

Предраг Мутавцић

ИЗ БАЛКАНСКЕ ФРАЗЕОЛОГИЈЕ II



Предраг Мутавцић

ИЗ БАЛКАНСКЕ ФРАЗЕОЛОГИЈЕ II



Београд, 2022

Сенима

др Момчила Д. Савића

и

др Миодраја Стојановића,

професорима који су ми отшкринули врати

и уиушили ме у неуреїледан свеї

балканолоїје и неохеленистїке.

Рецензенти:

ред. проф. др Вања Станишић, Филолошки факултет, Универзитет у Београду

ред. проф. др Лаура Спариосу, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду

ред. проф. др Ифигенија Радуловић, Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду

Садржај

I.	Неколико речи о овој књизи	6
II.	Циљеви, методологија, извори	7
1.	Увод	12
2.	О кајгани на посебан начин	48
2.1.	Уводно разматрање	48
2.2.	О појединим фразеологизмима са кајганом	50
2.3.	Уместо закључка	55
3.	Етноним <i>turc</i> у румунским фразеологизмима и паремијама	57
3.1.	Уводно разматрање	57
3.2.	Семантичка поља етнонима <i>turc</i> као саставног дела румунских фразеологизама и паремија	59
3.3.	Уместо закључка	68
4.	<i>Gjarpër</i> (= „змија“) у албанским фразеологизмима и паремијама	70
4.1.	Уводно разматрање	70
4.2.	О именовању змије у савременом албанском језику	71
4.3.	Албански фразеологизми и паремија изведени уз помоћ лексеме <i>gjarpër</i>	72
4.4.	Закључно разматрање	80
5.	<i>Лисица</i> у фразеологији балканских језика	83
5.1.	Уводно разматрање	83
5.2.	Неколико речи о лисици	85
5.3.	О лисици у фразеологији и паремијама у балканским језицима	86
5.4.	Закључно разматрање	96
6.	О белој боји у румунском	99
6.1.	Уводно разматрање	99
6.2.	О фразеолошким јединицама са белом бојом у румунском	102
6.3.	Номиналне фразеолошке јединице (синтагме)	104
6.4.	Глаголске фразеолошке јединице	108
6.5.	Уместо закључка	113

7. Diell (= „Сунце“) у албанској фразеологији	115
7.1. Уводно разматрање	115
7.2. Фразеологизми и паремије са лексемом <i>diell</i> у савременом албанском језику	115
7.3. Закључно разматрање	127
8. Врата (= <i>ușă / poartă</i>) у румунским фразеологизмима	129
8.1. Уводно разматрање	129
8.2. О дефиницији појма „врата“	129
8.3. О вратима у румунским фразеологизмима	130
8.4. Уместо закључка	140
9. Лексема <i>ἰοῦ</i> у грчкој, румунској, албанској и српској фразеологији	143
9.1. Уводно разматрање	143
9.2. Поп као назив за свештеника	143
9.3. О фразеологизмима и паремијама са лексемом <i>παπάς / popă / prift / ἰοῦ</i>	145
9.4. Негативни семантички концепти	149
9.5. Позитивни семантички концепти	170
9.6. Неутрални семантички концепти	174
9.7. Уместо закључка	175
10. Образ у румунским фразеологизмима	178
10.1. Уводно разматрање	178
10.2. О значењу лексеме <i>obraz</i> у румунском	180
10.3. О семантичким својствима румунских фразеологизама са лексемом <i>obraz</i>	181
10.3.1. Позитивна семантичка поља	181
10.3.2. Негативна семантичка поља	184
10.3.2.1. Одсуство части	184
10.3.2.2. Лично понашање	187
10.3.3. Неутрални семантички концепт	195
10.4. Закључно разматрање	195
11. Закључак	198
12. Abschließende Beurteilung	209
13. Литература	219

I. Неколико речи о овој књизи

Језик је, према виђењу Чабе Фелдеша, једно неизмерно, непрегледно и неисцрпно жариште свеукупног „културног сећања“ било ког народа и сваке [говорне] заједнице (Földes, 2007: 432), будући да се преко њега чувају и из генерације у генерацију преносе многобројни елементи из материјалног, духовног, културног, религиозног, сазнајног, менталног и сваког другог облика живота и рада заједно са стеченим сазнањима и животним искуствима тесно утканим у менталитет и схватањима како себе самог тако и оног „другог“. Иако се каже да су језици оделити, због тога што сваки поседује своје одлике и што се у сваком од њих језичка слика стварности одражава на различит начин, како је лингвистика утврдила, између језика који не деле своју етногенезу, а који се активно говоре више векова на једном географском подручју, могу се уочити знатне сличности, велике подударности и блискости, па чак и потпуно исте карактеристике које су производ њиховог међусобног приближавања и уједначавања. Такав је пример кавкаских и балканских језика између којих се на морфосинтаксичком плану запажа висок степен уједначености и подударности што је омогућило да се у лингвистици говори о постојању језичког ареала (савеза). Међусобна приближавања различитих језика видљива су и на пољу културне размене где су народи, услед вишевековног суживота и алоглотских утицаја, поделили између себе оно што им је било најнепосредније, своју лексику. А са лексиком, временом се приступило и подели нечега што је далеко интимније, својствено само једном народу, а то је његов поглед на свет – са фразеолошке тачке овај облик међусобне поделе, размене и ширења у својству посебног језичко-културолошког и когнитивно-менталног поступка, омогућио је стварање једне опште, заједничке балканске фразеолошке слике која се на Балканском полуострву релативно добро препознаје, читава, али свакако уз извесна ограничења и варијације.

У овој књизи разматра се фразеолошка слика четири савремена балканска језика – албанског, грчког, румунског и српског – на контрастивном и компаративном пољу кроз десет прилога где сваки за себе обрађује само један део из широке балканске фразеологије. Обрадом сваке теме настојимо да проникнемо у етнолингвистичку и етнокултуролошку страну општег балканског света, трудећи се да откријемо не само све сличности и заједничке карактеристике и одлике, него и све могуће разлике које неминовно указују на самосвојственост сваког језика понаособ у фразеолошком погледу. Већ је добро познато да је фразеологија непосредни одраз националне културе у истој оној мери у којој се култура одражава не само у оквиру језика и кроз његову фразеологију, него и у менталитету који, као изузетно сложен појам, укључује многобројне и у већини случајева сасвим непоновљиве, јединствене начине приказивања и описивања, предочавања и доживљавања човековог односа према раду, уткана су његова разматрања о животу и о догађајима у њему, налазе се човекова промишљања о свету, о односима у њему као и о односу не само човека према човеку него и човека према биљном и животињском свету. Како су у оквиру фразеологије сачувана и поједина древна веровања као и реминисценције на одређене културне, историјске, друштвене и обичајне традиције, „фразеолошка“ слика света има специфичне особине, она је обично заснована на историјском знању, често „окошталом“, а приступ до њега отварају тек етимолошка истраживања“ (Бартмињски, 2011: 60).

Уколико пођемо од тога да је поље балканске фразеологије и контрастивно и компаративно и даље недовољно истражено и да недостају радови оваквог типа, мишљења смо да ће ова књига дати свој скроман допринос у њеном сагледавању и проучавању, будући да нам је једна од главних намера да промовишемо компаративна и контрастивна фразеолошка проучава између савремених балканских језика. Њихове изузетно богате и разноврсне фразеолошке слике крију право благо а садрже бројна неистражена и/или још недовољно позната сазнања из лингвокултурологије и етнокултурологије. Из тог разлога потрудили смо се да ова књига буде

један синоптички преглед који ће пружити што је више могуће јасан, детаљан и довољно информативан увид како у општу балканску фразеолошку слику тако и у оквиру њених посебних сегмената – ово је могуће под условом да сагледамо фразеологију, односно разматрану фразеолошку проблематику сваког од укључених балканских језика као засебну, појединачну целину.

На крају, изражавамо велику и дубоку захвалност нашим рецензентима, ред. проф. др Лаури Спариосу и ред. проф. др Ифигенији Радуловић са Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду као и ред. проф. др Вањи Станишићу са Филолошког факултета Универзитета у Београду који су својим примедбама и корисним предлозима дали огроман допринос у коначном уобличавању ове књиге. Овде не би требало да заборавимо ни драгоцене савете и смернице др Биљане Сикимић, научног саветника Балканолошког института САНУ у пензији, као ни проф. Лилу Кону Петровић уз чију помоћ је уврштена и аромунска фразеологија (додуше, само спорадично). Такође, неизмерно смо захвални како нашим уваженим колегиницама, доц. др Мерими Кријези, доц. др Мариани Алексић и др Ани Сивачки, које су својим корисним предлозима омогућиле да се књига употпуни и с албанске и са бугарске стране, тако и драгом колеги и пријатељу, др Анастасиосу Камбурису, који нам је пружио несебичну подршку и смернице када је реч о грчкој фразеологији. Уједно, захваљујемо и свима који су омогућили да се ова књига објави. За сваки могући пропуст одговоран је само и једино њен аутор.

II. Циљеви, методологија, извори

Основни циљ ове књиге јесте контрастивно-компаративно сагледавање одабраног броја фразеологизама формираних око кључне речи (попут: *образ, лисица, враџа, ђој, кајана, сунце...*) у четири несродна савремена балканска језика – албанском, грчком, румунском и српском – како преко њихове саставне (унутрашње) тако и преко њихове семантичке (спољашње) стране. Сваки од наведених језика може бити и полазан и циљан, у зависности од смера нашег кретања, понајпре из важног разлога што се у сваком од назначених језика фразеолошке слике образују на такве начине који се могу у другим језицима појавити као непрепознатљиви, сасвим друкчији и, следствено, као апсолутно јединствени. Када се језици компаративно упоређују, без озбира на то од ког се језика полази, овакав флексибилан приступ омогућава бољи увид у сагледавање и уочавање како свих суптилних разлика тако и свих постојећих дивергенција између језика који могу припадати чак и истој породици (групи). Додатно, ради што бољег увида у фразеолошку слику разматраних језика, у њену блискост, дивергенцију и конвергенцију као и у могуће сличности и додирне тачке, дати су примери како на другим европским језицима тако и на осталим балканским језицима – аромунском (цинцарском), македонском и бугарском.

Методолошки, све анализиране идиоматичне конструкције називамо фразеологизми и фразеолошке јединице, при чему их сагледавамо сходно одговарајућем семантичком пољу, њиховом пореклу и раширености употребе (интернационални, национални, позајмљени, калкирани) те према подручној раслојености (регионална). Такође, укључили смо и један низ пословица (паремија), и то из разлога што се и оне, како по свом унутрашњем саставу тако и по свом значењу, понашају управо као фразеологизми – то су чврсто обједињене конструкције, апсолутно петрифициране форме чији се лексички елементи не могу замењивати (али чији се поједини делови могу контекстуално изоставити; cf: *ко рано рани...*, *ми о вуку...*), а значање им је јасно постављено и непроменљиво. Паремије су, као посебне лексичке творевине, од изузетне важности за сваки народ, будући да попут фразеологизама „садрже трагове националне културе“ (Драгићевић, 2013: 72), при чему „метафорично употребљене речи у њима, које им дају алегоријски смисао, тако су честа појава да су скоро једна од ознака врсте“ (Латковић, 1987: 211). Исто као и фразеологизам, и „она је настављала свој самосталан живот и као говорна фраза и као усмена књижевна творевина“ (Бојовић, 2005: 54). Такође, преко пословица могуће је

докучити „вредности и обичаје разних епоха у различитим друштвима, чиме се уједно доприноси и употпуњавању једне свеобухватне језичке слике света“ (Пејовић, 2014: 202). Као део целокупног народног језичког блага, пословице, заједно с „изрекама, крилатицама, цитатима и слично, као устаљеним конструкцијама са реченичном функцијом предикативних јединица, представљају фразеологију у ширем смислу“ (Мршевић-Радовић, 1987: 28).

Додатне циљеве и задатке чине наредни сегменти контрастивно-компаративне анализе:

а) утврђивање у ком обиму се запажа поклапање и непоклапање између посматраних фразеолошких структура на структурном и семантичком нивоу;

б) изналагање што адекватнијег преводног еквивалента (односно, семантичког парњака) у циљном / циљним језицима како би се фразеологизми приближили и како би били разумљивији, посебно уколико имамо у виду чињеницу да се њихова позадинска слика ослања на одређене културолошке, бихејвиоралне, моралне, друштвене, когнитивне и друге елементе и појаве;

в) утврђивање да ли је могуће говорити о балканској фразеолошкој јединствености, односно о постојању такозване заједничке балканске фразеолошке базе и у ком обиму;

г) утврђивање степена међујезичке, међулексичке и међусемантичке подударности између разматраних језика и одабраних фразеолошких јединица.

Полазне премисе у писању ове књиге су следеће:

- фразеолошке јединице у разматраним језицима почивају на очекиваним и лексичким и структурним разликама што непосредно резултира тиме да степен еквиваленције између њих буде неједнак;
- формално-структурна класификација добијена је сходно резултатима подударности које полазни фразеологизми остварују у односу на њихове преводне еквиваленте, што је дало три устаљене категорије – потпуну, делимичну и непотпуну (нулту) еквиваленцију;
- у једном броју анализираних фразеолошких примера степен међусобне еквиваленције може бити знатно већи што је последица бројних чинилаца, понајпре међукултурног и међујезичког приближавања као и безмало истог начина размишљања, схватања и метафоричког доживљавања исте појаве;
- ово, са своје стране, повлачи претпоставку о постојању заједничке балканске културе утемељеној на заједничким и/или сличним, веома блиским и подударним културним и друштвено-економским и политичким праксама;
- неподударни преводни еквиваленти у циљним језицима указују на њихове унутарјезичке особености које се испољавају било као фразеолошки било као нефразеолошки облици. Заправо, овде је реч о њиховој фразеолошкој индивидуализованости и о идиотичности, односно о томе да се преношење полазног фразеологизма некада нужно обавља нефразеолошким начинима изражавања.

Испред сваког примера где преовлађује нулти степен структурно-семантичке еквиваленције налази се астериск, а у примерима са делимичном подударношћу сви лексички (структурни) елементи који чине разлику подвучени су. Такође, сваки фразеолошки пример на полазном балканском и/или другом страном језику (албански, бугарски, грчки, италијански, мађарски, немачки, румунски...) дат је као глоса у облику буквалног превода који је наш. То је учињено из разлога да би се стекла релативно шира и јаснија слика, односно, да би се имао бољи увид у саму фразеолошку ситуацију као и да би се видео начин на који су фразеологизми и паремije у сваком од разматраних језика формирани, како су конциповани и, последично, како је успостављена асоцијативна и метафоричка веза између свих њихових лексичких чланова.

Уколико имамо на уму изворе који су нам послужили као грађа за ексцерпирање фразеолошких јединица и паремија, они су разноврсни, а могу се поделити на две главне врсте: на врсту затвореног и отвореног типа. Затворени (или традиционални) тип представљају материјали до којих смо успели доћи. Њих представљају како штампани речници (општи и фразеолошки) тако и речници доступни електронским путем као и збирке народних пословица са којима смо располагали. Када је реч о речницима, грађа је ексцерпирана из следећих:

а) једнојезичних речника:

- Велковска, Снежана. (2008). *Македонска фразеологија со мал фразеолошки речник*. Скопје: „БПТ-ПРИНТ“.
- Вλαχόπουλος, Στέφανος. (2007). *Λεξικό των ιδιωτισμών της Νέας Ελληνικής*. Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμος.
- Δημητρίου, Αντώνη. (1995). *Λεξικό Νεοελληνισμών*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης.
- Gjevari, Mehmet. (1988). *Frazeologjizma të gjuhës shqipe (me shpjegime)*. Prishtinë: Rilindja.
- Ιορδανίδου, Αννα. (2007). *Λεξικό λόγιων εκφράσεων της σύγχρονης ελληνικής*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Κριαράς, Εμμανουήλ. (1995). *Νέο Ελληνικό λεξικό – Λεξικό της σύγχρονης ελληνικής δημοτικής γλώσσας*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Croitoru-Bobârnice, Nina. (1996). *Dictionar de argou al limbii române*. Slobozia: Editura Arnina.
- Matešić, Josip. (1982). *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Menac, Antica – Fink Arsovski, Željka – Venturin, Radomir. (2014). *Hrvatski frazeološki rječnik*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος². (1998). *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Оташевић, Ђорђе. (2012). *Фразеолошки речник српског језика*. Нови Сад: Прометеј.
- Παπαζαφείρη, Ιωάννα. (1995). *Ρήσεις, γνωμικά, φράσεις από τις Γραφές*. Αθήνα: Εκδόσεις Σμίλη.
- Речник на македонскиот јазик со српскохрватски уопштувања*. (1979). Второ неизменето издание. Том 1-3. Скопје: Институт за македонски јазик.
- Речник српскохрватског књижевног језика* (1-6). (1995). Нови Сад: Матица Српска.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ* (том 1-19). (1959 -). Београд: Институт за српски јазик САНУ.
- Стефановић Караџић, Вук. (1852). *Српски рјечник: исцумачен њемачкијем и лајтинскијем ријечима*. Беч: Штампарија Јерменског манастира (< <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1255>).
- Τεγόπουλος – Φυτράκης¹⁰. *Ελληνικό λεξικό*. Αθήνα: Εκδόσεις Αρμονία, 1995.
- Thomai, Jani. (2010). *Fjalor frazeologjik i gjuhës shqipe*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë-Botime EDFA.
- Fjalor i gjuhës së sotme letrare shqipe*. Vëllim I-II. (1981). Prishtinë: Rilindja.
- Χρηστικό λεξικό της Νεοελληνικής Γλώσσας* (σύνταξη – επιμέλεια Χριστόφορος Γ. Χαραλαμπίδης). (2014). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών – Εθνικό Τυπογραφείο.
- Škaljić, Abdulah. (1985). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: „Svjetlost“.

б) једнојезичних речника доступних *online*:

http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/
<http://www.dixonline.net/index.php?inputWord=gum%C3%A3r%C3%A3ts>
<https://dexonline.ro/>
<http://www.fjalori.shkenca.org/>
<https://ibl.bas.bg/rbe/>
<https://www.dictionardesinonime.ro>

в) збирки народних пословица:

- Αναγνωστοπούλου, Ίνα – Μπουσούνη-Γκέσουρα, Λία. (2014). *1.864 παροιμίες και γνωμικά. Ξέρουμε τι σημαίνουν*. Αθήνα: Εκδόσεις Μεταίχμιο.
- Botezatu, Grigore – Hîncu, Andrei. (2001). *Dicționar de proverbe și zicători românești*. București-Chișinău: Litera.
- Δουλαβεράς, Αριστείδης Ν. (2010). *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*. Θεσσαλονίκη: Σταμούλης Αντ. εκδοτικός οίκος.
- Κουβελάς, Δημ. Αλέξης. (2018). *Παροιμίες και παροιμιώδεις φράσεις του Ελληνισμού*. Τόμος Α`-Β`. Θεσσαλονίκη: Κουβέλας Αλέξης.
- Μερακλής, Μιχάλη Γ. (2012). *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών* (συγκριτική εξέταση). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Πολίτης, Νικόλαος Γ. (1899–1902). *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: Παροιμιαί*. Τόμος Α` - Δ`. Αθήνα: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου.
- Стефановић Караџић, Вук. (1849). *Српске народне њословице и групе различне као оне у обичај узетје ружечу*. Беч: Штампарија Јерменског манастира (< <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1529>).
- Fjalë të urta shqipe*. (1987). Prishtinë: Rilindja.

г) двојезичних речника на балканским језицима:

- Balla, Naim- Ymeri, Eshref – Ndoci (Lama), Irena. (2007). *Fjalor i madh frazeologjik italisht-shqip*. Tiranë: EDFA.
- Bantaș. Andrei – Gheorghîțoiu, Andreea – Levițchi, Leon. (1981). *Dicționar frazeologic român- englez*. Ediția a II-a, revizuită și adăugită. București: Editura Științifică și enciclopedică.
- Војаци, Ана. (1997). *Српско-јрчки речник* (3. издање). Θεσσαλονίκη: s.e.
- Калдиева-Захариева, Стефана. (1997). *Румњско-бълјарски фразеологичен речник*. Софија: АИ „Проф. М. Дринов“.
- Марковић, Александра. (2001). *Српско-јрчки речник*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μιχάλη Σιδέρη.
- Marku, Lavdimir. (2011). *Ελληνο-αλβανικό λεξικό*. Tiranë: Infobotues.
- Marku, Lavdimir. (2010). *Fjalor shqip-greqisht*. Tiranë: Infobotues.
- Младенов, Марин. (2016). *Бујарско-српски речник*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Мутавџић, Предраг. (2007). *Грчко-српски речник идиома*. Београд: ИК „Јасен“.
- Стојановић, Миодраг – Балаћ, Александар. (2009). *Грчко-српски речник* (2. издање). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Рουμανο-νεοελληνικό λεξικό* (coordinate finală: Lia Brad-Chisacof). (2007). București: Editura Demiurg.
- Tomici, Mile. (1986). *Dicționar român-macedonean / Романско-македонски речник*. București-Sкопје: Editură Științifică și encilopedică-Македонска книга.
- Tomici, Mile. (1986). *Dicționar macedonean-român / Македонско-романски речник*. București-Sкопје: Editură Științifică și encilopedică-Македонска книга.
- Tomici, Mile. (2012). *Dicționar frazeologic român-sârb*. Timișoara: Uniunea Sârbilor din România.
- Торџиу, Рената – Мелонаши, Ана – Торџиу, Луан. (2003). *Dicționar albanez-român*. București: Editura Polirom.
- Tuna, Enes. (2005). *Albansko-srpski / srpsko-albanski rečnik*. Beograd: IK Jasen.
- Fjalor serbokroatisht-shqip* (botimi i dytë). (1986). Prishtinë: Instituti albanologjik i Prishtinës.
- Fjalor shqip-serbokroatisht*. (1981). Prishtinë: Instituti albanologjik i Prishtinës.

д) двојезичних речника на другим страним језицима:

- Bantaş, Andrei. (1998). *Dicționar englez-român/român-englez*. București: Teora.
- Bricko, Marina – Salopek, Damir. (1994). *Hrvatsko-grčki frazeološki rječnik*. Zagreb: Zavod za lingvistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Collins Ελληνο-αγγλικό λεξικό*. (2003). Glasgow: Harper Collins Publishers.
- Collins Greek-English Dictionary*. (1997). Glasgow: Harper Collins Publishers.
- Dizionario Greco moderno-Italiano, Italiano-Greco moderno*. (2006). Bologna: Zanichelli editore.
- Drimo, Ali - Bezhani, Hamlet. (1996). *Deutsch-Albanisches Wörterbuch: Band 1: A-M*. Wiesbaden: Otto Harassowitz Verlag.
- Drimo, Ali - Bezhani, Hamlet. (1996). *Deutsch-Albanisches Wörterbuch: Band 2: N-Z*. Wiesbaden: Otto Harassowitz Verlag.
- English-Greek Advanced Dictionary* (Ακαδημαϊκή Έκδοση 2006). Αθήνα. Εκδόσεις Ματζέντα.
- Ευαγγελόπουλος, Απόστολος. (2007). *Ελληνο-Αγγλικό Λεξικό ιδιωματισμών, παροιμιών, ρητών*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μιχάλη Σιδέρη.
- Fjalor rusisht-shqip*. (2005). Tiranë: EDFFA.
- Leka, Ferdinand – Simoni, Zef. (2003). *Fjalor shqip-italisht*. Tiranë: Infobotues.
- Marin, Stelios. (2005). *English-Greek Lexicon of Idioms and Slang*. Athens: Aheadbooks.
- Marin, Stelios. (2010). *Greek-English Lexicon of Idioms and Slang* (2nd edition). Athens: Aheadbooks.
- Murati, Qemal. (2004). *Fjalor i Fjalëve shqipe në maqedonishten dhe idiomatikë shqiptaro-maqedonase*. Prishtinë: Logos – A.
- Oxford Albanian-English Dictionary* (edited by Leonard Newmark). Oxford: Oxford University Press.
- Stavropoulos, Dimitris N. (2012). *Oxford Greek-English Learner`s Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Stavropoulos, Dimitris N. – Horby, Albert S. (2011). *Oxford English-Greek Learner`s Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Stefanllari, Il. (1988). *Fjalor anglisht-shqip*. Prishtinë: Rilindja.
- Τσουκανάς, Αλέξανδρος. (1997). *Γερμανο-ελληνικό λεξικό*. (2η έκδοση). Εκδόσεις Κακουλίδης.
- Τσουκανάς, Αλέξανδρος. (1996). *Ελληνο-γερμανικό λεξικό*. (1η έκδοση). Εκδόσεις Κακουλίδης.

