsedu.bg/media/Conference/2012/_3_.pdf.
- ГЕНЧЕВ, Стоян. *Очерци по българска етнография*. Велико Търново: УИ „Св.св. Кирил и Методий“, 1996.
- ЖЕЛЕВ, Симеон. *Маркетингови изследвания. Методологизация и организация*. София: Стопанство, 1995.
- КРАЕВ, Георг. *Фолклорът като сувенир - начин на употреба в туризма*. Издателство на НБУ, 2009.
- КОСТОВ, Енчо. *Културният туризъм*. София: Стопанство, 2001.
- КУТИН, Любомир. *История на културата*. Варна: Наука и икономика, 2007.
- КУТИН, Любомир. Пространство и време в художествените фестивали. *Медии и обществени комуникации*. бр. 21(2014).
- МОНАГАН, Джон., Питър ДЖЪСТ. *Социална и културна антропология*. София: Захарий Стоянов, 2005.
- НАЧЕВА, Наталия. *Връзки с обществеността на културни институции*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2010.
- ПЕТРОВА, Надя. *Празници и обреди на българина*. Трето преработено и допълнено издание. Велико Търново: ИК „Парнас“, 2003.
- СИМЕОНОВА, Гатя. *Традициите в празничността*. София, 1999.
- СТАМЕНОВА, Живка. *Кукери и сурвакари. Български празници и обичаи*. София: Септември, 1982.
- СТЕГЪР, Манфред. *Глобализация. Съвсем кратко въведение*. София: Захарий Стоянов, 2005.
- СТЕФАНОВА, Димитрина. Особенности на ПР стратегията и етапи в реализирането ѝ. *Реторика и комуникации*. Бр. 24 (2016): <http://retoric.bg/>.
- ТОДОРОВА, Диана. Обредните вещи и мястото им в съвременната празнична система. *Празници и зрелища в съвременната европейска култура*. Материали от Международна научна среща, посветена на 70-годишнината на Варненския музикален фестивал. Варна, 6-7 юли 1996 г. София: Готуранов (1998):112-116.
- ЯНЧЕВА, Красимира. Аспекти на усъвършенстване на фестивалния туризъм в България. *Известия*. Икономически университет – Варна (2015): с.57-71.
- ANHOLT, Simon. *Place: Identity, Image and Reputation*. New York: Palgrave Makmillan, 2011.
- Malcheva, Todorka. Bulgarian masquerade tradition from the region of Shumen. *SocioBrains*, issue 33 (2017): стр.51-55.

Онлайн източници

Ењова буля. bnr.bg/post/100707530.

Когато фестивалът е живот. www.kukerlandia.com.

11-ти Национален събор на българското народно творчество в гр. Копривщица. <http://unesco.e-act.info/bg/новини/>, 12.08.2015.

Повече от 1500 участници ще дефилират на Международен кукерски фестивал в Разлог. <https://www.blagoevgrad.eu/poveche-ot-1500-uchastnitsi-shhe-defilirat-na-mezhdunaroden-kukerski-festival-v-razlog.html>, 13.01.2017.

www.surva.org/festival.php,

www.velikoturnovo.info/bg/samovodska-charshia/.

Христина А. Христова

ТРАДИЦИОНАЛНИ БУГАРСКИ ПРАЗНИЦИ И PR СТРАТЕГИЈЕ У ГРАДСКОЈ СРЕДИНИ

Рад се бави новим значењима традиционалних бугарских обичаја у савременој градској средини. Истраживање се у првом реду фокусира на формирање имиџа и маркетиншке функције фолклорних фестивала те на обнову бугарских националних празника у условима културног туризма. Текст је подељен на два дела. У првом делу разматрамо теоријске поставке културног туризма и његов утицај на развој празничних традиција. Истакнута је трансформација традиционалних празника и ритуала у туристичке атракције и културне ресурсе, који спадају у одлучујуће факторе за популарност савремених дестинација. У другом делу смо се усредсредили на допринос који традиционални бугарски обичаји имају на примену ефикасних PR стратегија за конкурентно представљање градова на „глобалном тржишту производа, услуга, догађаја, идеја, посетилаца, талената, инвестиција“ (Анхолт)¹⁶. За потребе ове студије коришћена је комбинована методологија: примењене су структуриране методе посматрања, аналитичке и дескриптивне методе.

Кључне речи: традиционални обичаји, PR стратегије, културни туризам, културни ресурси

Hristina A. Hristova

TRADITIONAL BULGARIAN CUSTOMS AND PR STRATEGIES IN URBAN ENVIRONMENT

The paper outlines the new meanings of traditional Bulgarian customs in the contemporary urban environment. The main emphases in the study are the image and

¹⁶ B. ANHOLT 2011:1-2.

marketing roles of the folk festivals and the restoration of Bulgarian national holidays in the conditions of cultural tourism. The text is structured in two parts. The first part presents theoretical statements about the nature of cultural tourism and its influence on the development of holiday traditions. The transformation of traditional holidays and rituals into tourist attractions and cultural resources, which rank among the determining factors for the prosperity of modern destinations, is highlighted. The focus in the second part is the contribution of traditional Bulgarian customs in the implementation of effective PR strategies for the competitive presentation of the cities in the “global market for products, services, events, ideas, visitors, talents, investments” (Anholt). For the purposes of the study, a combined methodology has been used: a structured observation, analytical and descriptive method have been applied.