ђ) тројезичног речника:

- Fotea, Mircea-Ţăranu, Ecaterina. (2004). *Dicționar frazeologic român selectiv, cu echivalente în limbile franceză, engleză, neogreacă*. Iași: Lumen.

Отворени (или такозвани модуларни) тип грађе представљао је претраживач *Google* који нам је послужио једино као секундарни вид провере како бисмо додатно утврдили учесталост појаве разматраних фразеолошких јединица и паремија у различитим текстовима, са једне стране, као и њихова релевантна значења унутар датих (писаних) контекста, са друге.

Такође, хтели бисмо назначити и то да смо имали прилике да се консултујемо и са појединим нативним говорницима разматраних балканских језика који су нам пружили низ корисних података и информација у вези са употребом и значењем анализираних фразеологизама и паремија а који се, по правилу, не могу пронаћи ни у речницима ни у збиркама пословица. Због тога им изражавамо посебну захвалност.

1. УВОД

*Every civilization sees itself as the centre of the world
and writes its history as the central drama of human history.
Samuel P. Huntington*

Сасвим је неоспориво да фразеологија (од грчког *φράση*, „израз“, „исказ“ и *λόγος*, „говор“, „реч“), прецизније речено фразеолошки облик изражавања (или говора), има огроман утицај на свакодневну језичку праксу и комуникацију. Пре свега, фразеологизми, који шире сагледано обухватају како фразеологизме у правом смислу те речи тако и устаљене фразе, другим речима „смисаоно организоване сложене синтаксичке јединице које представљају пословице, изреке, афоризме, крилатице, колокације и слично“ (Мршевић-Радовић, 1987: 23), а које могу бити и цитати из познатих песама, из реплика појединих култних филмова и телевизијских серија, као и претње, клетве¹, употребљавају се у најразличитјим контекстима, будући да неопредметно спајају и мисли и језик. Исто тако је тачно и то да су у питању специфичне појаве које су, због свеprisутности а у извесној мери и обавезности у употреби, у различитим језицима и културама одувек изазивале велико интересовање те да су због њих постављана различита истраживачка питања на која одговара, у највећем броју случајева, није било. Па и данас је некада изузетно тешко објаснити мотивацију настанка извесних фразеолошких јединица, односно разлоге зашто се нешто каже управо онако како се каже. Почев од друге половине XX столећа бројни лингвисти су се упустили у свеобухватна фразеолошка истраживања што је крунисано обиљем научних и стручних публикација на ову тему. У свима њима су дати различити погледи када је реч о начинима вршења истраживања (контрастивна, компаративна, когнитивна, психолошка), затим о методолошким, лексикографским, а у последње време и о фразеодидактичким приступима, али и када је реч о пољу теорије где се могу запазити најразличитије дефиниције и класификације појма „фразеологизам“. О свим овим, као и о другим ненаведеним аспектима фразеолошких истраживања заиста се детаљно расправљало што је довело до других подстицајних резултата чији значај не би требало никако занемарити нити потценити. Међутим, тачна је чињеница да постоји још много тога што би се још могло урадити како на пољу фразеологије тако и на пољу контрастивно-компаративних фразеолошких проучавања, укључујући ту и поље наставе језика, прагматике, семантике, лексикологије и, наравно, превођења. За многе језике још недостају детаљни пописи и описи структуре њихове фразеологије, а не може се занемарити и даље присутан недостатак фразеолошких речника, база података као и адекватног материјала за усвајање стране фразеологије те проверу њене употребе. Дакле, и поред тога што је много тога урађено, свакако је да постоји још довољно простора за даљи рад на указаној проблематици и на приближавању фразеологије како студентима страних филологија тако и свакоме ко жели да научи један страни, нематерњи језик.

Главно питање које нам се намеће овде јесте – у ком су обиму заступљени живи балкански језици, када посматрамо оквире савремених фразеолошких истраживања? У односу на велике светске језике, чини нам се да се и даље налазе на релативно ниској лествици стручних научних и лингвистичких посматрања. Истини за вољу, назначимо да је у начелу фразеолошка слика сваког балканског језика појединачно испитана у најразличитијим смеровима, а у поједним сегментима чак и до детаља. Са друге стране, урађена су и бројна фразеолошка кон-

¹ Уз клетве тесно стоје и псовке, будући да се целокупан опсцени дискурс такође може сагледати као засебан фразеолошки: садржи у сваком језику устаљену форму коју чине тачно одређени глаголи, њихови лични и нелични облици, времена и начини као и уобичајене именичке допуне.

трастивна упоређења између неког великог светског језика и свих савремених балканских, при чему су у појединим радовима разматрана и по два светска језика или више (додуше, оваких научних прилога је ефективно врло мало). Са треће стране, међутим, чињеница је да углавном изостају међубалканска контрастивна и компаративна фразеолошка истраживања, и поред тога што се зачеци не само балканске него и европске фразеологије проналазе управо у радовима појединих балканских лингвиста, као што је био Перикле Папахаци који је, како смо назначили (Мутавцић, 2016: 23), још 1908. године указао да постоје потпуно исте, заједничке фразеолошке и лексичке структуре у различитим балканским језицима које се, као такве, не препознају у већини случајева у другим европским језицима. Ова констатација је сасвим тачна, али је тачна и она која каже да између савремених балканских језика постоји различит степен фразеолошке конвергенције, односно да превагу односи фразеолошка дивергенција између њих. А она је видљива не само у оквиру апсолутне фразеолошке (структурно-семантичке) неподударности, него и у свим оним случајевима где се јасно исказује делимична подударност која је производ како морфолошких и синтаксичких својстава сваког балканског језика понаособ тако и свих лексичких разлика и културно утемељених неподударања.

Међубалканска фразеолошка проучавања на контрастивном, а посебно на компаративном, нивоу потребна су не само да би се упознао начин размишљања другог народа, него и да би се увидела позиција сваког фразеолошког система унутар опште балканске фразеолошке слике, са једне стране, те унутар европске, са друге. Једино на такав начин се може закључити да ли је и колико је неки балкански језик индивидуалан, фразеолошки идиотипичан у односу на неки њему ареално суседан, без обзира на то да ли је реч о такозваним правим балканским језицима (*rechten Balkansprachen*) или о језицима Балкана (*Sprachen des Balkans*), уколико се ослонимо на још важећу Шалерову поделу (Schaller, 1975: 29–32), или колико је неки балкански језик близак, подударан или сасвим изједначен, фразеолошки хомотипичан са неким другим (или другима) и на Балкану и у Европи. Другим речима казано, само таквим путем могуће је директно увидети и проникнути у међукултурне, у међујезичке и у међулексичке односе, у међусобне начине поделе сазнања и одређених информација као и у то како је формиран поглед на свет (било општи, балкански, било појединачни). Тиме се недвосмислено потврђује Блумфилдово виђење да током дужих историјских периода суживота на једном подручју, који подразумевају упливе утицаја различитих језика у веома блиском контакту, долази до постепеног преноса одређених културних сазнања, најразличитијих облика мисли, идеја, ставова што, у свом крајњем исходу, јасно показује „шта је [додајмо – и колико је] један народ научио од другог (Bloomfield, 1973: 458), без обзира на то у каквим су се налазили међусобним друштвено-политичким, историјско-територијалним и национално-конфесионалним односима. Јер, култура и њени утицаји заиста су такви да, без обзира на то у каквом су односу (били) народи, имају способност да превазиђу све поделе, међудржавне (административне) и природне границе, међународне сукобе и ратове, а свакако да свој највећи домет достижу у мирнодопској коегзистенцији и релативно неометаном суживоту. Прилагођавање једног народа другоме, или чак читавих народа своје господару (а то се дешавало током туркократије и аустрократије, на пример), увек је везано за нужно стварање и потребних и особитих компромиса у циљу властитог опстанка и останка. Мешање више култура, језика и народа кроз време и простор оставља знатне последице које су видљиве тек из ретроспективе, а фразеологија је на свој начин њихово огледало.

Сагледано у том светлу, појава истих, идентичних, заједничких фразеолошких јединица у савременим балканским језицима није нити може бити схваћена као процес пуког, формалног преузимања „готових модела“, шаблона, већ је то пре био један крајње сложен, релативно трајан и умногоме условљен поступак где су посебну улогу играли, уз језичке, и многобројни вањезички чиниоци, попут религијских, културних, политичких, моралних, образовних, друштвених и осталих, који су на свој начин допринели да неки фразеолошки склоп буде или преузет или прилагођен а потом и чврсто инкорпориран у језичку слику било ког балканског

народа. Наравно, овде не би требало заборавити балканске билингвале, затим трилингвале, па и оне ретке полиглоте, чији је значај остао до данас углавном неистражен, посебно на пољу фразеологије. Закључци из досадашњих бројних студија посвећених билингвализму и билингвалним начинима сагледавања света неумитно указују да се преношење језичке слике изражајним средствима једног језика обавља често врло спонтано у другом, при чему неретко настају буквални преводи, такозвани калкови. У свим друштвеним срединама где се активно говоре различити језици, то није ништа чудно, још мање страно и неочекивано, будући да и говорници обају језика као и они који доста добро разумеју оба језичка кода (што ће рећи да поседују знатно пасивно знање) не постављају питања шта се хтело тачно рећи нити изричито захтевају превод из простог разлога што им је контекст поруке у потпуности разумљив.

И поред тога што су за међусобне језичке контакте веома важне билингвалне особе, чињеница је да се утицаји из билингвалних средина каквих је (било) широм Балканског полуострва могу сагледати као далеко значајним и кључнијим: то су својеврсне оазе непосредног прожимања и мешања језика и култура, где се обично налазило и неко административно средиште. То су биле главне полазне (жаришне) тачке одакле су се на многоструке начине постепено ширили и културолошки и језички утицаји, укључујући ту и фразеолошке. Додатно, снажно међусобно преплитање двеју, три, четири па и више таквих средина на једном релативно ограниченом географском подручју, као што је Војводина или Македонија, могло је допринети бољем прихватању и, следствено, снажнијем продирању те постепеном ширењу како посебних културних и традиционалних образаца тако и менталних, когнитивних, бихејвиоралних и фразеолошких слика у сваком балканском језику понаособ. Ово је за коначну последицу имало стварање и појаву таквих фразеолошких јединица које су у балканским језицима лако препознатљиве, будући структурно или потпуно исте, једнаке, или у великој мери сличне, подударне, и које проносе потпуно исту семантичку поруку. Како су се на Балканском полуострву одвајкада мешали различити народи, различите културе и различити језици, тиме је процес њиховог језичко-фразеолошког и културно-кодног приближавања и уједначавања далеко значајнији и занимљивији, посебно уколико имамо на уму међубалканску размену идеја и погледа на свет. Наравно, ово спонтано приближавање и уједначавање, које каткада изгледа као какав „непознати феномен који пркоси разумевању“ (Bell, 2000: 223), будући да је реч о понекад потпуно несхватљивом, немогуће дефинисаном поступку преношења мисли, нарочито оних из домена материјалне културе, није се никада одвијало на штету самог језика и његових говорника, њиховог начина апстракције и концептуализације стварности те метафоризације – они су зашли једино у оне домене који нису омогућавали битније ремећење тих процеса, са једне стране, а са друге можемо говорити и о попуњавању такозваних празних фразеолошких места која су надомештена готовим моделима у виду прихваћених (калкираних) конструкција у облику готових формула. Међутим, свако одступање, које бисмо могли окарактерисати као фразеолошко преобликовање, а овде имамо на уму само лексичка (морфосинтаксичка, која осликавају непосредан карактер језика, искључујемо, с обзиром на то да је о структурним поклапањима између језика, обухватајући ту и она из исте језичке породице, некада изузетно тешко говорити), показују очите разлике у промишљању и разумевању исте стварности те у њеном претакању у изражајне језичке слике. Све разлике у овом домену задиру у подручје властитог искуства и сагледавања односа у свету где се ослањање врши на доступне и добро познате материјалне представе и сазнајно-логичке појмове како би се мисао што јасније изразила и приближила. Ово, са своје стране, ипак показује да стварност виђена у једном страном језику није стварност како изгледа у нашем језику, односно да је сагледавање стварности изузетно сложен, каткада недокучив ментални, искуствени и когнитивно-психолошки процес који не дозвољава да се на исти начин доживљава и да се разуме. У том погледу језици на Балканском полуострву некада могу бити сасвим удаљени, оштро оделити и у потпуности различити.

На морфосинтаксичком нивоу највећа разлика између подударних (па и свих неподударних) фразеологизама запажа се преко падежног облика који може бити са или без предлога,

при чему предлошко-падежна конструкција и/или падеж у полазном језику не мора бити нужно подударан са падежом те предлошко-падежном конструкцијом у циљном; на пример:

κάθομαι με σταυρομένα χέρια (prep.+Acc.Adj.pl.+ Acc.pl.)
a sta cu mâinile încrucișate (prep.+Acc.pl.+**Def.art.**+Acc.adj.pl.)
rri me duar kryq (prep.+Acc.pl+Acc.sg.)
седети скрштених руку (Adj.Gen.pl.+Gen.pl.)

из твојих уста у Божје уши (prep.+Adj.Gen.pl.+Gen.pl. / prep.+Acc.Adj.pl.+Acc.pl.)
από το στόμα σου στου Θεού αυτιά (prep.+art.+Acc.sg. / prep.+art.+Gen.sg.+Acc.pl.)
fjala jote në vesh të Perëndisë (prep.+Acc.sg.+art.+Gen.sg.)

a-și vinde sufletul diavolui = shes shpirtin dreqit (Acc.sg.+**Def.art.**+Dat.sg.+**Def. art.**)
πουλάω την ψηχή στον διάβολο
(**Def. art.**Acc.sg.+Acc.sg.+prep.+**Def.art.**Acc.sg.+Acc.sg.)
продати душу ђаволу (Acc.sg.+Dat.sg.)

Начелно сагледано, оваква микрофразеолошка одступања су апсолутно очекивана, а како приказују и ови и наредни примери:

κάθομαι στις δάφνες μου
a se culca pe lauri (= „спавати по ловорикама“)
fle (dikush) / e ka zënë gjumi (dikë) mbi dafina (= „спавати / ухватио је /кога/ сан
над ловорикама“)
седети / спавати на ловорикама

βρίσκεται (κάτι) προστά στα μάτια (μου) / στη μύτη (μου)
gjendet (diçka) para hundës (dikujt)
налази се (шта) пред (чијим) очима / носем
a se gësi / a fi de sub nas

βγάζω κάστανα από την φωτιά
i nxjerr gështenjat nga zjarri
a scoate castanele din foc cu mâna altuia
вадити кестење из ватре

ρίχνω στάχτη στα μάτι (κάποιον)
i hedh pluhur / hi në sy (dikujt)
a arunca (cu) praf în ochii cuiva
бацати (коме) прашину у очи

без обзира на врсту предлога (прост и/или сложен), препознаје се у оба језика иста семантика фразеолошких конструкција. Чињеница је да је за сваки језик битан правилан избор предлога: он је најчешће условљен глаголском реакцијом, са једне стране, али и самим смислом те номиналима којима следи, са друге (cf: *segeÿti* у *кући* / *кућа на њланини* / *кућа за огмор* / *кућа из снова*), што ће рећи да је за сваки језик важно како се он везује унутар синтагматских спојева. Уколико посматрамо и упоређујемо фразеолошке склопове као целине, и то искључиво према њиховом значењу, а не по њиховом унутрашњем саставу, предлози готово да не ремете сушти-

ну поруке. С обзиром на то да се предочава исти појам, исти семантички смисао, разлика је недвосмислено видљива у начинима конкретног језичког описа (изражавања) који непосредно одговарају начинима унутрашњег логичког (менталног) размишљања и поимања, као што илуструју наредни заједнички фразеологизми и паремије:

I) *ziua buna se cunoaște **de** dimineată* (prep.+Acc.sg.)
 η καλή μέρα από το πρωί φαίνεται (prep.+Acc.def.art.+Acc.sg; = „добар дан од јутра чини се”)
*dita e mirë duket **nga** mëngjesi* (prep.+Nom.sg.+Def.art.)
***по** јутру се дан познаје* (prep.+Loc.sg.)

II) *παίζω (κάποιον) **στο** μικρό δάχτυλο* (= „играти /кога/ на малом прсту“)
 a purta (a învârti / a juca) pe (cineva) **pe** degete (= „донети / вртети / играти /кога/ по прстима“)
 e luan / sjell (dikë) **në** majë të gishtit / të gishtave (= „играти / продати /кога/ на врху прста / прстију“)
 вртети (кога) **око** малог прста

III) (по)вући (кога) **за** нос
 вода за нос (някаго)
 влече за нос (некого)
*τραβάω / σέρνω (κάποιον) **από** τη μύτη* (του)
 a duce / purta **de** nas **pe** (cineva)
 e (tër)heq (dikë) **për** hunde / hundësh

Како се види из до сада датих свих примера, између предлога немогуће је говорити о потпуном поклапању значења, већ само о приближном, будући да унутар предлошко-падежних конструкција указују на исти временски појам, односно место и начин. Отуда се начелно схватају као једнаки, истозначни. Но, и поред тога што су они различити, ипак нису поремећене суштински поруке самих примера које се у језицима лако препознају баш због њиховог врло јасног контекста. Отуда можемо говорити о апсолутно хомотипичним лексичко-семантичким изразима који су у морфолошко-структурном (унутрашњем) погледу тек делимично хомотипични. Албански пример (III) са предлогом *për*, који се, по правилу, везује за акузативне конструкције, посебно се истиче, с обзиром на то да представља једну специфичност у односу на све остале језике. Овде је реч о аблативу с указаним предлогом који се јавља под строго одређеним синтаксичким оквирима уз испуњење два главна услова: први је оличен у посебној (затвореној) групи глагола, *kap, marr, mbaj, (tër)heq* („ухватити“, „узимати“, „држати“, „по/вући“) а други чини допуна представљена неком лексемом која се обично тиче дела тела људи и животиња (Кгијеџи, 2012: 165–166). Једино у оваквој синтаксичкој међузависности могуће је оправдати постојање допуне у аблативу која се увек налази у неодређеном виду било јединине било множине².

Додатну тежину у правилном разумевању фразеолошких конструкција пружа и морфолошка категорија (не)одређеног члана, препозитивног или постпозитивног – код правих балканских језика категорија члана задире у категорију (не)одређеног вида именица – при чему облик номинала са или без указаног детерминатора у потпуно истим структурама носи одређени ниво семантичког нијансирања који је, као такав, јединствен и непоновљив; на пример:

2 Наведени глаголи по свом семантичком карактеру означавају или збивање у простору у облику (по)кретања субјекта или какво постигнуто стање под контролом субјекта. Назначимо још и то да је ово специфичан облик изражавања локативности у албанском у виду досезања циљне референтне тачке, при чему је у великој мери ослабљено просторно значење на рачун локативности, а смисао целокупне аблативне предлошко-падежне конструкције јесте да одреди само место у непосредној близи локализатора и да пружи финално значење.

το μήλο(v) της έριδος
 mǎruĭ discordiei
јаболко на раздорӯи
 ябълката на раздора
mollë sherri
 јабука раздора

где се запажају следеће важне морфолошке разлике када је реч о:

- управној лексеми *јабука*: у румунском и бугарском налази се у одређеном виду именице, а у грчком се испред ње налази одређени члан, док је у албанском и македонском у неодређеном виду именице. Овде је српски изузетак, будући да овакве морфолошко-граматичке категорије не познаје;
- допунској лексеми *раздор*: у румунском, македонском и бугарском стоји у одређеном виду једнине, у албанском такође у једнини, али у неодређеном виду именице;
- начину слагања (композиције): у грчком, румунском и српском допуна је у генитиву, у албанском у аблативу, а у македонском и бугарском путем аналитичке конструкције на + номинатив.

За пример узели смо једну учену (књижевну) фразеолошку конструкцију интернационалног карактера која се умногоме показује као згодна за овакво структурно упоређење, будући да је калкирана сходно свим унутрашњим граматичко-морфолошким и синтаксичким законитостима сваког језика понаособ. И наредни фразеолошки примери, који се семантички показују као једнаки, а на општем балканском фразеолошком плану као заједнички, хомотипични, на морфосинтаксичком нивоу ипак показују знатна одступања:

- 1) *uīrae mi okoūio / uīra mi okoūio = παίζει / πετάει το μάτι (μου) = mē luan syri*
a-i jusa (cuiva) un ochi
- 2) *έχω στο αίμα μου (κάτι) = имам в крвѣӣа си (нещо) = во крвѣӣа ми е (нешӣио)*
a avea (ceva) în sânge = e kam (diçka) në gjak
има̄ӣи (нешӣио) у крви
- 3) *деля / меря меїдан с (някоїо) = излезе на меїдан со (некоїо) = dal në megdan me (dikë)*
βγαίνω στο μεϊντάνι

Без обзира на то што се препознаје (очитава) иста логика размишљања и исти начин описивања, њихов унутрашњи састав на дубљем морфолошком нивоу показује се као веома дивергентан – тако се у примеру под 1) једино румунски истиче по обавезном употребљеном неодређеном члану, за разлику од осталих језика где се захтева употреба одређеног члана; у примеру под 2) увиђа се поларизација на фразеолошке примере с одређеним чланом (болдовано) и на примере са нултим чланом (подвучено), а у примеру 3) једино је у грчком обавезна употреба одређеног члана, док је у осталим фразеолошким конструкцијама члан изостављен (преовладава нулти члан, односно неодређени вид номинала). Оваквих варијација као морфолошких комбинаторика има безброј. Такође, у семантичком погледу грчки пример под 3)

је унеколико различит од српског те зато припада категорији лажних пријатеља – уместо „одмерити снагу“ означава *изнейти на видело / обелоганийти / разоикрийти*. И у македонском је то могуће, под условом да се конструкција незнатно прошири: **излезе / вади (нешто) на мегдан**, а у бугарском уколико се промени глагол – **изваждам / изкарвам на мегдан (нешто)**.

Међубалканска фразеолошка приближавања тичу се преплитања утицаја који су долазили из различитих средина, па је из тог разлога данас веома тешко, готово и немогуће чак, утврдити тачан правац њиховог доласка. Довољно је, у том погледу, сагледати следећи израз заснован на компоненти поређења. На знатном делу јужнословенског говорног подручја (српско-хрватском и македонском) за неког ко уопште не чује добро каже се да **је глув као / като топ** што је у потпуности једнако са мађарским поредбеним начином описивања исте физичке особине – **süket, mint az ágyú**. У румунском, међутим, запажа се варирање унутар истог појма, па се зато може рећи да је неко и **surd tun** („= глув [као] топ“) и **surd toacă** („= „глув [као] плоча“). Указани језици покривају једно релативно широко балканско подручје где је усвојен у целости исти начин описивања и доживљавања нечије глувоће која се искуствено изједначава с металом: по логици ствари, шупљи (цилиндришни) метални предмет треба да емитује одређени звук када се удари по њему, што то није случај са топом изливеним од дебелог слоја гвожђа због чега никако не може бити резонантан, будући да упија, односно не емитује никакав звук када се удари по њему. На питање у вези са могућим пореклом ове конструкције, сматрамо да је одговор прилично јасан – да је реч о утицају из мађарског. Као потврду за то добијамо уколико се осврнемо на немачки, италијански и турски, као на језике који су одиграли огроман историјски и културолошки утицај на Балкану: њихови изражајни начини описивања потпуне глувоће не одговарају указаном: *stocktaub sein* („= „бити глув као палица“) / *essere sordo come una campana* („= „бити глув као звоно“) / *duvar gibi sağır olmak* („= „бити глув као дувар“). Са друге стране, на преосталом подручју Балканског полуострва овакав вид глувоће изражава се такође различито. У бугарском се употребљава аналитичка номинална конструкција дата без поређења и у виду описа – **съвсем глух** – која, као таква, постоји и у руском – **совершенно глухой**. У грчком једини могући лексички облик исказивања истог смисла јесте синтетички, и то путем изведеног придева – **θεόκουφος** – при чему префикс *θεο-* носи семантичку ознаку апсолутног суперлатива и увеличавања („= „веома / изузетно глув“). У албанском иста слика може се приказати на два начина, и то оба аналитичка – први је оличен у конструкцији **(dikush) ëshhtë i rëndë nga veshët** („= „неко/ је тежак на ушима“), што је изузетно блиско са српским и румунским колоквијалним *бийти иверг на ушима / a fi tare de urechi*, а други је **(dikush) ëshhtë i shurdhër si guri** („= „неко/ је глув као камен“) у облику раширене разговорне варијанте која се показује као сасвим подударна с енглеском *to be stone deaf*.

Из анализираних фразеолошких примера види се поларизација на два засебна оквира, па отуда је могуће разликовати:

а) балканску макрофразеолошку хомотипичност с акцентом на поређењу према једнакости (квалитет + везник + компарандум), што чини придевске фразеолошке конструкције са структуром групе речи, где је референтна тачка усмерена према одређеном предмету и његовој особини – тврдоћи и безвучности;

б) балканску фразеолошку идиотипичност која такође истиче указану особину, али на апсолутно супротан начин: путем префиксације придева, чиме се знатно мења његово основно значење (прелази у ексцесивно), или путем посебних описа доживљаја појма „глувоћа“.

Исто тако, на основу примера се запажа и то да је поређење дато у различитим облицима степеновања које „обавезно укључује поређења предмета мисли, са једне стране, и одређе-

ног еталона или скале, са друге. За разлику од нумеричког квалификовања, степеновање се ослања на приближним (непрецизним) параметрима“ (Гољак, 2008: 51), при чему сваки облик поређења оличава један вид културне непоновљивости, језичке изражајности и фразеолошке специфичности. Уколико изузмемо грчки, бугарски и првонаведени албански пример, остали поредбени фразеолошки склопови испољавају се као чврсти, што ће рећи да их одликује постојаност и незаменљивост, и то посебно у делу који припада компарандуму – отуда се никада неће рећи да је неко **глув као зид* (мада се врло често каже да **и зидови имају уши**³) или **глув као њушка* – што их недвосмислено сврстава у категорију петрифицираних.

Међутим, фразеолошка слика савремених балканских језика показује и своју посебну неподударну страну, апсолутно идиотипичну на макрофразеолошком плану, што можемо илустровати наредним примерима. Српској паремиолошкој конструкцији **глувом шапући, а ћоравом намигуј**, којом се подвлачи узалудност било каквог саветовања и позитивног утицаја на другога, одговарају следећи фразеолошки преводни еквиваленти:

- на бугарском:

**глух от гайда не отбира
на глухия с тъпан му блъской, той пак не чуе**

- на румунском:

**a bate / toaca la urechile surdului
du-te unde a dus surdul roata și mutui iapa** (= „отиђи тамо где је глув одвео
точак, а нем кобилу“)

- на грчком:

στου κουφού την πόρτα όσο θέλεις βρόντα (= „глувоме на врата колико желиш ударај“)

- на албанском:

trokas në derën / portën e shurdhit (= „куцати на врата глувоме“)

У свим примерима очувана је препознатљива позадинска слика: док је српски пример јединствен по томе што укључује одсуство реаговања на два кључна чула – слух и вид – чиме се и изражајно, и пластично, и хиперболички истиче семантички концепт узалудности, у осталим језицима се у фокусу налази само једно чуло, чуло слуха, које је тематски обрађено на различите начине, па тако:

- у бугарском је укључен појам „музичирање“, „свирање“ чиме се доводи у непосредну везу нечија глувоћа и немогућност слушања;
- у румунском, грчком и албанском уведен је појам „ударања“, „лупања“, при чему се у румунском примеру „удара по ушима глувога“, а у грчком и албанском „на врата глувога“ с истим последицим ефектом – изостаје одговор на подстицај.

3 Упоредиво с румунским, грчким, македонским и албанским: *pereti ai urechi* (și ferestrele ochi), *kai oi túχοι έχουv автiά*, *и sugовише имааиi уши*, *edhe murët kanë veshët*,

У овом погледу увиђају се извесни елементи блискости између указаних језика али, без обзира на то, уколико сваки језик упоредимо са сваким понаособ (на пример, српски и румунски, грчки и српски, албански и бугарски, српски и бугарски, бугарски и грчки), на општем балканском фразеолошком плану показују се као изразито неподударни и на свој начин идиотипични. Због синонимне паремиолошке варијанте, румунски се додатно истиче као апсолутно идиотипичан у односу на све остале језика, будући да је заснована на јединственој искуственој слици утемељеној на немогућности пружања адекватне информације – слеп није у стању да пружи било какав опис, а нем да да објашњење.

Свако компаративно и контрастивно фразеолошко проучавање различитих језика, управо какви су савремени балкански, потом различитих култура, боље речено културних традиција, као и лексичко-семантичких сличности и разлика фразеолошких јединица пружа могућност њиховог детаљног сагледавања и идентификовања, како смо већ назначили, било као апсолутно посебних, било као заједничких (делимично и/или у потпуности). Фразеологизми и паремије саставни су део лингвистичке компетенције сваког говорника једног језика, посебно када је реч о нативном говорнику, а у извесној мери и онога који је усвојио (научио) тај језик као други, страни⁴. Лингвистичку компетенцију је Касија Захарија одредила као „знање које говорници употребљавају у говору и у остваривању говора“ (Zaharia, 2004: 33). Заправо, према виђењу ове ауторке, оно што чини суштину лингвистичке компетенције јесу три оделита елемента која, по својој форми, нису ништа друго до надоградња усвојеног морфосинтаксичког и лексичког нивоа – стил, идиоматика (фразеологија) и експресија (изражанојст). Док се стил тиче општег говора и разумевања основног начина размишљања, тачније речено познавање језичког кода, идиоматски елемент је нешто сложенији, с обзиром на то да не обухвата само званични, књижевно-стандардизовани језик, него и његове дијалекте (што чини такозвани *дијалектски елементи*), затим варијанте између друштвених и културних група (у виду такозваног *дијалектског елемент*) те варијанте у начинима говора у непосредној зависности од ситуације, од тога са киме се говори, шта је предмет разговора и слично (ово представља *дијалектски елементи*; *op. cit.*, 146–147). Напослетку, изражајни ниво лингвистичке компетенције ослања се на претходна два и залази у лични домен, што значи да даје печат сваком говорном лицу: уколико га сагледамо на Сократов начин, сходно максими „проговори да те видим“, онда сваки пажљив слушалац може стећи слику о своме сабеседнику, будући да начин на који изражава (тумачи, елаборира...) своју мисао, свој став и слично јесте у директној спрези са његовим личним афинитетом према изражавању (наравно, овде свакако треба укључити и психолошко-емотивни чинилац као и степен личне заинтересованости за тему разговора који додатно утичу на то како ће неко обликовати и саставити свој исказ).

Фразеолошка компетенција, у својству саставног дела опште језичке компетенције матерњег језика (Hallsteinsdóttir, 2001: 11), данас се сагледава као засебна лингвистичка одлика сваког појединца и код свакога се испољава у различитом степену. Такође, баш као што је учење једног језика прилично спор процес (истакнимо да се универзитетска настава страног језика одвија под сасвим друкчијим и унеколико посебним програмима учења), и усвајање фразеолошке компетенције, заједно са њеним развијањем, одвија се лагано. По правилу, њено интензивно усвајање одвија се на вишим нивоима стечене лингвистичке компетенције, док на нижим нивоима фразеолошки начин изражавања је природно везан за најједноставније конструкције, попут поздрава и слично. Без обзира на ниво лингвистичке компетенције, како је Кауви указао, усвајање фразеолошког начина комуникације омогућава директно упознавање са културом једног народа где је видљива тесна међузависност између језика и културе (Cowie, 1998: 55) – узмимо, на пример, тако уобичајену ствар као што је поздрављање у грчком: поред

4 Овде имамо на уму чињеницу да, уколико изузмемо билингвале, свако ко учи било који језик као страни, постепено усваја и фразеолошке јединице и паремије тог језика, само до које мере ће то успети јесте увек отворено питање, будући да све зависи од саме особе, понајпре од њене заинтересованости и мотивисаности да савлада тај део језика као и њених практичних потреба.

устаљених поздрава, попут *γεια σου / σας, χαίρετε*, врло често се употребљава и конструкција Adv. *καλώς* + Acc. Nom. Prop. – *καλώς την Αλική / τον Αχιλλέα!* (= „добро Алики / Ахилеја!“)⁵ – што представља једну сасвим посебну изражајно-језичку и културолошку појаву у грчком апсолутно непрепознатљиву у другим језицима. Како је овакав начин поздрављања тесно везан за однос човека према човеку, за психологију личности, Кауви је с правом назначио да „се фразеологија може сагледати као терен за проверу антропоморфне парадигме у лингвистици чија је кључна претпоставка та да опис света јесте самерљив на нивоу менталних описа и културе једне језичке заједнице“ (op. cit, 56). Имајући у виду да антропоцентрични приступ у лингвистици има за циљ да разјасни непосредни човеков говор који одражава реалност света око њега, то је првобитно понукало и Хумболта, касније и Вајсгербера (Weisgerber, 1929: 8–10), да иступе са тезом о такозваном *Weltansicht* ставу у матерњем језику који се, међутим, умногоме разликује од става израженог као *Weltanschauung* – на српском, оба указују на „поглед на свет“, међутим разлика између ових појмова у немачком је врло логички и семантички јасно истакнута: први се односи на лични поглед на свет, дакле на то како појединац сагледава живот, свет и односе у њему, а други се тиче како једна заједница сагледава свет и односе у њему. Лични поглед на свет је у тесној вези, између осталог, и са лексиком и са фразеолошким изражавањем: појединац који влада матерњим језиком познаје синонимне варијанте (на пример, у српском у семантичком пољу неразумевање истичу се фразеолошке конструкције **ја једно, ти друго; ја у клин, ти у плочу**⁶; **ја шумом, ти друмом**), па ће зато својим коначним избором, опредељењем за само један фразеолошки облик, послати такву поруку која ће бити у потпуном складу и са целокупном датом ситуацијом како је види појединац и са његовим унутрашњим (психолошко-емотивним) ставом (расположењем). Овде се подразумева синонимност, будући да им се смислови начелно подударују (Petrović, 2005: 122), што говори у прилог о такозваној међулексичкој синонимији, односно о идентичном или сродном значењу између кључних лексема унутар исте конструкције. Оваква разликовања Антица Менац сврства у категорију такозване међуфраземске синонимије (Menac, 2007: 172), с обзиром на то да им је очувана у целисти структура, а да варира само један лексички елемент који уноси одређену промену у семантици чиме варира и само значење конструкције. Тако *Weltansicht* није нешто што се дели са другима, за разлику од *Weltanschauung*-а који у својој културолошкој укупности носи најразличитије и чак најнеочекиваније метафоричке начине перцепција и промишљања о свету и о улози човека у њему. Из тог разлога је Едвард Сапир исправно назначио како „језик не постоји осим унутар културе, односно друштвено наслеђене скупине обичаја и вјеровања који одређују текстуру наших живота“ (Sapir, 2013: 159). Као пример културне и сазнајне посебности може послужити и наредни фразеологизам карактеристичан за америчко говорно подручје – **it rains cats and dogs**⁷ – који не значи оно што сазнајемо из његових саставних лексема; дакле, није реч о томе да буквално „падају мачке и пси“ са неба, него да **лије као из кабла** (у мађарском фразеолошки облик гласи донекле приближно: *mintha dézsából öntenék* /= „као сипано из бачве“/), односно да **падају секире**. Међутим, чињеница је да су у историји забележени случајеви када су са неба изненада падале попут кише разне животиње (на немачком се оне називају *Tierregen*, „кишне животиње“), попут жаба – што је упоредиво са румунским преводним еквивалентом **plouă cu**

5 Овде је реч о елиптичном облику, у смислу да је изостављен глагол, а аналошки одговара варијанти добродошлице коју исказује пун израз: *καλώς τον / την δέχτηκες την Αλική / τον Αχιλλέα* где се акузативна (допунска) форма оправдава прелазним глаголом у значењу *υποδέχομαι*, „примити“, „дочекати“ (у буквалном преводу: „добро си дочекао Алики / Ахилеја“).

6 Потпуно упоредиво са македонским: *едниош в клинецош, друшош в плочаша*.

7 Зашто „кише мачке и пси“ у енглеском посебно је питање, а највероватније је да је реч о следећој искуственој слици: најчешћи облик крова на британском поднебљу представљају сламнати кровови испод којих обично нема дрвених конструкција па су то била згодна места за разне ситне животиње (мачке, мишеви, птице) да пронађу скровиште и да се угреју. Током дуготрајне или обилне кише цела сламната конструкција би постала веома клизава што је каткада условљавало да животиње изгубе равнотежу и да изненада падну.

broaște (= „киши са жабама“), разних инсеката па и појединих животиња – отуда у немачком преводни еквивалент **es regnet junge Hunde** (= „кише / падају штенци“) – што недвосмислено показује да су у оваквим фразеолошким склоповима похрањена извесна искуства и раније стечена сазнања која нам се чине из данашње перспективе безмало невероватним и крајње немогућим. Уколико погледамо грчке преводне еквиваленте енглеског фразеологизма, тек ту можемо сагледати колико се поједини начини апстракције и метафоризације чине непојмљивим и нестварним као што је варијанта⁸ **ρίχνει παπάδες** (= „баца попове“) чије је утемељење не само културолошко него и друштвено. Њоме се симболички и метафорички дочарава густа и обилна киша која се упоређује са појавом бројног свештенства у грчком друштву, односно „густином“ попова у њему, чиме је асоцијативно искоришћена реална искуствена слика у дочаравању атмосферске појаве. Смисао тешке кише исказује албански фразеологизам **po bie shi me litarë** (= „пада киша са конопцима“)⁹ где се њена густина и тежина искуствено доживљава и изједначава са једним од најпотребнијих материјалних предмета у сваком домаћинству, конопцем. У фигуративном погледу употреба лексеме *litarë* у фразеологизму се логички, семантички и конотативно оправдава уколико се разуме као „низ“, односно као „дугачак ред“: како киша пада без престанка и равно, „низ“ се протеже у недоглед па се зато доживљава као бесконачан и непрегледан.

Као што је добро познато, на Балканском полуострву несродни језици деле међусобно оно што се опште назива балканска култура, мада сваки језик, у своме домену и на свој начин, јесте истовремено и њен интегралан и њен засебан део. Културна прилагођеност, односно културна уједначеност, запажа се у бројним сегментима као што је подручје гастрономије или када је реч о односу домаћина према госту, према моралним врлинама (част, поштење, јунаштво), према раду и слично. Али без обзира на ове заједничке одлике, пријемчивост сваког балканског друштва општем појму „балканска култура“ умногоме зависи и од других ванјезичких чинилаца, попут степена изложености утицајима из других културних, небалканских, средина (западноевропских, медитеранских, источно-оријенталних), некадашњих и садашњих, и њиховом нужном прилагођавању, асимилацији и акултурацији. Додатно, не треба сметнути с ума ни посебне:

а) културолошке утицаје које је једна заједница трпела из различитих балканских средина – ту се, као посебан пример, могу истаћи балкански Роми и Аромунци који су инкорпорирали у свој културни образац најразличитије културне елементе из средина у које су се доселили, задржавши истовремено своје бројне изворне етничке;

б) снажне психолошко-менталне чиниоце који су дали свој допринос у формирању како посебног, балканског, менталитета тако и менталитета сваког народа понаособ;

в) митолошке и етнокултуролошке елементе – такав је, на пример, интернационални мотив о јунаку на коњу (ког оличава добро позната фигура Марка Краљевића) „чији је култ био широко заступљен у балканским провинцијама Римског царства, по најпре у Тракији и Доњој Мезији“ (Grbić, 2013: 7), а који се везује за трачког коњаника, односно трачког хероса, „свемогућег бога који лечи и спасава“ (Cermanović–Sreјović, 1996: 541). Доживевши изванредан степен прилагођавања и национално-културолошку

8 Могућа варијанта је и: *βρέχει καρεκλωπόδαρα / με το τουλούμι* (= „киши [као] ноге од столице“ / са мешином“).

9 Назначимо да једино у албанском од свих балканских језика, уколико смо добро обавештени, постоји неколико синонимних варијаната у допунском делу којима се описује густа киша: *bie shi me gjyma / shtamba / legenë / kova / ibrikë* (= „пада киша ђугумима / крчазима / лаворима / кофама / ибрицима“) те су у овом погледу оне веома блиске са српском првонаведеном конструкцијом што показује подударан степен апстракције и фразеологизације. У том истом светлу можемо сагледати и наведену грчку варијанту са лексемом *τουλούμι*.

прераду, што се види и по томе што је именован према историјски познатој личности, ушао је у поједине фразеолошке и паремиолошке конструкције какве не постоје у другим балканским несловенским језицима. Тако се путем аутентичне народне творевине одражава једна страна колективног искуства и историјског сећања.

У тим процесима, удружени заједно са *Weltansicht*-ом, формиран су (и даље се формирају сходно савременим токовима и захтевима) посебни национални културни идентитети који се као такви не препознају у неком другом, будући да се у сваком од њих чувају бројне особениности везане само за један народ. Један од посебних инструмената који чини сваки национални културни идентитет видљивим јесте језик који не само што га одређује, него, како је назначила Јагода Гранић (Granić, 2007: 197), језик истовремено идентификује и обједињује чиме непосредно утиче на укупну колективну свест говорне заједнице која опстаје захваљујући језику и која се управо њиме преноси са колена на колена. Из тог разлога је разумљиво, са фразеолошке тачке гледишта, што су савремени балкански језици пре дивергентни него конвергентни. Но, препознавање разних сличних, приближних или чак истовестних културолошких елемената код различитих народа, попут балканских, показује да се, у већој или у мањој мери, национални културни идентитети међусобно приближавају и уједначавају чиме стварају општи, релативно добро препознатљив како културни тако и ментални идентитет.

Са друге стране, језичко испољавање културолошких прилагођавања видљиво је пре на микрофразеолошком него на макрофразеолошком балканском плану у виду појаве истих фразеолошких склопова, као што илуструју наредни примери:

кошта (нешто) ђаво и по = e al dracului de scump (= „скуп је до ђавола / ђаволски“)

**(μου) κόστιζε ο κόκορος αηδόνι* (= „коштала ме кукавица [као] славуј“)

**raguaj si fëngu pulën* (= „платити као Француз кокошку“)

пала књига на два слова = mbeti libër me dy shkronja (= „спаде књига са два слова“)

**mulți chemați, puțini aleși* (= „многи позвани, незнатни дошли“) = **πολλοί μεν οι κλητοί, ολίγοι δε οι εκλεκτοί* (= „многи позвани, тек неки избрани“)

παίρνω πίσω το αίμα (κάποιου) = e zë gjaku (dikë) (= „узети /чију/ крв /назад/“)

**освейиши се (коме) / *биши жељан (чије) крви*

i mungon një dërrasë (dikujt) = a-i lipsi (cuiva) o doagă = липсва (му) едната

дъска = фали (коме) једна даска у глави

βάζω το κεφάλι (μου) στον торβά = fus kokën (time) në trastë / torbë = ја стави

главата во торба = турям / слагам си главата в торбата = носити / ставити главу у торби

У последњем наведеном примеру се и више него јасно сагледава балканско културно-историјско наслеђе које се не препознаје ван заједничке балканске културне зоне. Утемељење за појаву оваквог фразеолошког склопа јесте у обичају практикованом током турократије – глава је одсецана као очевидни доказ да је побуњеник или опасни непријатељ заувек савладан, а ношена је у торби да би била потом јавно показана. С обзиром на то да је у несигурним временима појединац плаћао најскупљу цену својим животом, семантичка конотација „стављања главе у торбу“ постала је ознака властите опасности и великог ризика. У румунском, са друге стране, извршена је прерада овог фразеологизма те он гласи **a umbla cu capul în traistă** (= „ходати са главом у [коњској] торби“), при чему му је и значење донекле измењено: **биши расејан*

/ *рас̄т̄ројен* / *не обраћа̄ӣӣ ӣажњу*. Овде је реч о слици човека који је поставио своју главу у торбу, боље речено он „носи торбу на глави“, што га у потпуности одваја, будући тако лишен било какве чулно-тактилне перцепције и могућег додира са спољним светом. Тако је овај конотативни појам постао семантичка ознака заокупљености мислима и, следствено, човековог психолошког искључења из објективне реалности.

Дати примери показују да је питање подударности, односно фразеолошке компатибилности између балканских језика, веома сложено и да је углавном тешко говорити о апсолутном постојању заједничких елемената. Балканске фразеолошке универзалности се уочавају, само је питање у којој мери можемо говорити о балканској фразеолошкој конвергенцији. Извесни погледи, начини концептуализације и метафоризације јављају се као потпуно исти, подударни, посебно уколико имамо у виду чињеницу да је изражавање емоција и мисли општа одлика човековог понашања. Са језичке тачке сагледано, у тим иновативним поступцима стварања мисли и њиховог директног изражавања (описивања, дочаравања...) испољава се првенствено национална фразеолошка обојеност која је, по свом карактеру, двојака: са једне стране, реч је о бројним етничким и другим јединственим и непоновљивим одликама (културолошким, историјским, традиционалним, моралним, митолошким итд.) који културолошки издвајају фразеологизме (и паремије), а са друге стране њима се придружују пратеће граматичке и синтаксичке особености сваког језика (Калдиева-Захаријева, 2005: 18) које их додатно сегментирају. Алефиренко (2008: 151), разматрајући фразеолошку семантичку универзалност, назначио је да је она присутна само на нивоу когнитивног супстрата, с обзиром на то да

„когнитивне структуре /.../ имају интернационалну природу која се испољава у једнаким обрисима минималних смислених елемената – сема. Али у сваком од језика оне су подложне непоновљивим комбинацијама. Управо индивидуалност комбинација тих сема чини етнокултуролошку својеврсност фразеолошких значења, опредељујући на тај начин њихову специфичност у дубљим слојевима фразеосемантичког пространства сваког језика“.