Key words: traditional customs, PR strategies, cultural tourism, cultural resources

БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ

Валентина Бонджолова е преподавател по съвременен български език във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Научните ѝ интереси са в областите лексикология и лексикография, език и стил на медиите и рекламата, развой на българската предложна система.

v.bondjolova@ts.uni-vt.bg

Мария Илиева, доцент, доктор, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново. Основни научни интереси: съвременният български език на фона на останалите славянски езици, морфология, стилистика, прагматика, етнопсихолингвистика, лингвокултурология, преподаване на българския език като втори/ чужд.

maril@mail.bg

Александра А. Јанић је доцент на Департману за србистику Филозофског факултета Универзитета у Нишу. Области интересовања су јој: морфологија, дериватологија, морфосинтакса, семантика, лексикологија и нормативистика савременог српског језика.

aleksandra.janic@filfak.ni.ac.rs

Марина С. Јањић (1970, Лесковац), доктор филолошких наука, професор Филозофског факултету у Нишу. У свом двадесетогодишњем наставно-научном искуству у универзитетској настави, публиковала је преко стотину научних и стручних радова у бројним референтним лингвистичким и педагошким периодицима и зборницима радова из области примењене лингвистике – језичке културе и методике наставе српског језика и књижевности. Живи и ради у Нишу.

marina.janjic@filfak.ni.ac.rs

Надежда Д. Јовић је доктор филолошких наука, редовни професор на Департману за србистику Филозофског факултета у Нишу. Предаје Историју српског језика и Упоредну граматику словенских језика. Области научног интересовања: историја језика и историјска лексикологија.

nadezda.jovic@filfak.ni.ac.rs

Рада Левкова е доктор по български език (ономастика). Научните ѝ интереси са в областта на антропонимията.

rada_levkova@yahoo.com

Јордана С. Марковић је доктор филолошких наука, редовни професор Филозофског факултет у Нишу у пензији. Област научног интересовања: дијалектологија, ономастика, социолингвистика, дијалекатска лексикографија.

jordana.markovic@filfak.ni.ac.rs

Дејан Д. Милутиновић је рођен 1972. године. На Филозофском факултету у Нишу ради од 1999. Тренутно је у звању ванредног професора за Српску и компаративну књижевност - Општу књижевност. Бави се когнитивном нарато-логијом и компаративистиком. Објавио је три књиге и више десетина научних радова из ових области.

dejan.milutinovic@filfak.ni.ac.rs

Јелена С. Младеновић (1984, Крушевац), доктор филолошких наука, запослена у звању асистента на Департману за србистику Филозофског факултета Универзитета у Нишу. Област њеног ужег научног интересовања је српска књижевност 20. века, односно савремена српска књижевност. У часопису *Градина* уређује књижевну критику.

jelena.mladenovic@filfak.ni.ac.rs

Тодор Моллов (р. 1958 г.) предава вџв Великотърновскиа универзитет „Св. св. Кирил и Методиј“ различни дисциплини в общото поле на българскиа фолклор и културната антропология; интересите му включват български и славянски (балкански) фолклор и етнология, българска и славянска (балканска) митология и ритуали, както и българска и славянска (балканска) средновековна история, култура и литература.

t.mollov@ts.uni-vt.bg

Валентина Седефчева е доктор по филология, преподавател по јужнославјански литератури и транслатологични дисциплини вџв Великотърновскиа универзитет, лектор по български език, литература и култура в Универзитетата в Ниш, преводач. Научноизследователски интереси: рецепција на јужнославјанските литератури в България, съвременни тенденции в развитието на јужнославјанските литератури, специфики на превода при близкородствени езици.

v.sedefcheva@ts.uni-bg,
valentina.sedefcheva@filfak.ni.ac.rs

Татјана Г. Трајковић, доцент на Филозофском факултету Универзитета у Нишу. Области интересовања: дијалектологија, социолингвистика, ономастика.

tatjana.trajkovic@filfak.ni.ac.rs

Христина Христова е доцент по комуникации в катедра „Журналистика и врџки с общественоста“, Филологически факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методиј“. Научни интереси: врџки с общественоста, събитиен маркетинг, градски брендинг.

hristova@ts.uni-vt.bg
hristipa@gmail.com

ОБИЧАЈИ У КУЛТУРИ СРБА И БУГАРА
ОБИЧАЈТЕ В КУЛТУРАТА НА СЪРБИ И БЪЛГАРИ
Зборник радова

Издавач
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача
Проф. др Наталија Јовановић, декан

Лектура
Оливера Марковић
Христина Аксентијевић
Василиса Цветковић
Сара Немат

Корице
Дарко Јовановић

Прелом
Милан Д. Ранђеловић

Формат
17 x 24 cm

Тираж
50 CD-а

Ниш 2021.

ISBN 978-86-7379-567-6

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(=163.41)(082)

398(=163.2)(082)

811.163.41:811.163.2(082)

81'42(082)

ОБИЧАЈИ у култури Срба и Бугара [Електронски извор] = Обичаите в културата на Сърби и Българи : зборник радова / приредила Јелена Јовановић. - Ниш : Филозофски факултет, 2021 (Ниш : Филозофски факултет). - 1 електронски оптички диск (CD-ROM) : текст ; 12 cm. - (Библиотека Сусрети / [Филозофски факултет, Ниш] ; 16)

Системски захтеви: Нису наведени. - Насл. са насловног екрана. - "Зборник ... шеснаести је по реду двојезични тематски зборник .." --> Колофон. - Радови на срп. и буг. језику. - Тираж 50. - Белешке о ауторима: стр. 165-166. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на више језика.

ISBN 978-86-7379-567-6

1. Јовановић, Јелена В., 1974- [priređivač, sakupljač]
а) Народни обичаји - Срби - Зборници б) Народни обичаји - Бугари - Зборници в) Српски језик - Бугарски језик - Компаративна анализа - Зборници

COBISS.SR-ID 46512393