У особена испољавања фразеолошке универзалности на балканском пољу сврставају се сва микрофразеолошка прилагођавања у виду калкова који функционишу као сасвим особени облик формулативности. Ова језичко-структурна обликовања су изведена према турском моделу (узору):

çakır keyif olmak > ἐρχομαι στο τσακίρ κέφι (= „доћи у чакир ћеф“)

**бӣӣӣӣ ӣодна̄ӣӣӣ / њевлеисан*

iki karpuz bir koltuğa siğmaz

δεν χωρούν δύο καρπούζια σε μία μασχάλη = две лубеници под една мишка не се носат =

(не) нося (хвашам, улавям / уловя) две дини под една мишница

nuk mbahen dy shalqinj / kunguj nën një sjetull / në një dorë = **nu poți ține doi pepeni**

într-o mână (= „две тикве у једној руци“)

**не сеги се на две с̄ӣолице / не раде се два ӣосла у ӣстӣо време*

laf / muhabbet açmak > ανοίγω κουβέντα = **отвори збор**

**зай̄оденӯӣӣӣ / (за)ӣочетӣӣӣ раз̄і̄овор*

elden gelmek > иде ми од руке / рака = (më) shkon / vjen për dore / ndorësh

siftah etmek > правити сефте = права / правя сефте = κάνω σεφτέ

или према грчком моделу:

κάνω την μύγα βόδι > e bën mizën ka (= „правити муву волом“)¹⁰
ἵρavieri от комарца маіарца

κρύβομαι πίσω από δάκτυλό μου > fshihem pas gishtit (= „сакривати се иза свог прста“)
**забашурити (шта) / *не рећи како сивари сивоје*

χρόνια και ζαμάνια > mot e zaman (= „године и замане“)
**сиво іодина¹¹*

μου έφαγε τ`αυτιά > më hëngri veshët (= „појео ми је уши“)
**дозлоїрдио ми је*

или је реч о таквом прилагођавању где је прилично тешко утврдити директан језик-извор, али у барем два језика фигурирају исте фразеолошке структуре и носе иста значења:

изяде си с парцалите = τρώεται με τα ρούχα (του) (= „једе се с одећом“)
**јесѝи се као (їун) Месеѝ*

a lega răgaua cu nouă noduri = врзава парата в девет възела (= „везати паре са девет чворова“)
**биїи шврд на иару*

vezi-ți de treaba ta! = гледај си работата! = гледај своја посла!

дойде (някому) срце на място = a-i veni (cuiva) inima la loc = доћи / бити (коме) срце на месту

a deschide gură = hap gojë = отворити уста = отворям уста

што указује да је посебно питање да ли су овакве фразеолошке конструкције позајмљенице, прецизније речено преведенице, или је реч о томе да је у сваком од указаних језика спонтано дошло до њиховог формирања, па се на општем балканском плану показују као семантички, структурно и фразеолошки идентичне. Питање спонтаности је прилично отворено и нерешено, а због недостатка опипљивог (писаног, историјског) материјала немогуће је у бројним случајевима доказати да ли је на делу заиста била спонтаност или је ипак превагу однела културна размена и заједнички поглед на свет као последица социјализације и успостављања (одређеног) степена међусобне блискости између различитих народа. Отуда је и данас сасвим нејасно да ли је наредна фразеолошка јединица:

i hedh pluhur / hi syve (dikujt) = (му) фрли прав / пепел в очите = бацити (некоме) праšину у очи = хвърлям прах в очите на (някого)

¹⁰ У македонском се примећује нешто друкчији поступак фразеологизације, односно исказивања претеривања – *од мува ирави слон*.

¹¹ У сва три језика се обично оваква конструкција налази у узвичним реченицама, типа „сто година те нисам видео“.

заиста настала спонтано у сваком од наведених језика или је преузета (позајмљена) те, последично, преведена. Овде је посебно проблематично питање када се отприлике може говорити о настанку указаних конструкција, будући да сви сачувани писани извори из историјски ранијих периода готово не садрже живи народни језик или је он прилично ограничене употребе. А управо је тај језик послужио за основицом стварања савремених стандардизованих књижевних језика свих балканских народа. Са друге стране, када су се појавили неки фразеологизми постоје извесни поуздани (директни) докази. Према виђењу албанског лингвисте Александра Џуванија (Xhuvani, 1956: 15), на балканском подручју посебну улогу одиграли су романски утицаји (из латинског и из романских језика) заједно са западноевропском културом који су, следствено, условили да се у савременим балканским језицима појаве бројни калкови, као што су:

mettere al voto > *a pune la vot* = *vë në vot* = *иосїавям на іласуване* = *сїави на іласање* = *сїавиїи на іласање*

faire impression > *bëj përshypje* = *a face o impresiune* = */на/їравям вїечайїление* = *наїрави вїечїїок* = *учиниїи / осїавиїи уїїисак*¹²

Међутим, из претходно наведених примера увиђа се да свуда где постоје фразеолошке подударности оне представљају један посебан облик културно-језичког и ментално-когнитивног приближавања, са једне стране, те да се постизање шире, свеобухватније уједначености на балканском подручју показало као знатно теже и захтевније, са друге стране, будући да је (било) потребно да се поклопи читав низ различитих фактора који ће, у свом крајњем исходу, довести до општег фразеолошког уједначења и приближавања. Постојање међусобне блискости балканских народа на културном (и менталном) плану увелико је дало допринос у проношењу појединих истих облика образаца понашања, мисли и сазнања, али је неминовно да је, са фразеолошке тачке, и ту дошло до извесних суптилних прилагођавања, пре свега у виду лексичких одсупања, како смо већ назначили, која би се могла сагледати, условно речено, као фразеолошки најминималнија. Ова одступања су резултат не само логичког, прагматичног, когнитивног, искуственог, психолошког, асоцијативног, метафоричког и др. промишљања него и начина схватања и доживљавања саме реалности унутар које се повезују и тумаче догађаји. Другим речима, свако лексичко, одступање условљено је бројним факторима (културолошким, географским, друштвеним, етнографским, религијским, обичајним, искуственим...) који директно показују на шта је била усмерена пажња, односно где се тачно налазила жижа интересовања. Због тога избор и инкорпорирање лексичких елемената унутар фразеологизама који се на контрастивном и компаративном пољу показују као делимично подударни по структури није никада насумичан и произвољан. Али, исто тако на Балканском полуострву постоји и одсуство шире фразеолошке унифицираности и подударности што непосредно осликава креативни дух сваког народа понаособ и његовог језика, његов начин перцепције и тумачења стварности. Зато културне, а преко њих и национално-језичке, различитости су од велике важности, с обзиром на то да неминовно показују како исти и/или заједнички културни, друштвени, економски, политички и остали обрасци нису (били) свуда и у подједнакој мери заступљени, вредновани, прихваћени и промишљени. У том погледу, на пример, довољно је сагледати фразеолошке начине путем којих се описује и доживљава сиромаштво код балканских народа. Са друге стране, и поред тога што је сваки балкански народ на себи својствен начин градио културу и културне традиције, чињеница је да су његови рубни делови, изложени вековима утицајима из других културних средина, доживљавали своје посебне промене што је омогућило да се појави национални културни диверзитет који, последично, има свог трага и у језичко-фразеолошком сегменту. Због узајамних, сложених и непосредних језичко-културолошких интерференција на терену где се активно преплићу језици и сучељавају различити облици балканске културе,

12 Упоредиво са немачким *einen Eindruck auf jemandem machen*.

појава калкова у тим локалним говорима је одвајкада неминовност. Тако мисао, језик и култура, сходно Сапировом виђењу (Sapir, 2013: 166) бивају једно, будући да је, са једне стране „језик неразумљиво повезан с нашим моделима мисли: они су, у одређеном смислу, једно те исто“, са друге стране, култура се доживљава као све оно што друштво у целисти чини и остварује, док је језик, са треће стране, непосредни израз колектива у виду мишљења. Уколико пођемо од тога да је култура представљена, поред материјалног и духовног, и у језичком погледу у виду конкретног именовања одређених појава, закључака, сазнања и слично који се вербално преносе из генерације у генерацију у склопу најразличитијих и најразноврснијих културних образаца, Кауви је извео закључак како „се језик може сагледати као кључни механизам који доприноси стварању заједничког културног идентитета“ (Cowie, 1998: 56). А овај идентитет, осим националног, може бити и интернационалног карактера, у зависности од тога какви су били ранији односи између различитих народа. У том светлу довољно је погледати низ фразеолошких јединица које се у европским језицима исказују као потпуно подударне и структурно и семантички, што указује на очуваност многобројних елемената из некадашње заједничке индоевропске културе. На Балканском полуострву, на пример, један јужнословенски културни обичај, попут *gogole* или *īerīerune*, код различитих балканских народа био је прихваћен и временом је сачуван у облику посебне фолклорне традиције. Са језичке тачке указана реч је прихваћена као културама у албанском (*dordolec*), румунском (*paparudă*)¹³, арумунском (*pirpirunâ*) и грчком (*περπερούνα*). Тако се по двама основама овај део европског континента истиче као културолошки специфичан и јединствен – и језички, и културно, односно обичајно. И поред тога што назначена лексема не гради фразеолошке јединице у балканским језицима, она је добила своја посебна фигуративна значења у понеким од њих, па тако у албанском, осим што означава „страшило“ (у пољу), што је истоветно и у румунском, метафорички је опис „лакрддијаша“, „(дворске) луде“, док се у српском односи на „неукусно одевену особу“ (РМС 1, 713). Ове микрокултуролошке разлике показују да су културни концепти посебне апстракције које фрагментарно граде изузетно сложен поглед на свет, што ће рећи да овде није у питању толико семантички колико пре когнитивни чинилац.

Фрагментарно сагледавање погледа на свет огледа се и у свим оним фразеолошким случајевима када се у балканским језицима запажа иста конструкција чије је значење унеколико модификовано, прилагођено и донекле специфично изнијансирано. За пример можемо узети фразеолошку јединицу **чупати косу са главе** у значењу „бити очајан / безнадежан“, „очајавати“ која гласи истоветно у бугарском, румунском и грчком:

скубѝа си косата = a-și smulge părul din cap = τραβάω τα μαλλιά (μου)

Међутим, семантичке нијансе су присутне у смислу да се српски, румунски и грчки фразеологизам употребљава само у оним ситуацијама када се изражава непосредна брига, описује тренутно стање безизлазности и немогућности правовременог реаговања појединца, другим речима, безнадежности и тескобе. Бугарски пример има два семантичка значења: прво, подударно с указаним, а друго је унеколико особено и везано је за особу и њен психолошко-емоционални однос према неком прошлом догађају а према коме изражава своју дубоку забринутост и жалост, па би зато превод на српском одговарао неподударном изразу **īорко се кајашѝи*.

Свака реч је на свој начин аутохтона и као таква може бити употребљена за грађење фразеологизама – на пример, и поред тога што у свим језицима инкорпорирана лексема *свеїшац* и што представља важан део опште хришћанске културе, она није код сваког народа инкорпорирана у фразеолошки начин изражавања – такав је случај у албанском – а у оним језицима где јесте гради низ различитих и у највећем броју случајева идиотипичних, непоновљивих фразеологизама, који носе важан културолошки и етнографски слој. Такав је српски пример **према**

свещу и тропар који се преноси на друге балканске и европске језике друкчијим путевима фразеологизације и концептуализације:

**κατά τον αγά και το πεσκέσι του* (= „према аги и његов пешкеш¹⁴“)

**sipas vendit bëhet kuvendi / *sipas kokës edhe festen* (= „према месту чини се разговор“ / „пре-
ма глави и фес“)

**horses for courses*

**für jede Gelegenheit das Passende* (= „за сваку прилику одговарајуће“)

**in chiesa coi santi, in taverna / osteria coi ghiottoni*¹⁵ (= „у цркву са свецима, у таверну
са покварењацима“)

**mindenkinek érdeme szerint* (= „свакоме према заслуги“)

уз изузетак:

а) македонског у коме фигурирају две варијанте – једна сасвим подударна са српском – **каков светец, таков и тропар** – што упућује на међулексичко и међукултурно позајмљивање, а друга нешто измењена, будући римована и геминатна – **каков светец, таков венец** – која указује на то да је извршена прерада у складу са македонским начином апстракције и метафоризације уз уметање елемената из народног фолора и православне (хришћанске) традиције: у црквама за време великих празника на иконе појединих светаца и светитељки стављају се гирланде цвећа. У метафоричком погледу, појам „венац“ може се сагледати као „венац славе“, што је опет у тесној вези како са црквеним и легендарним предањима о свецима тако и са тиме колико је неки светац (светица) присутан/-на те омиљен/-а у народу;

б) румунског са фразеолошком конструкцијом структурно прилично подударном у првом делу: **cum e sfântul și colacul** (= „какав је светац, [такав] и колач“). Њена синонимна варијанта садржи знатно измењен лексички састав – *cum e turcul și pistolul* (= „какав је Турчин [такав је] и пиштољ“). За румунску хришћанску традицију појам „колач“ везује се за обредни хлеб у облику плетенице и круга који се приноси као посебан дар чија величина зависи од тога колико је неки светац важан и поштован.

Оно што се сагледава као заједничко између указаних језика јесте релативно шаблонизовани, формулативни поступак грађења фразеологизама у виду исказивања посебног поређења и то према једнакости.

Из ових и других примера увиђају се синонимне варијанте које су карактеристичне само за поједине фразеологизме (Мокиенко, 1989: 9–49), што ће рећи да су варијације и очекиване и могуће (било фонолошке, морфолошке, синтаксичке, било семантичке), при чему треба да се испуне два основна услова, по Мокијенку. Први услов је замена само једног дела унутар фразеологизма, не целог, што доприноси у очувању основне поруке (информације) и смисла. Други услов је да променљиви (заменски) део нужно не мора бити синонимна реч, него да потиче из исте тематске групе речи чиме се смисао незнатно модификује и тако усмерава према жељеном правцу, односно боји се новом експресивном нијансом сходно потреби говорног лица. На пример, варијације су видљиве у конструкцијама, као што су:

бити на седмом / деветом небу = εἶμαι στον ἑβδομο / ἔνατο ουρανό

14 Пешкеш = дар.

15 Овај фразеолошки спој потиче из Дантеовог *Пакла*, XXII певање, стихови 14–15.

то је Богу иза ногу / трегера / где је Бог рекао лаку ноћ = εἶναι από το διαβόλου τη μάνα /
το κέρατο

где синонимне варијације имају задатак да појачају субјективни доживљај говорног лица и да истакну у први план његов однос и став према предмету радње – у конкретним примерима приказ физичке дистанце у простору је тај који најбоље осликава лични доживљај. Изнад свега, треба имати у виду и то да избор, ма колико се чинио слободним, заправо то није, односно да су варијације унутар фразеологизама строго ограничене и сведене (сужене) на већ претходно одабране (дозвољене) допунске елементе (у виду лексема и лексемских проширења и слично) потврђене у пракси.

Употреба фразеологизама у комуникацији неминовно подразумева и дијахронијску перспективу које нативни говорници једног језика обично нису ни свесни, будући да су фразеологизми прихваћени (усвојени, научени...) као саставни део свеколике народне језичке традиције и културе. Савремени говорник ма ког језика углавном се не пита зашто се нешто каже како се каже, просто целокупну конструкцију прихвата као такву, заједно са њеним значењем (или значењима). Дијахронија у фразеологији видљива је преко најразличитијих лексема које учествују у грађењу фразеологизама – тако у горе датом грчком преводном еквиваленту фигурирају два турцизма која данас више нису у активној употреби, али који и даље чине део општег грчког језичког (боље речено, лексичког) фонда. Слично се запажа и у српском изразу **кадија те тужи, кадија ти суди**, те у његовом одговарајућем фразеолошком пандану на албанском **vetë kadi, vetë vali** (= „сâм кадија, сâм валија“), који су данас реминисценција, одраз времена под турском доминацијом када су и настали у језицима. Ове лексеме, у својству кључних компонената фразеологизама, важан су и сигуран показатељ свих претрпљених друштвено-политичких и културолошких утицаја и ломова којима су сва три народа била непосредно изложена. Све ово говори у прилог да се најразноврсније културне конотације исказују у фразеологизмима који су последично експресивно маркирани. Као илустрацију за изнето узмимо румунску фразеолошку јединицу **a pune masa cu toții** (= „поставити сто са свима“) која носи значење **биџи дружељубив / њријаџељски насџројен њрема (некоме)*. У њој је лексема „сто“ (*masa*) метафорички симбол за храну – постављање стола, у облику (ритуалне) понуде, изношења хране пред госте (званице и слично), непосредно се везује за психолошки карактер особе која их дочекује: изражавају се, уз добродошлицу, искрене и честите намере као и несебичност у виду поделе онога што се има у кући са неким (блиским или не). Тако реално утемељена искуствена слика стола открива једну изузетно важну страну односа човека према храни која, у овом случају, није ништа друго до средство којим се јавно исказује отвореност, срдачност, дружељубивост и пријатељство.

Приликом контрастивног проучавања фразеологије веома често се наводи следећа мисао Марија Вандрушке која каже како „нам један страни језик није више стран онда када га можемо употребити, када смо научили да у правом тренутку убацимо прави фразеологизам у разговор. Не тако често, а опет не сувише наметљиво, будући да се тиме може нарушити говор, чак и из властите радости само због тога што смо га научили“ (Wandruszka, 1990: 73). Уколико се осврнемо на наведени цитат, можемо приметити четири кључна садржајна елемента:

1. **прави тренутак** – овде је реч о томе да се употреба фразеологизама (додајмо – и паремија) увек заснива не толико на остављању утиска наше елоквенције или на нашој психолошкој потреби да покажемо како владамо неким (страним) језиком, него на томе да њихова употреба треба да буде правремена, у складу са темом разговора и са саговорником.

У том погледу фразеологизми и паремије могу функционисати као нека врста или хладног или топлог медијума комуникације, уколико нам је дозвољено да се ослонимо на Маклуаново

схватање комуникације (McLuhan, 1994: 22–32), с обзиром на то да им је служба да непосредно и пластично дочарају оно што се другим речима обично исказати не може. Уколико се фразеологизам не употреби како треба и сходно предмету разговора, тада функционише као „хладан медијум“ те изостаје његова поента, односно сврсисходност употребе;

2. **тачан израз** – у комуникацији употреба фразеологизама (и паремија) понекад делује насумично и стихијски, али то ипак није тачно: свако говорно лице строго води рачуна о контексту те у складу са њиме бира одговарајућу фразеолошку јединицу.

То се посебно сагледава код синонимних варијаната где употребљени фразеологизам настоји да јасно прикаже (дочара, објасни, приближи) жељену (потребну, тражену...) мисао и њену нијансу. Отуда се вредност сваког фразеологизма огледа и на семантичком, и на експресивном, и на прагматичко-стилском садржају. У том погледу прави фразеологизам у правом тренутку је од кључног значаја за комуникацију, с обзиром на то да је увек „од највеће важности шта се постиже оним што је речено и како се то уклапа у културне конвенције дате говорне заједнице“ (Bugarski, 2005: 35);

3. **не тако често** – смисао указаног јесте умереност у употреби фразеологизама: претеривање у њиховој употреби неће показати да ли заиста владамо неким страним језиком.

Свакако је да ће њихова појава у говору изазвати осећај код нативног говорника да постоји извесна доза равноправности и једнакости између њега и странца, но чињеница је да ни нативни говорници не „сипају фразеолошке бисере“ на сваком кораку, што значи да је њихова употреба у сваком језику строго регулисана одређеним механизмима логичког, асоцијативног и контекстуалног размишљања. Њихова прекомерна употреба у усменој и/или у писаној комуникацији може заиста довести до оптерећења исказа и текста, што, са своје стране, води ка појави кодног шума, да се послужимо термином из теорије комуникације, односно до могућег нераздевања, посебно уколико имамо у виду важну чињеницу – да ни нативни говорници не знају све фразеологизме нити паремије, без обзира на степен њихове образованости. Са своје стране, сваки фразеологизам (као и паремија) може и поентирати какву појаву, пружити недвосмислен закључак и тиме приказати властити став говорног лица према предмету радње. Таква је грчка фразеолошка номинална конструкција која се врло често употребљава узвично **τελεία και παύλα!** (= „тачка и цртица“) а којом говорно лице јасно ставља до знања саговорнику да је свака даља дискусија готова – она одговара српском (*и*) *шачка!* – што ће рећи да је њен пуни смисао употребе искључиво контекстуалан. Тако се преко овог елемента потврђују претходна два става;

4. **не превише наметљиво** – ово се тиче коректног комуникативног односа према саговорнику и засигурно припада једном од можда најтежих (или, боље речено, најзахтевнијих) видова и комуникативне и фразеолошке компетенције.

Комуникација без употребе фразеологизама готово је незамислива, међутим, у зависности од тога ко нам је саговорник, могуће је лако прилагодити говор или тему разговора њему и његовим потребама, чиме се избегава, или у знатној мери сужава, фразеолошки облик обраћања како се друга страна не би осетила инфериорном у било ком погледу.

Сва четири наведена принципа могу се схватити као имплицирање фразеолошке коректности у комуникацији која, према нашем виђењу, подразумева употребу таквог фразеолошког језика и стила који ће пружити довољно снажну подршку теми разговора, бити релативно умерен у употреби, илустрован само по потреби и крајње неоптерећујући по сабеседника или слушаоца. Другим речима, превише фразеологизама у једном исказу може сасвим лако скренути

пажњу са тока мисли, одвести у другу страну, па чак и ментално заморити саговорника. Али, са друге стране, гомилање фразеологизама може послужити и у друге сврхе. Тако, рецимо, написани су до сада разни новинарски и други публицистички текстови где су веома вешто искомбиновани, и то обично у пару или у групи, најразличитији фразеологизми и паремије (овакав стилски поступак бисмо могли окарактерисати као „фразеолошки екзибиционизам“) који, међутим, не поседују озбиљан карактер – управо због њихове обилности, такви текстови су само забавни и шаљиви.

Када је реч о учењу ма ког језика као страног, главно питање које се поставља пред састављаче уџбеника за све нивое учења и пред наставнике јесте – шта треба да се научи из тог језика? У нашем случају се питање ограничава на наредно: шта чини срж оног потребног што би ваљало савладати из фразеолошког корпуса како би се рекло да је неко фразеолошки компетентан у, на пример, неком савременом балканском језику? Питање усвајања фразеологије страног језика и даље је отворено због бројних мишљења, најчешће опречних и подељених, у вези са фразеодидактиком као и када је реч о начинима примене фразеологизама у настави страног језика. Неумитно је да се развијању фразеолошке компетенције и код студената и код полазника неког курса треба посветити пажња, из простог разлога што се чак и најједноставнија свакодневна комуникација не одвија без употребе фразеологизама. На основу анализе добијених података од испитаника различитог узраста, својевремено су Ерман и Воренова у својој студији дошли до закључка како су они у необавезној комуникацији безмало половину свог дискурса обликовали управо на фразеолошки начин (Erman-Warren 2000), а да им то није било ничим наметнуто, захтевано, условљено или пак сугерисано. Друкчије казано, њихови испитаници су спонтано прибегавали фразеолошким конструкцијама зато што је то било у складу са њиховим језичким осећањем, језичком потребом и слично. Међутим, укажимо на нешто што је од посебне важности када је реч о овом истраживању – сви испитаници били су нативни говорници енглеског где посебну тежину у формирању идиоматичног говора пружају такозвани фразални глаголи (*phrasal verbs*). Без обзира на ову чињеницу, овим пионирским истраживањем само су потврдили знатно раније изнесен став Кјелмера како „су идиоматски изрази у свим врстама текстова неизоставни елементи преко којих се граде наши искази“ (Kjellmer 1987: 140).

За наставу и учење (усвајање) ма ког страног језика питање увођења фразеологије и развијање фразеолошке компетенције није спорно, али је и даље дискутабилно како приступити том проблему на практичном нивоу. Отуда је немачки фразеодидактичар Кин (Kühn, 1996: 16) у другој од шест тачака у вези са правилима за обраду фразеологизама намењених наставницима немачког као страног назначио да је обавезно:

„потребно клонити се посебних часова посвећених фразеологизмима. Обрађујте их једино тамо где се јављају у оквиру изворне комуникације. Доследно се придржавајте овога начела: у складу са посебним типовима текстова, тема, ситуација као и контекста сама од себе биће формирана листа свих `важнијих`, `сасвим типичних` и `најучесталијих` фразеологизама“.

А у четвртој тачки на истој страни додао је и следеће:

„Поштујте фразеолошки трокорак: ученици би требало да фразеологизме препознају, разумеју и употребе. Због тога вежбајте препознавање и разумевање фразеологизама на текстовима. Имајте на уму да ученици немачког као страног фразеологизме могу употребити само онда када су упознати са типом текста, адресатом и ситуацијом. Посебну пажњу поклоните употреби фразеологизама у разговорима у разреду“.

Сасвим је тачно да се фразеолошка компетенција код ученика и студената (али и код сваког ко жели научити неки страни језик) развија постепено, вежбањем, радом на текстовима који обрађују одређену тематику, у разговорима са наставницима и нативним говорницима, па је јасна методичка, дидактичка и педагошка страна ових савета. За улазак у свет и фразеологије и терминологије иједног страног језика ово су и више него златна правила. Међутим, уколико имамо на уму да су и наставници, баш као и састављачи уџбеника, прилично ограничени, у смислу да не могу све фразеологизме на једну тему до у детаљ обрадити, с обзиром на то да за тако нешто немају ни довољно времена, ни могућности, са једне стране, да су бројни фразеологизми вишезначни, са друге, да су и сами наставници нужно принуђени да праве свој избор из фразеолошког корпуса, са треће, онда се природно поставља питање правог критеријума на основу кога се избор прави. Могуће је да такозвани „посебни часови фразеологије“ нису адекватни по многим методичким и дидактичким основама, али уколико се на часовима обрађују текстови који садрже у себи један низ фразеологизама формиран преко неке кључне речи (на пример, путем лексеме *рука, месец, вода...*), онда како год да се узме, тај део часа, или чак целокупан час, нужно је посвећен непосредној обради изабраних фразеологизама, односно постаје посебан час фразеологије, све и да нам то није била изворна намера.

Други проблем је у томе што се (ван стриктно вођених разговора и прилагођених текстова на часовима) фразеологизми у свакодневной комуникацији јављају спонтано, без правила, понајпре из жеље (потребе) говорног лица (или аутора писаног текста) да буде што илустративнији, убедљивији и пластичнији у својој мисли. Претходна вежба, текстови, разговори и целокупна припрема на часовима језика не могу нимало помоћи у препознавању и разумевању тих и таквих фразеологизама, уколико нису већ обрађени и усвојени – тако, на пример, могуће је на часу обрадити израз **увидети проблем** и да се он лепо усвоји – грчки му је еквивалент *καταλαβαίνω το πρόβλημα* (= „разумети проблем“) – али шта ће се десити уколико студент наиђе на фразеолошку конструкцију која се односи на исту ствар, а не садрже лексему *проблем*:

у том грму лежи зец / у томе је квака (= „ту је проблем“)

**εδώ / εκεί κρύβεται το κόλπο / είναι η παγίδα* = **aty qëndron kleçka* (= „ту се крије чвор / ту је замка“)

**aici e bubë* (= „ту је тешкоћа“)

*тука се крие **ѓаволот**

Због тога, како је назначио Вилис, „са практичне стране, недаћа са фразеологизмима, а у мањем обиму и с обрасцима, јесте та што их је заиста много“ (Willis, 2003: 162) и што за исти појам, исти смисао, исту идеју може постојати и по неколико различитих фразеолошких конструкција синонимних између себе у већем или мањем обиму, а структурно апсолутно различитих.

Како фразеологизми, заједно са паремјама, своје порекло имају у социолингвистичкој, друштвеној, класној, религијској, историјској и иној основи свакога народа, како представљају посебно огледало људских начина размишљања и поимања света, догађаја у њему, међуљудских односа и слично, сасвим је тачно да су они у сваком језику велики део нагомиланог (општег или посебног) културолошког и практичног знања, с обзиром на то да у себи носе неке вечне истине:

одело не чини човека = haina nu face pe om = veshja nuk e bën njeriun

τα ράσα δεν κάνουν τον παπά (= „мантија не чини попа“) = *veshja nuk e bën murgun*

**nuk njihet burri nga mustaqet* (= „не познаје се мушкарац по брковима“)

играти се са (киме) као мачка с мишем = παίζω (κάποιον) σαν τη γάτα με το ποντίκι = luaј

me (dikë) si macja me miun = се игра како мачка со глушец =

играя с (няког) на котка и мишка = a-se juca cu (cineva) sa mâța / pisica cu șoarecele

мудре савете:

умиљато јагње две мајке сише = **το καλό / ήμερο αρνί βυζαίνει δύο μανάδες = qengji**
i butë i thith dy nëna = кроткото агне от две майки боза = кротко јагне од
две мајке цица = mielul blând sugе la două oi (= „овце“)

инат је лош занат

το γινάτι βγάζει μάτι (= „инат вади око“)

**a-și fura singur căciula (= „украсти самом себи капу“)*

али и најразличитије стереотипе, погрешна схватања и незнања – можда би у том погледу биле најилустративније наредне пословице, грчка и румунска, конструкцијски изузетно подударне:

τον Αράπη κι αν τον πλένεις το σαπούνι σου χαλάς (= „Арапина чак
и да переш сапун трошиш“)

pe țigan de-l vei spăla, tot negru va rămânea (= „Циганина колико хоћеш пери, сав
црн ће остати“)

**вук глаку мења, али њуд никада = *вълкѡи козинаѡа си мени, но нравѡи не*

**i lan kokën / kryet e gomarit (= „пере главу магарцу“)¹⁶*

које су настале током средњег века а после сусрета Византинаца с Арапима на Блиском истоку те Румуна с Ромима па подручју Влашке и Молдавије. Заправо, у овим паремијама примећују се стереотипи о туђинима чији су представници долазили у додире и са Грцима и са Румунима. Како су код оба народа фигурирали као очевидни представници тамнопутих људи¹⁷ (Μπαμπινιώτης, 1998: 273; ХЛ, 2014: 241), према естетским критеријумима и једне и друге заједнице, истакнути су негативно управо због ове неприхватљиве расне одлике. Како је Људмила Поповић (2008: 36–37) назначила, колективно искуство је пресудно у доношењу карактеризације или квалификације странца, што значи да етнички стереотип о странцу чини свеукупни збир свих сазнања и представа о ономе ко се узима као најтипичнији представник (примерак) врсте. С обзиром на то да се сваки од указаних типичних представника странаца издваја јасно уочљивом карактеристиком, она је когнитивно постала марикирани еталон одмеравања и упоређења чиме се постиже ефекат разграничења и одвајања између „нас“ и „њих“ како на социјалном тако и на националном нивоу. У нашем примеру, због међуетничких контаката, настале су предрасуде према указаним етничким групама које су мотивисане искључиво физичким изгледом странца, односно његовом бојом коже (Dijk, 1984: 37). Сходно народном искуственом сазнању да прање сапуном може скинути сваку нечистоћу, у случају Арапина и Рома се то показало неоснованим па се зато изведена „логичка премиса“ у виду наведених паремија показала сасвим погрешном. Отуда су обе паремије добиле значење обављања узалудног посла, односно непроменљивости стања ствари. Без обзира на то што нема чврстих лингвистичких доказа, постоји претпоставка како је савремена грчка паремија највероватније прерађена варијанта једне старије грчке изреке у којој се наводи Етиопљанин; на савременом грчком гласи: *Αιθίοπα σμήχεις / λευκαίνεις* (= „перем / избелјујем Етиопљанина“)¹⁸.

16 Упоредиво са грчком синонимном бинарном варијантом: *σαπουνίζοντας γουρούνι, χαλάς νερό και σαπούνι* (= „сапуњајући свињу расипаш воду и сапун“).

17 <https://dexonline.ro/definitie/tigan>

18 Њен пуни облик на савременом грчком гласи: *Αιθίοπα σμήχεις και καρκίνο ορθά να βαδίζει διδάσκεις* (= „Етиопљанина переш а рака да хода право учиш“). У питању је део из Езопове басне која се једино наводи у оквиру грчких извора, а сходно Перијевом индексу Езопових басни, обележена је под бројем 393. У енглеском, на пример, постоји прерада указане грчке конструкције која, као паремија, гласи: *to wash an Ethiopian white is to labour in vain*.

И поред тога што су незаобилазан део учења страног језика и важан сегмент у савлађивању његовог вокабулара, посебно на вишим нивоима (Б2-Ц1-Ц2) фразеологизама у савременим уџбеницима било ког балканског језика као страног фразеологија је уведена у различитом обиму и неједнако, што је донекле оправдано: не само да постоје друге, далеко важније, граматичке и синтаксичке партије које треба обрадити, утврдити, увежбати, него и сами уџбеници су циљано писани, што ће рећи да је у њима живи језик непосредно прилагођен нивоу учења. По правилу, фразеологизми се избегавају, а уколико се на њих наиђе, дати су само узгредно, обично ради подршке тексту или зато што не постоји неки други згоднији (прикладнији) нефразеолошки израз – такав је, на пример, наслов лекције с редупликованим прилошким изразом у грчком уџбенику *Επικοινωνήστε ελληνικά 2* намењеном А2 нивоу на страни 78: *Πλόθθηκε όπως-όπως* (= „Опрао се збрда-здола / од пола до пола“). Осим у овом наслову, ни на једном другом месту у целој књизи не проналази се неки фразеологизам. Слично се може рећи и за нов уџбенички материјал за учење савременог бугарског као страног¹⁹ где је фразеологија тек спорадично заступљена у односу на уџбенике из нешто ранијих периода. Са друге стране, у уџбеницима Сапфе Мавруље и Евангелије Георгандзи *Грчки за сѝrane ѿворнике 3–4*²⁰ намењеним за више нивое учења савременог грчког у различитим текстовима махом изворног карактера запажа се фразеологија, при чему су одабрани (или они који се сматрају специфичним и тежим) фразеолошки примери издвојени у оквиру речника и објашњени.

У фразеодидактици се као посебан проблем сагледавају интерференције између матерњег језика и страног, па у том погледу фразеологија постаје проблематична, будући да у понеким случајевима заиста функционише као извор препрека код говорника нематерњег језика (Jesenšek, 2006: 7). Према наводу Данијелса изнетом пре више од три деценије, „резултати контрастивних истраживања [на пољу фразеологије] слабо су заступљени у уџбеницима“ (Daniels, 1985: 148), а све до наших дана се углавном потврђује и виђење Штолцеа како „су интензива фразеолошка и паремиолошка истраживања прошла без икаквог трага у уџбеницима и лектири“ (Stolze, 1995: 343). Један сличан поглед пружила је и Вајичкова, истакавши да „су фразеологизми као независна појава у језику обрађени ретко или спорадично у оквиру уџбеника за учење страног језика или лектире“ (Vajičková, 1998: 346). Потпуно исти став изнео је и Живојин Станојчић (2010: 278–280), назначивши да се у савременим уџбеницима српског језика фразеологизми обрађују у целости изоловано од контекста, што је сасвим супротно од онога што се данас као један од главних захтева фразеодидактике поставља: да се обрада фразеологизама врши путем њиховог препознавања, разумевања, утврђивања и употребе, тачније речено кроз непосредне практичне језичке вежбе путем којих студенти (полазници) треба да пронађу адекватан фразеологизам у контексту и да тако савладају његову (сложену) форму (Чабрић-Чича, 2014: 227). Назначимо да се иста констатација о недовољној заступљености фразеологизама као и о релативно слабом развоју фразеолошке компетенције може применити и на све постојеће уџбеничке материјале за учење савременог грчког као страног језика на тржишту (Мутавцић-Стојичић, 2019: 72–73) – у њима се првенствено инсистира на усвајању релативно широког и разноврсног спектра лексике заједно са развијањем потпуне граматичке (морфосинтаксичке) компетенције, али зато у целости изостаје развијање и ширење фразеологије савременог грчког код полазника што је, по нама, главна мана тих уџбеника и приручника, посебно на вишим нивоима. Такође, на основу увида у доступне материјале за учење савремених балканских језика, само је за грчки језик урађен 1983. године један релативно мали практични приручник под насловом *Η γλώσσα των ιδιωτισμών και των εκφράσεων* (Језик идиома и израза) групе аутора у издању University Studio Press-а из Солуна кога прати радна свеска где

19 Реч је о уџбеницима: Куртева, Галина – Бумбарова, Крџтинка – Бъчварова, Стефка. (2013). *Здравейте!* - Учебник ѿ бъларски за чужденци (ниво А1 – А2) – част 1 и (ниво Б1 – Б2) – част 2. Софија: Нов български универзитет.

20 Σαλφώ Μαυρούλια – Ευαγγελία Γεωργαντζή, *Τα Ελληνικά για ξενόγλωσσους 3–4*. Αθήνα: εκδόσεις ΝΕΟΗΕΛ.

су по тематским целимана дата вежбања са задатком да се утврди и додатно развије фразеолошка компетенција код полазника који уче грчки као страни.

Са друге стране, укажимо на нешто што нам се чини као посебан помак у увођењу фразеологије у наставу, додуше у релативном скромном обиму, али што представља својеврсну новину у односу на све претходно изнето. Тако у уџбеницима за учење албанског као страног (*Shqip. Al. Të mësojmë gjuhën shqipe*) у издању Факултета за историју и филологију Универзитета у Тирани (2016) на нивоу Б1 дати су у оквиру вокабулара безмало сваке лекције изрази (*shprehje*), при чему аутори нису посебно истакли да ли је реч о колокацији, о фразеологизму, о пословици, о изреци и слично. На пример, у оквиру треће лекције обрађује се тема „венчање“, а као наслов другог пропратног текста (на стр. 30) стоји бинарна изрека *Dy martohen, njëqind tërbohen* (= „двоје се венчава, стотина [њих] лудује“) чији је смисао употребе оправдан ониме о чему се у тексту непосредно говори; другим речима, из самог текста проистиче њена семантика. У односу на остале балканске језике, сасвим је идиотипична, а односи се на реални опис онога што се обично дешава на великим окупљањима – на гунгулу, гужву и пометњу. У уџбенику за Б2 ниво посебно се не издвајају фразеологизми и изрази, док у оквиру лексичких вежбања постоје целине где се тражи да се неки фразеологизам / израз парафразира или обратно, да се парафраза замени одговарајућим фразеологизмом / изразом. Затим, чести су и захтеви да се од већ понуђених фразеолошких јединица или од датих лексема у две колоне „направе“ фразеологизми и изрази те да се од њих потом саставе властите реченице.

У оквиру фразеодидактике, према мишљењу Лигера (Lüger, 1992: 69), за сваки фразеологизам су битна два нивоа:

а) први је морфолошки и тиче се њиховог унутрашњег састава – анализа њиховог склопа је углавном потребна уколико је реч о неким лексичким, творбеним или старијим (архаичним) облицима који се нужно морају протумачити и приближити (о томе ћемо нешто ниже рећи више);

б) други припада продуктивном језичком знању и активној примени фразеологизама што подразумева њихово (трајно) памћење.

Сходно Кауцу (Kautz, 2000: 68), током наставе примењује се лингвистичка анализа текста која не води довољно рачуна о наставној пракси и пракси превођења и махом је ограничена на језик датог текста, што значи да се фразеологизми у њему посматрају само структурно и да се дају готова решења. Из тог разлога је предложио стратегију коју је назвао *zielorientiertes kognitives Verhalten* („циљно усмерено когнитивно понашање“), које подразумева апсолутно искључење употребе готових решења (добитених из речника или од наставника) а укључује потребу самосталног доласка до закључка шта фразеологизам значи. Наравно, овакав приступ има својих великих практичних ограничења и неретко води ка странпутици чиме се никако не олакшава усвајање стране фразеологије. Дајмо само један илустративни пример, немачки фразеологизам **Feuer und Flamme sein** (= „бити ватра и пламен“) би се можда могао релативно лако схватити на српском као *биџи жива вајџра / вајџрен*, али је сасвим упитно да ли би неко могао правилно разумети значење фразеолошке јединице **auf freiem Fuß sein** (= „бити на слободној нози“) а да претходно није погледао у речник (= **биџи на слободи*). Овде је ипак неопходан комбиновани приступ и пружање додатног објашњења утемељеног на историјском и искуственом знању: некада су робијаша носили на једној нози букагије, посебну врсту „наногице“, начињену од округлог каменог блока или од гвожђа, која им је спречавала слободно кретање. Како се види из указаног примера, фразеологизми заиста садрже у себи раније стечена знања и сазнања (у виду искуствених слика) данас сасвим потиснута у други план или недовољно позната (транспарентна). Улазак у страну фразеологију је таквог карактера да се не можемо ослонити увек на нашу интуицију, логику и аналогију, те је зато увек посебно питање, како каже Хаусман (Hausmann, 2009: 313),

„шта тачно значи – *die Sau durchs Dorf jagen* (= „крмачу кроз село ловити“)²¹, *den Sack zumachen* (= „припремити џак“)²², *im trockenen Tüchen sein*²³ (= „бити у сувим платнима“), *kein Land sehen*²⁴ (= „никакву земљу не видети“)? Одговор није нимало лак, с обзиром на то да овде није реч о крмачи, о џаку, о платну или о земљи, него о привлачењу пажње, о обезбеђењу успеха у послу, о успешном обављеном задатку и о недостатку шансе. Да ли мора Момо ово научити? Одговор је: да, али само пасивно.“

Самосталан долазак од решења подразумева, између осталог, (логичко) разумевање фразеолошке искуствене подлоге, а свакоме ко учи страни језик то је готово немогуће, барем не на самом почетку. Да би се правилно докучило значење било ког фразеологизма, а посебно оног неподударног из домена нулте категорије еквиваленције, потребно је каткада ући у ширину, у филогенезу фразеолошке јединице, какве су наредне албанске:

erdhi dreqi me të birin (= „дошао је ђаво са сином“)
**gošli su svi regom / *gošla je u Kurīa и Murīa*

bir / djalë për shpirt (= „син по души“)
**iосинак*

e shikoj / vështroj (dikë) si ujku hënën (= „гледати / посматрати / некога/ као вук
 месец“)
**(iо)iледати (коiа) iоiреко / мрко*

које садрже елементе из древне (илирске) митологије и народне филозофије, односно народног разумевања одређених појава које су протумачене у складу са непосредним народним „здравим разумом“, древним веровањима и митолошким схватањима. Свакако додатну тежину у правилном разумевању фразеолошких слика једног језика чине употребљени еталони који су за сваки језик посебни и махом јединствени, што ће рећи да нису препознатљиви па и прихватљиви у другом језику, односно нису ни културолошки потврђени ни инкорпорирани.

Према једном виђењу Мелине Порто²⁵, без обзира на то шта представља фразеолошку јединицу – њу опште именује као *лексички израз* (lexical phrase)²⁶ – током учења страног језика она ипак може бити „високо мотивисана тиме што развија флуентност у раним етапама пружајући осећај успеха ... [те] омогућавајући ширење претходно стеченог знања како се напредује“. У раду, који је у међувремену наишао на бројне критике, Порто је велики нагласак ставила на то да се развијање и лексичке и фразеолошке компетенције код студената (као и код сваког ко учи неки страни језик) може у знатној мери подстаћи и подићи уколико се понуде такви фразеологизми у циљном језику који су и по своме унутрашњем карактеру (морфолошки) и по своме спољашњем (семантичком) исти и/или умногоме сличним с онима из полазног. По нама, овакав приступ фразеологији, а посебно на почетним нивоима учења, могао би бити од велике користи, и то из два крајње практична разлога:

21 направити ршум / пометњу

22 обавити / свршити посао

23 постићи / остварити наумљено (зацртани циљ)

24 немати успеха / оманути

25 <http://dosfan.lib.uic.edu/usia/E-USIA/forum/vols/vol36/no3/p22.htm>

26 Ово именовање, према нашем виђењу, није ипак најсрећније решење, будући да се под појмом „лексички израз“ подразумева спој обично двеју речи да би се именовао неки нови појам или садржај; на пример, такав је израз *војнички iасуљ* који, међутим, није фразеологизам, већ само посебан кулинарски термин, баш као и *раина шира* који представља „сасвим уобичајен лексички спој у речнику опште, неспецијалне употребе језика“ (Јовановић, 2016: 184).

А) усваја се не само одговарајућа лексичка грађа, него и семантика лексема – како њихова основна, тако и проширена значења;

Б) улази се много брже и лакше у начине лексичких спајања, односно у морфологију и синтаксу циљног језика, а додатно и у начин размишљања у станом језику.

Преко истих и/или сличних фразеолошких контрукција, барем када је реч о подручју савремених балканских језика, код којих углавном постоји очуван падежни систем, овакав методолошки поступак омогућава студентима стицање не само добре основе у циљном језику, него понуђени фразеолошки материјал може бити и одличан материјал како за проверу усвојених морфосинтаксичких облика тако и за проширење стечених знања из различитих грана граматике, а понајпре лексике и семантике. Ово је посебно подвукао Елис, назначивши да „фразеологија повезује речи, граматику, семантику као и друштвену употребу језика, те због тога истраживања у тим областима обезбеђују њено даље проучавање“ (Ellis, 2008: 5).

Наравно, главно ограничење када је реч о истим и/или о сличним фразеологизмима и паремијама између језика, укључујући ту и савремене балканске, представља, како смо назначили, морфосинтаксичко поље. Из претходно наведених примера запажају се извесна структурна преклапања и поклапања, али унутрашња морфолошка структура сваког језика је монолитна и чврста, најмање подложна било каквим променама и утицајима. За фразеологију је она ипак унеколико небитна. Због видљивих одступања на морфолошком и синтаксичком плану готово је немогуће говорити о постојању фразеолошког изједначавања и уједначавања. Ово хоће рећи да оно што се препознаје као „исто“, „идентично“, јесте, пре свега, иста мисао, иста логика размишљања, донекле исти начин апстракције, концептуализације, али се конкретна језичко-изражајна реализација тог „истог“ некада у знатној мери разликује од језика до језика. Такође, из примера се види да се понекад уочава много већи степен подударности на лексичком нивоу – у многобројним фразеологизмима у различитим језицима фигурирају исте лексеме (у датим примерима *гуша*, *шело*, *нос*) или чак исти лексемски спојеви (лексичка подударност), који могу бити исто или релативно слично распоређени унутар фразеологизама (структурна подударност), што на свој начин доприноси осећају њиховог лаког препознавања и идентификовања, односно проналажења одговарајућег парњака у другом језику. У том погледу на структурном нивоу можемо говорити о истим фразеосхемама, или о фразеолошким моделима који могу бити апсолутно хомотипични. Такви „готови“ фразеолошки модели су, на пример:

- све конструкције са неправим поређењем исказане аналитичким путем (Verb. ext. + Cop. + Nom.sg.), попут:

бити / постати = εἶμαι / γίνομαι = jam / bëhem = a fi / a deveni:

црн као катран / гавран	жут као лимун	бео као снег	сладак као мед	тврдоглав као мазга
μαύρος σαν κατράνι / κόρακας	κίτρινος σαν λεμόνι	άσπρος σαν χιόνι	γλυκός σαν μέλι	πεισματάρης σαν το μούλαρι
i zi si katran / korb	i verdhë si limon / <u>ftua</u> (= „дуња“)	i bardhë si bora	i ëmbël si mjaltë	kokëfortë si mushka
negru ca smoala / corbul	galben ca lămâia	alb ca neaua	dulce ca mierea	încăpățânat ca un catârc

који представљају формулативни и један од најуниверзалнијих облика исказивања упоређења, будући да је логика размишљања и довођења елемената у непосредну везу свуда мање-више иста. Ове се конструкције у грчком могу исказати и на нешто друкчији синтаксички начин без икакве промене значења, путем акузативних облика именице после копуле (Cop. + Art.def. + Acc.sg):

σαν το κατράνι / λεμόνι / χιόνι / μέλι; σαν τον κόρακα

- све конструкције у којима се исказују метафорички извесне физичке и карактерне особине, исказане путем упоређења:

бити:	тврђ орах	кост и кожа	лицем у лице / очи у очи
είμαι:	σκληρό καρύδι	πετσί και κόκκαλο	φάτσα με φάτσα / <u>πρόσωπο με πρόσωπο</u>
a fi:	tare de <u>înger</u> (= „тврди анђео“)	piele și oase	față în față / ochi în ochi
jam:	<u>kockë e fortë</u> (= „тврда кост“)	kockë e lëkurë	fytyrë për fytyrë / sy për sy

пушити као Турчин = пуши како Турчин = **pi duhan si (një) turk** = καπνίζω
 σαν Τούρκος / Αράπης (= „Арапин“)
 a fuma ca un șarpe (= „змија“)
 като комин пуша (= „димњак“) ²⁷

бити вредан / радити као мрав / коњ / црв
 δουλεύω σαν το μυρμήγκι / σα σκυλί = **runoj si qen** (= „пас“)
 a munci ca un cal

или без њега:

ђаво никада не спава = ο διάβολος ποτέ δεν κοιμάται = **dreqi (djalli / shejtani) nuk fle kurrë** = dracul nu doarme niciodată

риба од главе смрди = το ψάρι από το κεφάλι βρομάει = **peștele de la cap se împrute peshku gelbet nga кока** (= „воња“)

велика риба једе малу рибу = το μεγάλο ψάρι τρώει το μικρό = **peshku i madh e ha të voglin** = peștele mare mănâncă peștele mic

- све фразеолошке конструкције које се у језицима изражавају путем облика Verb. + Acc.sg./pl. као допуна у виду правог објекта:

крстити вино = βαφτίζω κρασί = **pagëzoj verën** = a boteza vinul

φέρνω καρπό / καρπούς
jar fryt
a da / a face rod (roadă / roadele)
 уродиџиџи плодом / гаџиџи / донеџиџи плод

отворити старе ране = a deschide răni vechi
 ανοίγω / ζύνω παλιές πληγές (= „чешати“)
ngacmoj plagët e vjetra (= „иритирати“)

27 Упоредиво с енглеским: *to smoke like a chimney*.

извући (коме) уши = $\tau\epsilon\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\omega \tau\alpha \alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ (κάποιου) = a trage pe (cineva) de urechi = i (tër)heq veshin / veshët (dikujt)
τρῶω ξόλο = a mănca bătaie = ha dajak
ῥοῦῖῖῖῖ / (по)јести батине

којима може следити и проширење у виду допунске (предлошко-падежне) синтагме:

a arunca banii în vânt / pe fereastră = расипати / бацати новац / паре у ветар / κρὸς ἕροζορ
πετάω / σκορπίζω χρήμα στον αέρα = i hedh paratë ne erë

a pune / băga mâna la foc pentru (cineva) = ставити / гурнути руку у ватру за (кога) =
vë / fus dorën (duart) në zjarr për (dikë) = βάζω το χέρι μου στη φωτιά για (κάποιον)

доливати / сипати уље на ватру = **a arunca ulei la foc** = derdh vaj në zjarr
ρίχνω / βάζω λάδι στη φωτιά (= „бацати / сiављаиш“)

У понеким ситуацијама, запажа се структурна разлика: одговарајући преводни еквивалент на неком језику је антоним, односно реч је о таквој фразеолошкој конструкцији која је опис искуствене слике и садржи негацију. Такав је наредни албански фразеологизам **nuk e ul hundën** који у буквалном преводу гласи „не спуштати нос“, а означава оно што се у другим балканским језицима исказује афирмативно:

дићи нос = $\sigma\eta\kappa\acute{\omega}\nu\omega \tau\eta \mu\acute{\omicron}\tau\eta$ = a-și ridica nasul

Дакле, овде је у потпуности очуван исти семантички смисао, само је поступак логичког размишљања, фразеологизације и метафоризације дијаметрално супротан у односу на друге језике. Прецизније речено, у албанском се семантички концепт умишљености доживљава као трајна негативна психолошко-карактерна особина, а у осталим језицима само као пролазна.

- све конструкције у којима следи допуна после глагола по обрасцу: Verb. + Prep. + Nominal:

лајати на месец / звезде = **a lătra la luna / stele**
γαβγίζω στο φεγγάρι = leh në hënë

Из до сада датих примера увиђа се да постоје дозвољене (прихватљиве) лексичке варијације унутар истих фразеологизама, са једне стране, а са друге, како смо већ назначили, када се упореде фразеологизми на различитим језицима види се да унутар њих фигурирају различите лексеме уз очуван исти смисао поруке. Све лексичке варијације унутар једног фразеологизма указују на постојање комутације и парасинонимије, што ће рећи да било једна, било друга лексема (без обзира на врсту речи) ни у ком погледу не ремети семантику. Лексичка неподударност између семантички подударних фразеологизама у балканским језицима припада микрофразеолошком нивоу, што илуструју следећи паремиолошки примери са различитим зоонимима као кључним компонентама:

једна ласта / ластџавица не чини пролеће
 $\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma \kappa\omicron\upsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma \delta\epsilon\nu \phi\acute{\epsilon}\rho\nu\epsilon\iota \tau\eta\nu \acute{\alpha}\nu\omicron\iota\zeta\eta$ (= „једна кукавица не доноси пролеће“)
cu o floare nu se face primăvară (= „са једним цветом не чини се пролеће“)
me një lule / dallëndyshe s'vjen pranvera / behari (= „са једним цветом / једном ластавицом не долази пролеће / бехар“)

sorra sorrës / korbi korbit s'ia nxjerr sytë (= „врана врани / гавран гаврану“)
врана врани очи не вади = врана на врана очи не копа
о κόρακας κοράκου μάτι δεν βγάζει = corb la corb nu-și scoate ochii (= „гавран“)

ούτε μυρμήγκι δεν πειράζει (= „ни мрва не дира“)
ни мрва не би згазио = не гази ни мрвака
n-ar face rău nici unei muște (= „ни муви не би учинио лоше“)
as mizës nuk i bëj qeder (= „ни муви не учинити штету“)

бити као слон у стаклари = jam si një elefant në një dyqan porcelani (= „радњи порцелана“)
είμαι σαν τούρος στο ναλοπωλείο (= „бик“)
**a intrat nora în blide* (= „ушла је снаја у чиније“)

када нема мачке / кад оде мачка, мишеви коло воде
când pisica nu-i acasă, joacă șoarecii pe masă (= „када мачка није у кући, играју
мишеви по столу“)
όταν λείπει η γάτα χορεύουν τα ποντίκια (= „кад одсутствује мачка плешу мишеви“)
iku macja, lozin minjtë (= „оде мачка, играју мишеви“)

или фитонимима:

dridhem si purtekë në ujë (= „трести се као прут у води“) = **a tremura sa varga** = дрхтати
као прут
τρεμάω σαν ψάρι (= „риба“)

или етнонимима:

бити црн као Циганин = a fi negru ca un țigan = црн като Циган / Γυγίμιν
γίνομαι μύρος σαν Αράπης = **черен като арапин**
jam i zi si korbi (= „бити црн као гавран“)

γίνομαι Τούρκος (= „постати Турчин“)
e zuri arapi (dikë) (= „ухватио је Арапин /кога/“)
**разбеснеџи се / *биџи љуџи као рис = *луџи каџо рис*²⁸
**a fi Dunăre mânios* (= „бити гневан Дунав“)

или материјалним предметима који припадају истој лексичкој групацији:

избегавати / клонити се / бежати (кога / шта) као ђаво од крста
αποφεύγω (κάποιον / κάτι) όπως ο διάβολος το λιβάκι (= „као ђаво тамјан“)
a se teme de (ceva) ca dracul de tămâie
ikën / largohet / ruhet si djalli / shejtani nga temjani
бега како ђавол од крстџи / џемјан

(είναι) σταγόνα στον ωκεανό (= „океану“) = **este ca o picătură (de apă) într-un ocean**
(kjo është) një pikë ujë në det / oqean (= „мору / океану“)
(то је) кап у мору = като капка воде в море

лези `лебе да те једем = лежи лебу да те јадам
πέσε πίτα να σε φάω (= „*иагни пито да те поједем*“)
**e gjeti lugën në pilaf* (= „*нашао је кашику у пилаву*“)
**pică pară mălăiață în gura lui nătăfleață* (= „*лепа крушика презрела у његовим устима сатрулила*“)

или различити географски појмови:

то су шпанска села за мене²⁹
όλα είναι κινέζικα για μένα (= „*све је то кинески за мене*“)
este tufă de Venetia pentru mine (= „*то је млетачки жбун за мене*“)
**s' marr vesh gjë fare* (= „*не схватати баш ништа*“)³⁰

што недвосмислено показује како је сваки народ исту појавну страну субјективно доживео и описао на нешто друкчији метафорички и асоцијативни начин, понајпре у складу с оним елементима који су њему били најближи и најзгоднији за упоређење, односно за узимање у разматрање. Сагледано са логичко-семантичке тачке, ови и овакви фразеолошки склопови су апсолутно хомотипични, а са морфолошко-лексичке су делимично хомотипични (наравно, уз изузетке у виду нултог поклапања), што ће рећи да унутрашња померања у виду избора лексичких елемената карактеристичних за сваки језик понаособ ни у ком погледу озбиљније не ремете суштину поруке која се лако препознаје (очитава) у сваком језику. Такве су и наредне грчке конструкције:

ούτε φωνή, ούτε ακρόαση (= „*ни гласа, ни слушања*“)
ни ӣпра̄а ни ӣласа о (коме) = ни ӣлас, ни ӣпра̄а
nici o veste despre (cineva) (= „*ни једне вести о /коме/*“)
**asnjë shenjë* (= „*никакав знак*“)

περασμένα-ξεχασμένα = të skuara, të harruara (= „*прођено-заборављено*“)
било на прошло = се-а fost a fost

όσο / ώσπου να πεις κρεμμύδι (= „*лук*“)
док кажеш / док си рекао „ѡиксла“ / „кекс“
cât ai zice pește (= „*риба*“)
sa rreh qerpiku (= „*док удариш трепавицом*“)³¹

Уколико имамо у виду да се савремени грчки разликује и од српског и од осталих балканских језика преко изузетно богатог и развијеног лексичког фонда унутар кога је могуће правити бројна и сасвим прецизна појмовна нијансирања, неретко постоји проблем проналажења

29 Занимљиво је указати да се у већини словенских (и то западних и јужних) за упоређење узима појам „шпанско село“: *to mi je španska vas* (словеначки), *to je pre mňa španielska dedina* (словачки), *to je pro mě španělská vesnice* (чешки), *ӣоа за мене се ӣӣански села / ӣӣанско село*, док је то у немачком појам „шпански језик“: *das kommt mir spanisch vor*. Одговор на питање због чега се наводе шпанска села, односно шпански језик, може бити свакако у некадашњем схватању да је Шпанија била крај познатог света, крајња референтна тачка у простору која се могла досећи, са једне стране, те да је реч о неразумљивом, несхватљивом језику. Више о томе може се видети код Шипке (2007: 144–146).

30 Из приложеног се увиђа да су румунски и албански у овом погледу у потпуности специфични од свих осталих европских језика.

31 Упоредиво са српским и румунским изразом који такође садрже соматизам, али другог типа: *док удариш гланом о глан = cât ai bate din palme* (= „*док удари по длановима*“). И у албанском синонимна варијанта такође укључује соматизам, али је он друге врсте: *sa hap e mbyll sytë* (= „*док отвориш и затвориш очи*“).

одговарајуће лексеме. На пример, у српском и другим балканским језицима се не прави никаква посебна семантичка разлика између номиналних синтагми као што је *ἵραње веша* и *ἵραње новца*³² (*spǎlare de bani, larja e parave, ἵρανε на ἵари, ἱερεње ἵари*). Док прва има свој одговарајући лексички и морфосинтаксички облик сасвим подударан у грчком – *πλύσιμο ρούχων*, за другу се употребљава унеколико модификована синтаagma – *ξέπλυμα χρημάτων* (= „испирање новца“), с обзиром на то да је потребно разликовати и логички и семантички две одвојене радње. У овом погледу албански се показује као сасвим подударан преко своје одговарајуће синонимне варијанте која је такође изведена од проширене глаголске основе – *shpërlarja e parave* – а која је углавном заступљена у званичном говору и писаном изражавању. Основа глагола у оба језика нужно је измењена како би се постигао жељени (захтевани, тражени...) смисао, односно како би се указало на квалитативну разлику између самих врста прања³³. Додатно, од свих балканских, па и европских језика, албански се издваја преко своје треће синонимне варијанте у активној употреби – *pastrimi i parave* (= „чишћење новца“) што са своје стране представља посебну лексичку иновацију и јединствен опис доживљаја указане радње.

Као и код претходних, слично се запажа и између следећих номинаних синтагми:

осиромашени народ / popor sārăcit / popull i varfëruar

те

*осиромашени уранијум / uranium sārăcit / uranium i varfëruar*³⁴.

У оба случаја се у указаним језицима потенцира на извесној обезвређености, изгубљеној материјалној вредности. У другом случају смисао обезвређености се на грчком изражава придевом (партиципом перфекта) *απεμπλουτισμένος* – зато се каже само *απεμπλουτισμένο πλουτώνιο* (дословно: „одбогаћени уранијум“), а не придевом *εξαθλιωμένος* који се искључиво односи на нечије материјално осиромашење (*εξαθλιωμένος λαός* = осиромашен /тј. исцрпљен/ народ).

Разлике у лексици између српског и грчког језика видљиве су и у наредним примерима:

Ερυθρός Σταυρός = Црвени крст
Ερυθρός Αστéρας = Црвена звезда
Κόκκινη Πλατεία = Црвени трг

Λευκός Οίκος / Πύργος
Бела кућа / кула

постати бео / побелети од страха
γίνομαι άσπρος / ασπρίζω από το φόβο

Из приложеног се запажа како се исти конотативни појам црвене боје исказује на грчком путем две засебне лексеме. Једино могуће објашњење њихове употребе лежи у томе што се код назива установа, институција, друштава и слично у номиналним синтаagmaма нужно употребљава лексема преузета из ученог језика и стила – отуда придев *ερυθρός*, а не *κόκκινος*,

32 Cf. са немачким: *Wäsche / Geld waschen*, односно *Geldwäsche/rei/*.

33 На сличан начин се у руском прави логичка разлика између појма „прање новца“ (= отмывание денег) од било које државе врсте прања (мыть волосы = прати косу; стирать = прати веш).

34 На исти начин као што се прави разлика у грчком, тако се прави разлика и у бугарском: тако се за појам „осиромашени уранијум“ употребљава посебна номинална синтаagma са трпним глаголским придевом (у бугарском то је партицип аориста) *обеднен* (обеднен уран) који се само у њој појављује, док се за појам „осиромашен народ“ употребљава синтаagma са радним глаголским придевским варијантама (у бугарском то је партицип пасива) – *осиромашал / обеднял народ*.

λευκός, а не *άσπρος* – уз које стоје и одговарајући морфолошки облици номинала: зато је *αστέρας*, а не *αστέρι*, односно *οίκος*, а не *σπίτι*. У оваквим случајевима се у језику подражавају пређашњи (антички) грчки говорни и писани модели, што у другим балканским језицима није случај. У примеру израза Црвени трг јавља се одступање због буквалног превода руске синтагме *Красная площадь* на грчки разговорни језик, димотику (διμοτική) – да је назив првобитно ушао у катаревусу (καθαρεύουσα), некадашњи грчки језички стандард обликован по угледу на византинску традицију и атички дијалект, према свим званичним правилима требало је да гласи *Ερυθρά Πλατεία*. Без обзира на то колико овај назив делује веома учено и отмено, он није постао уобичајен, што показује да је превагу однео уплив живог народног говора и језика у званични књижевни језик и стил.

Додатне разлике на лексичком нивоу између српског и грчког уочавају се и у погледу избора глагола: тако се у грчком глагол *ἵπτι* може пренети и као *νίπτω*, што је учени и старији облик, односно *νίβω*, што представља његов савремени грчки облик, и као *πλένω*. Док глагол *πλένω* има веома широку употребу у језику, глагол *νίπτω* се појављује искључиво у фразеологизму преузетом из Библије *νίπτω τας χείρας μου από (κάποιον / κάτι)*, што одговара фразеолошким јединицама:

прати руке од (кога / чега) = a se spăla pe mâini de (cineva / ceva) = i laj duart nga (dikush / diçka) = измивам / измия си (умивам / умия си) ръцете (с някого / нешто)

док се његов димотички облик јавља само у оквиру пословице **το ένα χέρι νίβει το άλλο και τα δύο το πρόσωπο** чије је значење:

рука руку мије, образ обадвије = o mână spală pe alta și amîndouă obrazul = një dorë lan tjetrën, të dyja lajnë fytyrën = едната ръка миє другата, а пък двете лицето = едната рака другата ја миє, а обете лицето

Како српски еквивалент показује, и овде је реч о глаголу чија је учесталост у разговорном језику занемарљива – нико данас неће рећи „мијем руке“ или „мијем дете у купатилу“³⁵, али ће свакако рећи *умивајти лице*, што је подударно са грчким *νίβω το πρόσωπό μου*. За разлику од осталих балканских језика, у овом погледу постоји велика сличност између српског и грчког фразеолошког обликовања исказа.

Када смо код лексике, важно је још указати на следеће – да исте фразеолошке конструкције, сасвим подударне у структурном погледу у два језика, могу одвести на погрешан семантички колосек. Овакви лажни пријатељи, или парови, нису толико чести, али се ипак сусрећу. Тако се фразеолошке јединице у румунском и грчком – **a rămâne lefter** и **μένω ελεύθερος** – на први поглед чине истозначним: „остати слободан“, али то није баш тако. Ово значење поседује само грчки фразеологизам, док румунски указује на нешто сасвим супротно – „бити шворц / без пребијене паре“. Додуше, поступак метафоризације у румунском заснива се на слици човека који је, у економском погледу, у неком тренутку „остао слободан“, односно остао без (готовог) новца.

Из свега до сада реченог може се закључити да код великог броја истих фразеолошких јединица и паремија између савремених балканских језика постоји структурна (морфосинтаксичка) асиметрија која донекле ремети заједничку слику и отежава њихово међусобно приближавање и усвајање. Тачно је да граматичка својства сваког језика пружају извесна ограничења и да тиме уносе у фразеолошку јединицу такве посебности које се могу показати каткада као препрека у њеном правилном усвајању – како смо показали у претходним примерима, поред предлога, велику тежину има и употреба (не)одређеног члана (препозитивног и/или постпозитивног).

35 Наравно, у јужним српским дијалектима и говорима, који се непосредно граниче са македонским и бугарским, глагол *мијти* се редовно употребљава и у овим ситуацијама.

тивног) у фразеолошким конструкцијама, будући да његово присуство или одсуство умногоме мења семантику самог израза и утиче на његову експресивност као и маркираност, а понекад је ту и питање избора одређене лексеме. Ова сложена унутрашња асиметрична непоклапања су за фразеологију од мање важности, на њих је немогуће утицати, будући да одражавају сâм карактер језика и сва његова својства, а свакако је да се сваки фразеологизам морају усвојити као „готово решење“, као готов модел *per se* који се нужно мора запамтити. О важности памћења као једног од кључних сегмената који природно обликују било који језик први је истакао Болингер у свом раду (Bolinger, 1976: 2) – руски лингвиста Игор Мељчук надовезао се на ову мисао иступивши са виђењем да запамћени изрази односе велику превагу у односу на појединачне речи (Mel'chuk, 1996: 80), уколико имамо у виду да влада такозвани „принцип лексичког баштињења“ који подразумева да се похрањују у нашем памћењу не само речи него и бројни семантички односи које речи имају са другим речима. Тим путем се постепено ствара један одговарајући вокабулар или једна генеричка база лексичких јединица – на пример, лексема *рука* је и по своме основном семантичком садржају вишезначна у језицима, а у споју са другим лексемама, као кључна, твори читав низ фразеолошких јединица и паремија, што све заједно сагледано представља један мали, издвојени речник најразноврснијих семантичких појмова који су за сваки језик углавном јединствени. Ово Мељчуково размишљање је додатно потврдио и Џекендоф у свом раду (Jackendoff, 1997: 156), назначивши како се бројни запамћени [фразеолошки] изрази никако не могу налазити на маргинама језика: они су његови саставни (живи) делови а оправдање свог постојања имају у језику, у непосредној употреби.

Фразеологија, са своје стране, показује и нешто што се највероватније не примећује на први поглед, а што је својевремено Хопер међу првима показао (Horper, 1998: 166) – да постоји једна врста законитости према којој се фразеолошке јединице стварају у (било ком) језику, те да је, по њему, на делу формулативност. С обзиром на то да се у језику уочавају извесни типови образаца у начинима њиховог стварања, то условљава да није увек могуће говорити о апсолутној фразеолошкој новини (иновацији) као и о томе да се фразеолошке конструкције ипак могу до извесне мере препознати. То практично значи да је један број фразеологизама настао као накнадна прерада путем извршене измене и/или допуне већ постојећих фразеолошких модела (оквира, конструкција, образаца). Другим речима казано, постојећа (лексичка) основица фразеологизама је унеколико проширена, надограђена, модификована чиме је настао нов фразеологизам и, самим тим, настало је сасвим ново значење.

Сагледавајући фразеолошку основу у енглеском језику, Ланакер је направио разлику између такозваних „основних образаца нижег ранга“ – уколико имамо у виду да они чине полазну базу, то су све конструкције са већ унапред садржаним (одређеним, посебним, одабраним) лексичким јединицама – те „схема вишег ранга“ у виду општих и продуктивних образаца, при чему је дао наредну важну напомену – како „структуре нижег ранга обављају много тога, ако не чак и велики део посла и у говору и у разумевању“ (Langacker, 1998: 25). Тако, на пример, у албанском језику се као један од базичних формулативних образаца показује конструкција *e kam* + *Nom.Acc.sg/pl.* где се једно од њених могућих проширења обавља према формулативом типу *e kam* + *Nom.Acc.sg/pl.* + *Adj. të gjatë*, управо како показују наредни примери:

	<i>dorën</i> (= „руку“) <i>duart</i> (= „руке“)		А) имати дуг(ачк)е прсте; Б) *бити увек за тучу ³⁶
	<i>gjuhën</i>		имати дуг(ачак) језик
e kam	<i>fytin</i> (= „гуша“)	të gjatë (= „дуг / дугачак“)	*бити Пера Ждера
	<i>hundën</i> (= „нос“)		*бити умишљен
	<i>sqepin</i> (= „кљун“)		*бити блебетало

36 У колоквијалном погледу реч је о томе да се овом конструкцијом означава неко ко има склоност ка насиљу, навику да стално удара другог.

Оваква врста формулативности, где се променом номиналних елемената остварују различити облици могућих, познатих, дозвољених и устаљених веза, углавном је карактеристична за сваки језик, што значи да се у описивању (дочаравању) одређене појаве (или стања) у стварности употребљавају условно речено „готови модели“ који се примењују у својству релативно стабилних и устаљених језичких облика у ситуацијама доживљеним као поновљене, већ виђене, сличне итд. Један од можда најпознатијих формулативних модела јесте и онај заснован на супротности, попут *биџи добре / зле воље*, и слично. Још једна веома раширена врста формулативности огледа се, како смо на претходним страницама указали, у устаљеним поредбеним конструкцијама где се примењује принцип упоређивања (према једнакости, неједнакости и слично) уз замену лексичких елемената и уз обавезну допуну поредбеног садржаја у зависности од контекста. Ова формулативност је одлика безмало свих језика и заиста показује да се у већини случајева упоређују и исти појмови и исти садржаји, уз могуће извесне варијације карактеристичне за сваки језик понаособ.

Један сасвим посебан вид формулативности представљају и бинарне (или геминатне) варијанте које подразумевају римовање њихових елемената, попут:

janë si **latë e sepatë** (= „као секирица и секира су“)

*a fi **leit-poleit** cu (cineva) (= „бити исто углачан са /киме/“)

*нашла слика њрилику

*βρήκε ο Φίλιππος τον Ναθαναήλ (= „нашао је Филиш Натанаила“)

tot **tiganul** își laudă **ciocanul** (= „сваки Циганин хвали свој чекић“)

*сваки Циџа(нин) своја коња хвали

*çdo tregtar e lavdëron mallin e vet (= „сваки трговац своју робу хвали“)

απ' έξω **κούκλα** κι από μέσα **πανούκλα** (= „споља лутка, изнутра куга“)

споља **гладац**, изнутра **јадац** = споља **калајисан**, изнутра **бакарисан**

dinafară mar **frumos** și pe dinăutru **găunos** (= „споља лепа јабука а изнутра шупља“)

*shumë pupla e pak vezë / mish (= „многo перја а мало јаја / меса“) = përrjashta i **kallajisur**,

përbrenda i **ballaisur** (= „споља калајисан, изнутра ошамућен“)

*καθένας επαινεί τον εαυτό του (= „свако себе уздиже“)

без **алата** нема **заната** = ра **alet** nuk ka **marifet** / ра **hallat**, s`ka **zanat**³⁷

*άνευ χαλκού Φοίβος ου μαντεύεται (= „без бакра Феб не прориче“)

*a face din rahat bici (= „правити од рахат/локума/ бич“)

а како се види из примера, у сваком језику је овај принцип формулативности искоришћен у различитим комбинаторикама.

Уколико пођемо од премисе да „језици и дијалекти заиста не постоје у вакууму“ (Носк–Joseph, 1996: 253), што ће рећи да су за њих битни и време и простор, када је реч о међујезичким контактима и о преношењу (и/или прихватању туђих) културолошких утицаја, појава истих фразеолошких конструкција у више различитих језика, као што су савремени балкански, унеколико подразумева и појаву идентичног формулативног начина изражавања који је временом прихваћен и усвојен. Овде имамо на уму балканску хомотипичност како на макрофразеолошком тако и на микрофразеолошком плану испољену у виду истих фразеолошких конструкција. У тим и таквим случајевима то су обично калкиране форме, при чему, наравно, ту

37 Код Албанаца на Косову и Метохији у употреби је ова паремија у целости калкирана према српској. Иначе, у првонаведеној паремији именица *alet* односи се на „прибор“, „алат“, а *marifet* на „мајсторију“, па би у том погледу могла бити сасвим си емантички и структурно блиска, односно идентична са српском (у буквалном преводу: „без прибора нема мајсторије“).

више није само реч о пуком преузимању, о културном позајмљивању и о превођењу постојећег фразеологизма, него и о његовом могућем проширењу, прилагођавању, преобликовању у складу и са унутарјезичким и са ванјезичким факторима. Дакле, у питању је таква врста формулативности која се тек у одређеном броју потврђених случајева показује као апсолутно истовестна, поклапајућа, будући да се односи на само један фразеолошки тип, на једну фразеолошку конструкцију која се, у односу на полазни језик, може сагледати као прототип, као модел према коме су у другим језицима настали његови одговарајући фразеолошки пандани. Другим речима, појава формулативности у фразеологији је унеколико везана за пријамчивост једног језика за исти начин приказивања стварности, па отуда варијације и, следствено, различити резултати – како смо већ указали из бројних примера до сада, иста формулативност је или свуда једнако прихваћена, позната:

thyej / џај akullin = σπάω τον πάγο = a sparge gheața = пробити лед

a avea fitilul scurt = έχω κοντό φωτίλι = e kam fitilin e shkurtër = имати кратак фитиљ = (е човек) со краток фитил

σπεύδε βραδέως = ngutu ngadalë = grabește-te încet = пожури полако = бързай бавно = брзај лесно

или је позната (прихваћена) делимично, само код једног броја језика:

i shet kastraveca bostanxhiut = a vinde castraveți la grădinar / grădinarului = продавати бостанцији краставце = на бостанджия краставици не се продават = на бостанција крас-тавци не му се продават

έλα παππού / πατέρα μου να σου δείξω τα αμβελοχώραρά σου (= „хајде, деда / тата, да ти покажем твоје винограде“) = *i tregon arat babait* (= „показује оцу њиве“)

заорайи / повући прву бразду = a trage întâia brazdă
vij / bie në brazdë / hulli (= „доћи у бразду / пасти на бразду“)
**ανοίγω / χαράζω τον δρόμο* (= „отворити пут“)

живети од данас до сутра = a trăi de azi pe mâine
ζω μεροδούλι-μεροφάι (= „живети надница-дневница“)
rroj me të keq (= „живети са лошим“)

(ceva) este vechiul cantec = то је иста / стара песма
(kjo) është kënga e Mukës (= „/то/ је Мукина песма“)
**είναι το ίδιο βιολί* (= „то је иста виолина“)

Из свега до сада реченог може се увидети да одређене законитости у формирању фразеологизама и паремија начелно постоје, понајпре на нивоу формулативности. Међутим, оваквих формулативних приступа нема у великом броју, што је истина, али је истина и та да они могу помоћи у донекле лакшем савлађивању и усвајању фразеологије другог(-их) станог(-их) језика. Са своје стране, такви склопови су у стању да пруже у извесној мери снажан подстрек у стицању почетне (основне) фразеолошке компетенције, у развоју лексичке компетенције као и у израдњу властите сигурности током учења било ког страног језика. Исти фразеолошки модели су у неку руку zgodни са дидактичке и методичке тачке: омогућавају не само да се преко истих језичких, културолошких и менталних слика и паралела брже и ефикасније уђе у „свет оног другог“, него и да се релативно брзо развије комуникативна способност.

Чињеница је и то да се исти и/или подударни језички модели далеко лакше и брже памте, те да ће се пре употребити у језику (комуникацији), с обзиром на то да је путем тих и таквих фразеолошких конструкција могуће успоставити непосредније и блискије односе између матерњег и циљног језика, непосредно увидети све сличности на структурном и семантичком пољу те потврдити њихову примену у истим и/или сличним говорним и контекстуалним ситуацијама. Наравно, како смо показали, без обзира на све могуће структурне сличности и подударности, неопходно је ипак водити рачуна и о свим разликама у њиховој семантици, будући да им се значење нужно не мора потпуно поклопити, односно да је оно незнатно модификовано или да садржи и нека додатна значења која се у другим језицима не познаје. Исто тако, ове конструкције, уз неминовне разлике, попут оних најчешћих у погледу употребе лексема, предлога и падежа, служе и за утврђивање начина функционисања сваког језика на морфосинтаксичком пољу. Управо на ове разлике, као идиотипичне за сваки језик понаособ, наставник треба указивати како би омогућио својим студентима (полазницима) да постепено пређу на више и сложеније језичке нивое који, између осталог, укључују и фразеолошке.

Посебно је методичко, педагошко и дидактичко питање када треба почети са развијањем фразеолошке компетенције код студената (полазника) – да ли од самог почетка, или када они већ стекну сигурност у страном језику. Уколико свакодневне поздраве, који се савлађују почев од првог часа учења ма ког страног језика, сагледамо као праве примере формулативних фразеологизама, онда није претерано рећи да се с усвајањем фразеологије почиње већ од првих корака. Поздрави јесу стереотипне формулације које функционишу и као језички и као фразеолошки елементи са тачно утврђеном комуникативном, контекстуалном и културном употребом, а у мањем или већем обиму имају своје подударне еквиваленте у циљном језику. Како се обично усвајају путем контрастивног увиђања сличности и разлика, сматрамо да је став Мелине Порто о почетном стицању и развијању фразеолошке компетенције путем указивања на исте и/или сличне фразеолошке конструкције у полазном и у циљном језику дидактички, педагошки и методички оправдан и сврсисходан. Чињеница је, међутим, да је укупан број таквих фразеологизама и паремија веома ограничен, што значи да је примена оваквог фразеодидактичког поступка знатно сужена и умногоме отежана. Но, то никако не може (нити пак сме) умањити његов значај с опште фразеодидактичке и методичке тачке гледишта, имајући у виду да је то само један од бројних начина и могућности за лагано развијање и изграђивање фразеолошке компетенције у правцу од простог и (релативно) познатог ка знатно сложенем, непознатом и тежем.

2. О кајгани на посебан начин

Култура је проруджесѿак ума и духа.
Нехру

2.1. Уводно разматрање

Човекова зависност од хране условила је да се временом поједине намирнице издвоје као кључне, будући битне за његову исхрану, самим тим и за његов опстанак. То значи да се за сваку културу везују одређена гастрономска и кулинарска знања и традиције, при чему „чине део нематеријалног културног наслеђа једне заједнице“ (Marčeta 2017, 147), а за сваки језик везују се одређени појмови за храну и исхрану који преко човековог односа према храни шире објашњавају човека као биће, његов менталитет и однос према другима као и његово виђење света који га окружује и у којем живи и ствара. Путем прочитавања гастрономије и кулинаризама из језичког угла могуће је пронићи у начине сагледавања најразличитијих односа не само човека према човеку, него и човека према храни, као целини, али и према појединим намирницама које су се временом издвојиле и постале основно обележје сваке гастрономске културе понаособ. Мало је намирница које су успеле да све људске културе и толико разноврсне гастрономске потребе чврсто обједине и повежу између себе. Међу њима, поред соли³⁸ и воде, посебно место заузима и хлеб: сва три кулинарска елемента су због своје важности у људској исхрани и у одржавању живота задобили универзални вредносни карактер. Са друге стране, у зависности од самог културног поднебља, али и од историјских међукултурних утицаја и веза између различитих народа на једном географском подручју, симболика намирница је у сваком друштву додатно оснаживана, развијана, модификована, што значи да је сваки народ с протоком времена развио свој однос према храни и своје тумачење смисла хране. Наравно, веза човека са храном се посебно остварује преко оних намирница које су му постале изузетно важне, другим речима преко оних које су се постепено издвојиле из укупне гастрономске палете, будући да је човек био највише упућен на њих.

Упоређење фразеолошке слике двају или више савремених балканских (а између себе несродних) народа даје посебну могућност за сагледавање једног дела гастрономске културе и гастрономских традиција. Чињеница је, међутим, да свака језичка слика „одражава оно што представља изворно културно и специфично национално обележје у језику“ (Мутавцић et al, 2012: 444), али и поред разлика, могуће је приметити и одређени степен културолошке блискости између упоређених слика, пронаћи сличности које доприносе далеко више у спајању и повезивању народа него у њиховом раздвајању.

Према начину и времену утрошеном за њено припремање, са једне стране, а са друге на основу свих најнеопходнијих састојака, може се слободно рећи да кајгана припада групи такозваних „брзих јела“ те да је одавно постала саставни део бројних кухиња широм света. Додатно обогаћена разноврсним састојцима, прилагођавана је различитим гастрономским укусима и поднебљима, па је конзумирање ове врсте хране данас у складу са традиционалним културним навикама и свакодневним потребама људи и њихове исхране. Према свим расположивим подацима и сазнањима, порекло кајгане је највероватније на подручју древне Персије (Davidson, 2019: 571) и обично се као посебно јело справљало првог дана нове (персијске) године. У француској гастрономији, међутим, појавило се знатно касније, највероватније током 14. сто-

38 Према свим званичним класификацијама, со се сагледава првенствено као зачин, мада у ширем погледу припада кругу основних животних намирница.

лећа, а сасвим је могуће и знатно раније. Њега, у облику назива „омлет“, први пут бележи кувар *Le Ménagier de Paris* из 1393. године (Anderson, 2013: 65). На енглеском говорном подручју, према наводима Дејвидсона (*ibidem*), лексема *омлеџ* забележена је знатно касније, тек 1611. године и то први пут у *Речнику француској и енглеској језика* лексикографа Рендала Котгрева (Rendal Cotgrave): француску реч *haumelotte* протумачио је као „*an omelet, or pancake of eggs*“ (= „омлет, или палачинка од јаја“)³⁹.

Лексема *кајјана* у лексичком погледу поседује своје синонимне речи у српском, грчком и другим језицима, што неминовно показује да није само реч о међусобном преплитању и размени гастрономских укуса и навика, него и да је реч о посебном међугастрономском и међукултурном позајмљивању којим се данас означава један те исти појам. Из француског језика је у оба ушла реч *омлеџ* / *омелџета*, а будући интернационалног карактера, проналази се и у осталим балканским и европским језицима – у албанском као *omëletë*, у румунском као *omletă*. За албански је карактеристична и номинална конструкција *vezë të rrahura* (у буквалном преводу „умућена / улупана јаја“) која у језику именује само кајгану. У српском, колико нам је познато, не постоји нека изворна, домаћа, реч за ово јело, а на целокупном српско-хрватском говорном подручју опште је позната под турцизмом *кајјана* (< *каугана*), мада је она, заправо, по свом изворном пореклу персијска реч (Škaljić, 1985: 383). Исту лексему у облику *καγιανάς* једино проналазимо у *Грчком речнику* Атинске академије (2014: 734). Како је као таква једино наведена у Вуковом *Српском рјечнику* (1859: 259), то недвосмислено указује да је лексема *омлеџ* ушла у српски гастрономски речник у релативно новије историјско време. У савременом грчком језику за појам „кајгана“ употребљава се још и лексема *σπαπατσάδα* коју бележе и *Грчки речник* Емануила Кријараса (1995: 1278) и *Грчки речник* Атинске академије (стр. 1491), уз важну напомену да јој је порекло из млетачког дијалекта.

Међутим, чињеница је да се врло често може чути у свакодневном говору и лексема *σφουγγάτο* која би се заиста могла сматрати најуниверзалнијим и најупечатљивијим грчким изразом за кајгану – у основи јој лежи реч *σπόγγος* / *σφόγγος* (= „спужва“) и то с разлогом: мотивација за њен настанак почива у самом изгледу умућених јаја која као да наликују на структуру сунђера. У румунском је ова лексема позајмљена и јавља се у препознатљивом облику *sfungată* који се сагледава значењски као синониман са већ наведеном лексемом *omletă* и то у истом односу као што су у српском кајгана и омлет. Међутим, осим њих, запајају се и још две специјализоване лексеме у румунском које, и поред тога што се подводе под појам „кајгана“, тичу се различитих начина њене припреме. Тако, на пример, *jumară* (обично се чешће јавља у множини – *jumari*) јесте кајгана без икаквих додатака, дакле то су улупана јаја испржена само на масноћи, док је *scrob* врста кајгане у коју се додаје павлака и/или мед. Сходно наводима Петровића и Капустине (2011: 228), уколико се у једно улупано јаје дода мало теста те се таква смеша испече, добија се *îpervraișușă*, односно „сиротињска кајгана“. Са друге стране, лексема *căigană*, без обзира на то колико је слична по облику са српском или грчком, заправо не носи оно значење које нам побуђује њена семантичка асоцијација, већ се односи на „јаје на око“, па је у том погледу синонимна са другим устаљеним номиналним конструкцијама *ouă-ochiuri* / *prăjit doar pe o parte* (= „јаје-очи / печено само са једне стране“). Занимљиво би било овде указати да се у румунском указана лексема сагледава као културолошка позајмљеница из српског језика, а не као она преузета из оријенталне лексике. Разматрајући порекло ове лексеме, бугарски етимолози износе два виђења:

а) прво је оно већ добро познато: то је изворна турско-оријентална лексема која је, као таква, преузета и добро позната у свим балканским језицима;

б) према другом, сасвим је могуће да је реч о сложеници састављеној од две грчке речи – од основе у виду глагола *καί(γ)ω*, у значењу „горети“, „пећи“, и од именице

39 <http://www.pbm.com/~lindahl/cotgrave/all.pdf>

αυγά (= „јаја“) – дакле, то је посебно обликована реч која је временом постала опште позната и одавно одомаћена у балканским језицима. Међутим, ово тумачење, које је својевремено пружио бугарски академик Стефан Младенов, углавном се сагледава као крајње неубедљиво (БЕР II, 2012: 144), али ипак није у потпуности одбачено.

Назначимо још и то да се у бугарском кајгана назива и *јайца њо љурски*, што недвосмислено показује правац из кога је дошао културно-гастрономски утицај који је видљив, на пример, и у оквиру сасвим подударног назива *љурско кафе / љурска кафа / kafe turke / cafea turcească / τουρκικός καφές*⁴⁰, што, са своје стране, није ништа друго до преведеница (калк) са турског *türk kahvesi*. Уколико погледамо како је дефинисана одредница *кајјана* у великом *Турско-српском речнику* (Türkçe-sırpça sözlük), видећемо да поседује и друго, додатно значење – тако се назива посланица у виду жуманцета које је умешано са шећером (стр. 572) – какво не постоји забележено ни у једном другом консултованом једнојезичном речнику.

За грчки језик карактеристична је и једна сасвим специјализована гастрономска лексема, *πιτεράδα*. Забележена је једино у *Грчком речнику* Атинске академије (стр. 1286), а означава посебну врсту кајгане припремљену са додатком свеже исечене паприке и парадајза. Занимљиво је да се у грчком ово јело још назива и *баскијским омлејом* (βασκική ομελέτα), како се види на основу претраживања путем интернета, што недвосмислено указује на то да њено порекло није ни грчко, ни балканско а ни оријентално.

И поред тога што се лексеме *омлеј* и *кајјана* сагледавају као апсолутно синонимне, у гастрономији су то ипак два одвојена јела, без обзира на то што се припремају на приближно исти начин. Омлет се готиви тако што се умућена јаја излију на претходно загрејан тигањ на који је стављено уље или отопљен путер. Након што се јаја сипају, мешања више нема, дакле, треба сачекати да се формира „палачинка“ од јаја која је одоздо печена и чврста, а одозго оставља утисак „живог“. У омлет се могу додати и разни други састојци, сир, сланина, паприка, кобасица и слично. Међутим, кајгана се спрема на нешто друкчији начин: у загрејани и науљени тигањ директно се разбијају јаја и одмах се виљушком муте, уз додавање соли. Док смеша за омлет треба да буде хомогена, код кајгане је важно да то није, да се равномерно виде и беланца и жуманца.

2.2. О појединим фразеологизмима са кајјаном

Својевремено је угледни италијански књижевник и филозоф Филипо Маринети (Filippo Tommaso Marinetti, 1876–1944) записао у својој *Фуџуристичкој кухињи* (La cucina futurista, Милано, 1932) како „се мисли, сања и дела сходно ономе што се једе и пије“ (si pensa, si sogna e si agisce secondo quel che si beve e si mangia; стр. 27). Укључење кулинарских лексема у фразеолошку слику ма ког језика представља тек један од бројних покушаја да се објасни свет и догађаји у њему, те да се место и значај човека у том свету што боље расветли и приближи.

Сагледано са фразеолошке тачке, лексема *кајјана* припада групи такозваних културема, односно према виђењу Ксеније Кончаревић, лингвокултурема, и то из разлога што је то реч о таквој јединици која припада „лексичком, фразеолошком, паремиолошком и етикецијском нивоу“ (Кончаревић, 2008: 153). Према виђењу Воробјова (Воробьев, 1997: 48), лингвокултурема се разликује од речи по томе што обухвата, уз језичке елементе, и елементе културе који су

40 Данас, међутим, у Грчкој преовлађује искључиво назив *ελληνικός καφές* (= „грчка кафа“), на Кипру *κυπριακός καφές* (= „кипарска кафа“), а у Босни и Херцеговини је позната као *босанска кафа*. На српском подручју се све више одомаћује колокацијски израз *домаћа кафа*, поред већ устаљене *куване кафе*, чиме се логички прави разлика између осталих облика кафа које су у понуди (попут беле кафе, филтер кафе, нес-кафе, разних италијанских и слично).

постављени као одређени знак. У нешто ширем погледу Ломакина (2010: 217) надовезује се на Воробјова, указавши на то да у пословицама (као и у фразеологизмима) сваки облик културне компоненте није ништа друго до етнолингвомаркер. Иако се начелно може рећи како свака појединачна реч (лексема) може имати функцију (лингво)културе, преглед било ког једнојезичног речника показаће да су се само поједине лексичке јединице издвојиле као најрепрезентативније: то се види по томе што су уз помоћ њих формиран бројни фразеолошки и паремолошки изрази, колокације, крилатице и слично. Издвајање лексеме као културе из укупног лексичког фонда догађа се како због самог значаја коју је та лексема имала, или и даље има, у језику и култури једног народа тако и због специфичних вредности које је постепено стицала у материјалној и духовној култури тог народа. Другим речима, издвајање јесте њено хијерархијско позиционирање унутар укупног лексичког фонда које је било потпомогнуто тиме што је таква лексема постала носилац одговарајућег семантичког смисла (или одговарајућих семантичких смислова) у виду релевантних информација о одређеној појави (појавама), догађају (догађајима) и слично. Када се упореде различити језици, врло лако ће се приметити да у сваком од њих постоје различите лексеме које се испољавају као посебни носиоци културолошки обојених смислова (информација): тако, на пример, у односу на српски, албанска лексема *reshkop* (= „бискуп“) испољава се као (лингво)култура, уколико је метафорички сагледамо како пандан српској лексеми *ширебер*, грчкој *φυτό* (= „биљка“), бугарској *зубрач* (= „бубалица“) те румунској *tocilar/-ă* (= „оштрилац“). И мада све указане лексеме описују један те исти заједнички појам, свакак се издваја као јединствена и непоновљива.

Због тога све фразеолошке конструкције и паремије које укључују било какав појам хране јесу културно-специфични и махом идиотипични језички елементи које је понекад тешко разумети на страном језику, а исто тако их је и тешко пренети на свој језик. Заправо, све тешкоће које се јављају у покушајима превода, односно приближавања једног језика другом, почивају не само „због разлике у књижевној традицији, или чак и у природи језика“ (Сибиновић 2009: 129), него и у различитим гастрономско-културним навикама и обичајима који могу бити сасвим различити, када су у питању чак и релативно блиски народи, као што су савремени балкански. Понајпре, ту се свакако јавља као главни недостатак – флексибилност циљног језика, са једне стране, а са друге његова недовољна изражајна средства којима би се основна полазна семантичка идеја изнела. Понекад је веома лако пронаћи одговарајући преводни еквивалент, уколико узмемо да постоје фразеологизми који су по свом спољашњем (семантичком) и унутрашњем (структурном) карактеру релативно блиски или подударни, попут:

(ζητάω / θέλω) και του πουλιού το γάλα = тражити / хтети и од птице млеко
(иска / има) и од *млеко* / от *мляко*
(kërkoj) qumësht *dallëndyshe* (= „млеко голубице“)
a cere lapte de *cuc*⁴¹ (= „млеко кукавице“)

иде као *лудо* / продаје се као алва = оди / се продава како алва
***харчи се кашо* *шооџл хляб* = *se căuta* / *vinde ca pâinea (cea) caldă*⁴²**
πουλάει σαν *τρελό(ς)*⁴³ (= „продаје као луд/о“)

41 У румунском постоји и израз *lapte de pasăre* који у потпуности одговара српском од птице млеко, међутим, ово је лажни пријатељ, будући да му је значење сасвим друкчије и да се односи на послатицу, шненокле. Назив за ову послатицу у српском јесте културна позајмљеница из немачког аустријског дијалекта у коме се именује као *Schneenockerl mit Kanarimilch*, у буквалном преводу „снежни ваљушци са млеком од канаринца“, при чему се „млеко од канаринца“ односи на бледожуту боју перја канаринца; другим речима, крем којим се шненокле преливају има ту боју, налик је на њу. По свему судећи, у румунском је овај назив као калкиран преузет из мађарског у коме гласи *madártej* (= „птичје млеко“).

42 Упоредиво са француским *se vendre comme des petits pains*.

43 У грчком одговарајући фразеолошки облик не постоји, па је отуда и проблем како да се пренесе на

e blej hallagrep (= „куповати насумично“)⁴⁴

**ndaj bykun nga gruri = χωρίζω την ήρα από το σιτάρι = одвојити жито од
кукоља = a alege grâul din neghină**

Међутим, сагледано у начелу, фразеологизми формирани са кулинарским лексемама представљају посебан пример фразеологизације, метафоризације и апстракције, па због тога захтевају велику пажњу приликом преношења на било који језик – као и сваки други фразеологизми, и они садрже у себи одређене и непрепознатљиве културне, менталне, традиционалне и друге елементе својствене једино народу из кога су потекли. Такви су следећи примери:

πες αλεύρι! (= „кажи брашно“)

**кажи „граиичка“!*

**(spui) la ghici!* (= „/реци/ на погађање“)

**(thuaj) sihariq!* (= „/реци/ радосну вест“)

просто је као пасуљ

është si bukë e djathë (= „то је као хлеб и сир“)

**este o treabă uşoară* (= „то је лаганица / лаган посао“)

**είναι παιχνιδάκι* (= „то је игрица / играрија“)

mânca-ți-as coliva! (= „/по/јео ти ја кољиво“)

të ngrënsha hallvën (= „/по/јео ти алву“)

**цркао габоџа! = *ψόφα!*

Један од прилично познатих и раширених фразеологизама у српском језику који садржи кулинаризам јесте и **коштати као светог Петра кајгана** којим се означава да је нешто плаћено папрено, прескупо. У односу на остале балканске језике (на пример, у бугарском његов преводни еквивалент гласи *џлауцам си за дяволџка*), показује се као идиотипичан и у експресивном и фразеолошком погледу. Како се види из структуре, у питању је нестварно поређење заснивано на хришћанској компоненти. Разматрајући муке преводилаца са нашег језика на енглески, Момо Капор је у својој књизи *ОИИ* духовито приметио како странцима није јасно ни како смо дошли до тог израза нити како могу докучити на основу чега смо сазнали да је кајгана баш толико скупо коштала. Ма колико се можда чинило да је указана конструкција настала на основу необичног и крајње нејасног споја лексема, чињеница је да је постојала и логика и одговарајући разлог њене појаве. Покушавајући да протумачи њен настанак, Веселин Чајкановић назначио је својевремено како се „у нашем народу причају многе шаљиве, фриволне приче о светом Петру. У тим причама светац се увек јавља као духовит старац који уме да начини много лепих досетака на туђ рачун, али, с друге стране, и он често бива нагарављен и извуче дебљи крај“ (Чајкановић, 1973: 541–542). Овај податак се знатно разликује од народних прича и легенди о светом Сави где је углавном приказан позитивно и без пропратних шаљивих конотација. У паремији о којој говоримо, свети Петар је приказан као онај који је стицајем окол-

српски. Указани израз, који припада више домену колоквијалног говора, релативно је слабије заступљен у језику. Облик *πουλιέται σα νερό*, што би могло донекле одговарати српском продаје се као алва, даје једино Оксфордски *Грчко-енглески речник* (Oxford Greek-English Dictionary), а он није потврђен ни у једном другом консултованом речнику нити путем интернет претраживача. У свакодневном говору ће се чути и да „се нешто продаје попут карамела“ – *πουλιούνται σαν τις καραμέλες* – при чему треба рећи да овај колокацијски облик захтева субјекат у множини. Такође, постоји и колокацијски израз (*κάτι γίνεται ανάρπαστο(ς)*), у значењу да „нешто је / постаје разграбљено“.

44 Ово није фразеологизам, већ колокацијски израз.

ности запао у неприлику. Како је Арутјунова правилно назначила, у фразеологизмима и паремијама „вредност [неког] добра може се смањити неким особинама, а инфериорност предмета у једном погледу може се надокнадити присуством позитивних својстава у другом аспекту“ (Арутјунова, 1988: 283).

Уколико се пажљиво прелиста Вуков *Српски рјечник*, видеће се да Вук поменути паремију није унео, а слично запажање вреди и када је реч о његовим *Српским пословицама* из 1849. године, што би могло повући на закључак да Вук њу заиста није знао, а да се чини сасвим мало вероватним да ју је просто „заборавио“ да унесе. Са друге стране, *Речник Мајџице српске*, затим *Речник САНУ*, *Фразеолошки рјечник* Јосипа Матешића као и *Фразеолошки речник* Ђорђа Оташевића, на пример, уредно је бележе. Такође смо провером утврдили да се указана конструкција проналази и у појединим и двојезичним и фразеолошким речницима, што је само додатна потврда да је веома устаљена и да је добро позната на читавом јужнословенском (српско-хрватском) говорном подручју.

Чајкановић је у свом разматрању иступио са виђењем како српска паремија има свој пандан у грчком језику у виду релативно подударне паремиолошке конструкције и по саставу и по значењу, а која гласи: *ακριβό είναι το σφουγγάτο του Άι-Γιώργη* (= „скупа је кајгана светога Ђорђа“). Другим речима, наша паремија није ништа друго до чиста прерада грчке, тачније речно византинске. Назначимо на овом месту да указана пословица ни у Бабињотисовом *Грчком речнику* ни у *Грчком речнику* Атинске академије уопште није наведена ни под једном лексичком одредницом (*σφουγγάτο, Γεώργιος, ακριβός*). Иначе, како је навео Варвунис (Varvounis, 2018: 57), за грчку народну културу (додајмо, и не само за њу!) култови светаца су од посебне важности и како се често везују за смисао добре судбине (среће) веома су развијени и брижљиво неговани.

Један од највећих проучавалаца и сакупљача грчког народног блага, Николаос Политис, био је мишљења да се порекло наведеног грчког паремијског израза може пронаћи у апокрифној књижевности (Πολίτης, I, 1899: 419), заправо у једном легендарном догађају који се највероватније одиграо на следећи начин:

„У месту званом Пафлагонија уђоше у цркву четири страна трговца да се помоле. Ту угледаше кајгану коју је неки младић спремио и донео светом Ђорђу. Како су били гладни, одмах је поједоше, те пођоше. Но, свети Ђорђе учини чудо и они не могоше изаћи из цркве све док сваки од њих није положио на олтар по један велики златник. Тада казаше: `Свети Ђорђе, много ти је скупа та твоја кајгана! Са тобом више никада нећемо трговати!`“

Политис је у исти мах навео и следеће две варијанте – *ακριβές οι σαλάτες του* (= „скупе му салате“) те *ακριβά τα σφουγγάτα του* (= „скупе му кајгане“) – као потпуно значењски синонимне са претходно наведеном. Ову последњу пословицу проналазимо још једино у *Грчком речнику* Емануила Кријараса (стр. 1320).

Међутим, нешто другачију верзију о пореклу указане грчке паремије пружа савремени проучавалац грчког фолклора, Костис Пападакис. У својој опсежној студији посвећеној грчким свецима под насловом *Народна религија и култи* (Λαϊκή πίστη και λατρεία) наводи како су у време Византијског царства постојали такозвани дечији свеции-видари (лекари). У групу веома поштованих сврставао се и свети Ђорђе за кога се везује једна легендарна прича где се у основним цртама описује како је извео следеће несвакидашње исцељујуће чудо. У једном месту живело је неко не баш много бистро дете које је често западало у сукобе са својим вршњацима те, будући да се није могло са њима слагати, дође једног дана пред икону светога Ђорђа и замоли га му помогне, а за узврат ће му он направити (односно, понудити) кајгану. Баш тог истог дана дете се изненада сложило са једним од вршњака па, сијајући од неизмерне среће и радости, хитро отиде кући, зготови кајгану, донесе је у цркву те, поставивши је пред икону свеца, оде. Уто уђе у цркву један гладан човек из места Халкиде те брзо поједе кајгану, али по

задњем залогају, потпуно се укочио тако да се мрднути уопше није могао. Обрати се светом Ђорђу са молбом да му помогне, но ништа се није догодило. Потом стави на икону један, два, три гроша, и даље се ништа није догађало. Када постави и четврти, где чуда невиђеног, светац га скроз ослободи. Овај, одлазећи, изусти: „Свети Ђорђе, кајгана ти је била добра, али много скупа!“ (Палаδάκη, 2018: 167–168).

Српска и грчка паремија, са својим синонимним варијантама, на албанском и румунском језику поседују своје одговарајуће преводне еквиваленте изражене на сасвим друкчије фразеолошке начине, што ће рећи да припадају категорији нулте структурне подударности, уз очуван прилично истоветан семантички смисао:

**e pagoi si prifti sorrën / frëngu pulën* (= „платио је као поп врану / Француз кокошку“)
**a plāti cu vârf și indesat / a fi scump foc* (= „платити врхом и преко“ / „бити пламено скуп“)

Како се види, и албански пример заснива се на нестварном поређењу с уведеним зоонимима као кључним компонентама контраста, а донекле додирна тачка са српским представља хришћанска компонента у виду теонима, односно назива свештеника. Поређење проналазимо и у наредној грчкој идиотипичној фразеолошкој конструкцији, такође изграђеној уз помоћ зоонима – **με κόστιζε ο κούκος αηδόνι** (= „коштала ме је кукавица [као] славуј“) – која, као и претходно наведене грчке паремије, подвлачи исти семантички смисао прецењености. Овде, међутим, основица лежи у приказивању наивности и неукости, прецизније речено, у практичном (искусственом) неразликовању животиња и на оствареној превари. У односу на паремију са кајганом, ова је далеко познатија.

Са друге стране, у грчком језику лексема *σφουγγάτο* саставни је део посебне паремије у форми реторичког питања – **τι ξέρει ο Βλάχος από σφουγγάτο;** (= „шта зна Влах о кајгани?“) чији преводни еквивалент на српском, румунском, албанском и бугарском припада категорији нултог структурног подударања:

**не зна свиња шџа је диња / не зна маџарац шџа је мајданос*
**ku di dhia ç`është tagjia / s`di gomari ç`është bari* (= „где зна коза шта је / не зна маџарац шта је трава“)
**ce știe țiganul ce ește șafranul* (= „шта зна Циганин шта је шафран“)
**разбира шџи свиня ошџ кладенчова вода* (= „разуме ти свиња од изворске воде“)

Сви дати преводни еквиваленти јесу римоване бинарне структуре шаљивог карактера, али прилично увредљиве садржине и ироничног тона. Док се српски и албански примери заснивају на одговарајућој познатој асоцијативној вези фитоним – зооним, при чему је оквир задржан на релацији њихове исхране, у грчком и румунском управо због употребљених етнонима ради постизања упоређења проналазимо стереотипне слике о странцима у смислу да су семантички посебно профилисани и, сходно томе, приказани као неуки, односно глупи. Како је овде реч о семантичком пољу **ОМАЛОВАЖАВАЊЕ**, с обзиром на то да се паремије тичу човека који не зна или неће да зна важност неке ствари, односно човека који не уме да цени и вреднује праве квалитете, етноними у њима се могу схватити као посебни квалификатори за исказивање прекомерног интензитета, што значи да је реч о замишљеном приписивању одређених негативних квалификација оном другом приказаном као сасвим различитог од нас. Разлог због чега су баш ови етноними заступљени лежи у објективној чињеници што су Власи и Роми имали већу присутност у грчком и румунском друштву у односу на српско, односно постојала је сложена и вишеструка друштвена упућеност као и културна повезаност између њих и Грка те Румуна што је, на крају, резултирало да се она и лингвистички прикаже. Уједно, ови етноними су послужили и као одговарајући параметри за властито одмеравање и (донекле) национало

уздицање: тиме што представљају другост и одвојеност, потпуну крајност, различитост и супротност, омогућавају апострофирање властитог етницитета (Ellis-Wright, 1998: 690) као узвишеног, позитивног и квалитетније бољег.

Као посебна грчка колокацијска конструкција показује се и наредна која једина садржи лексему *ομελέτα – δεν γίνεται ομελέτα χωρίς να σπάσεις αβγά* (= „не бива омлет а да не разбијеш јаја“) са паремиолошком варијантом без кајгане – *άσπαστα τ`αβγά δεν πάνε στο τηγάκι* (= „незразлупана јаја не иду у тигањ“). У српском и енглеском постоји истоветна конструкција која се наводи као паремија – **кад се прави кајгана, лупају се јаја = you cannot make an omelette without breaking eggs** – док се у румунском као сасвим семантички синонимна исказује наредна паремија – **cine vrea să mănânce miezul, trebuie să spargă nuca** (= „ко хоће да /по/ једе језгро, треба да разбије љуску“). По правилу, грчка колокација обично се чује у савременим политичким говорима и може се често пронаћи у новинским текстовима. И поред тога што је бележе и Бабињотисов *Речник* (стр. 1263) и *Речник* Атинске академије (стр. 1157), ипак се не може сагледати као пословица у правом смислу те речи – то би пре била њена учена варијанта *τα καλά κόποις κτώνται* (= „добро се муком стиче“). Како јој је главни смисао да укаже да сваки посао тражи и извесна одрицања, дакле заснива се на приказивању логичке узрочно-последичне спреге, у смислу да је за обављање било које делатности потребно уложити и одговарајућу количину напора, њен би одговарајући пандан у српском била неподударна паремија **док се не намучи, донде се не научи*, односно **не може ковач биџи, а не омрчиџи се*. У албанском и румунском одговарајући преводни еквиваленти такође су геминатне форме и припадају нултој категорији структурне и семантичке подударности: **s`ka gëzim pa mundim* (= „нема радости без муке“), **cine-ncalecă măgarul, să-i sufere și năravul* (= „ко држи магарца, да му отрпи и нарав“).

Занимљиво би било овде указати и то да се лексема *кајгана* и у појединим европским језицима узима као посебан метафорички вид изражавања најразличитијих семантичких значења. Тако, на пример, у италијанском фразеологизам *fare una / la frittata (a qualcuno)* односи се на појам „пометња“, па отуда припада негативном концепту – *(на)ἵρavieri хаос / неред, ἵροузροκoваἱи муку (некоме)*, док *rivoltare la frittata* семантички указује на сасвим повољну промену ситуације – *(ἵρε)окренуἱи (иἱἱа) у своју корисἱи* – чиме учествује у грађењу позитивног концепта.

2.3. Уместо закључка

Из свега до сада реченог може се увидети да указане паремије са кључном лексемом светаца у оба језика припадају народној култури која се заснива на чврстим симболима и садржајима. Према Хердеру (Herder, 1767: 20), језик сваког народа јесте извор који је створио и потом сачувао осећај да је реч о јединственом, засебаном, логичком ентитету; другим речима, тај се ентитет не дели, с обзиром на то да припада говорницима само једног језика. Међутим, појава истих или подударних фразеологизама и паремија у различитим језицима није ни случајност нити пука произвољност – она је резултат сложених те трајних односа и утицаја на бројним пољима живота и рада између два обично суседна народа где је позајмљивање или преузимање не само лексичких елемената, него и фразеолошко-паремиолошких структура природна појава која припада домену културног позајмљивања. Тако се на једном релативно малом, ограниченом географском подручју преплићу, узајамно размењују и преносе различити симболи, идеје, менталне слике, културни елементи, практична и прагматична сазнања итд. Тиме што се кроз време и простор сучељавају два различита погледа на свет, она се међусобно укрштају, последично прилагођавају, мењају, а у појединим сегментима се и сасвим уједначавају и изједначавају. На тај начин два система размишљања, две културне праксе, два начина тумачења и схватања стварности у појединим сегментима бивају исти, или безмало исти, што условљава појаву везивног ткива између два народа у форми заједничких или истоветних језичких израза.

Лексема *σφουγγάτο* / *кајјана* се и у грчкој и у српској култури издвојила због хришћанско-легендарних те културолошко-гастрономских разлога у виду посебне лингвокултуре, и поред тога што се не сагледава као кључна, или као једна од кључних, намирница у човековој исхрани. Како су указане паремије у оба језика и национално обележене, њихови преводни еквиваленти дати на разматраним језицима нужно припадају категорији нултог структурног поклапања. И мада грчки и српски поседују по неколико различитих лексема за означавање кајгане, чињеница је да је само једна од њих опште прихваћена и укључена у фразеолошку слику, при чему је грчка фразеолошка слика унеколико и структурно и фразеолошки развијенија. У свим консултованим грчким речницима запажа се различит приступ навођењу сваке од наведених грчких лексема, а иста констатација вреди и када је реч о указаним примерима њихове употребе.

Кулинаризам *σφουγγάτο* / *кајјана* употребљен је и у српском и у грчком паремијском склопу у негативном и семантички неповољном контексту, будући да изражава доживљено негативно искуство. Са друге стране, грчка паремија у виду реторичког питања **τι ξέρει ο Βλάχος από σφουγγάτο;** по свом карактеру недвосмислено показује да је поље „храна“ искоришћено као снажно оружје у служби квалификације, понајпре у интелектуалном а потом и у друштвеном погледу, оног другог. Имајући у виду да је у грчкој паремији, оличеној у датој језичкој слици, категорија странца сагледана преко хране коју (је највероватније често) конзумира(о), етнички и социјални идентитет Влаха доведен је у тесну везу са појмом „кајгана“ који је постао један од главних носилаца њиховог културног (па и цивилизацијског) (пред)одређења и друштвене (интелектуалне) подвојености, при чему се хијерархијски поредак, који није јасно назначен, подразумева.

У српском и у грчком, лексема *σφουγγάτο* / *кајјана* у семантичком пољу ПРЕЦЕЊЕНОСТ послужила је као тачно одређени (утврђени) еталон за изражавање економске вредности па се зато према њој врши сваки други облик одмерава и упоређивања. Логички и конотативно, и поред тога што цена није исказана, подразумева се као изузетно висока и папрена.

3. Етноним *turc* у румунским фразеологизмима и паремијама

Чему шежи култура? Да учини бесконачност разумљивом.
Умберто Еко.

3.1. Уводно разматрање

Додери Румуна с Турцима Османлијама представљају само један од историјски познатих и документованих додира које је овај северни балкански народ имао са многим другим туркијским народима, попут Печенега, Авара, Кумана, Татара и осталих (Király, 1984: 210). Потоњи вишевековни, а засигурно и најдужи у свом трајању, међусобни друштвено-политички и језичко-културни утицаји и додири Румуна и са Турцима и са другим оријенталним народима који су са њима стизали на Балканско полуострво – они су званично започети са снажним турским освајањима румунских територија почев од пораза влашког војводе Мирче Старог на Ровинама 1395. године (Stavrijanos, 2005: 47), када је био принуђен да призна турску превласт и да постане њихов вазал (Ђуvara, 2004: 89), преко коначног освајања Молдавије 1487. године и њеног званичног покорвања султану 1538. године за време војводе Петра Рареша (Bulei, 2008: 117–118) па до званичног припајања Трансилваније Османлијском царству после битке код Мохача 1552. године (IRN 1979: 136) – оставили су снажног трага у вокабулару савременог румунског језика у виду бројних турцизама, са једне стране, а са друге су омогућили да се временом појаве посебне фразеолошке и паремиолошке структуре у којима као главна реч фигурира етноним *turc*, Турчин.

Уколико погледамо како је дефинисана указана лексема у *Dicționar explicativ al limbii române*, можемо прочитати да је семантички протумачена само као „особа која чини део популације Турске или је њеног порекла“⁴⁵, што је, на пример, сасвим подударно и с основном дефиницијом датом у *Речнику Маџице српске*. Међутим, упоређујући оба речника, види се да у Матичином *Речнику* следи и једно додатно објашњење које задире у проширену, фигуративну семантику лексеме Турчин а односи се на „окрутног, свирепог, немилостивог човека“ (РМС VI, 346). Међутим, сходно наводима *Речника синонима румунског језика* (*Dicționar de sinonime al limbii române*)⁴⁶ може се пронаћи једно сасвим друкчије понуђено тумачење појма Турчин које знато одудара од првонаведеног: осим што означава „неверника“, „паганина“, његово шире значење покрива и појам „Османлија“. Отуда се може увидети да је и код Румуна и код Срба етноним Турчин описан семантички на исти начин. Претходно указана разлика може навести на закључак како начини доживљавања овог етнонима нису били исти, што би се донекле могло објаснити и самим познатим историјским чињеницама – за разлику од Срба, који су све до својих устанака били под директном турском владавином и управом, Румуни у Влашкој и Молдавији уживали су извесне политичке повластице и привилегије као турски вазали, с обзиром на то да се турско присуство, а посебно угњетавање, на тим територијама није одвијало у таквој мери у каквој је било на подручјима централног и јужног Балкана (Србија, Босна и Херцеговина, Македонија, Албанија, Грчка). Због вазалног односа, Влашка и Молдавија су поседовале извесан степен културне, просветне и, донекле, политичке независности почев од средине 16. столећа па до избијања румунског устанка 1821. године предвођеним Тудором Владимирескуом (Castellan, 2004: 217–221) који је био активно укључен у план заједничког подизања општебалканског устанка против турске доминације, према главној идеји Филики хетерије.

45 <https://dexonline.ro/definitie/turc>

46 <https://www.dictionardesinonime.ro/?c=turc>

Без обзира на релативно повољне друштвено-политичке прилике које је уживао, румунски народ ипак је негативно доживео и окарактерисао Турке Османлије – да је то заиста тако, може се најбоље сагледати преко анализе румунске фразеолошке и паремиолошке слике где као кључна реч фигурира етноним Турчин. Она је сасвим подударна с општом психолошко-карактерном сликом осталих балканских народа који су Турке описали и приказали искључиво у негативној стереотипној представи а која је лишена сваке емпатије и осећаја блискости према њима. Овде није само реч о друштвено-класном односу господар–покорени, него и о настојањима да се укаже на јасну одвојеност, односно на потребу постојања и очувања физичке, религијске, националне, културне и остале удаљености између староседелаца, народа Балкана (Румуна, Срба, Бугара итд), и новопридошлих Турака. Сва сазнања и закључке о Турцима Румуни су постепено стицали преко непосредних и живих искустава чиме су изграђивали своју посебну слику о њима – заправо, све оно што је тако доживљено, искушено и што се физички осетило постала је основица целокупног сазнајног (Botica, 2013: 489) а на основу чега су потом извучене одговарајуће логичке премисе и чврста уверења које је, као стереотипе, тешко данас променити. На изграђивање румунског погледа на Турке свакако је да су имала и многобројна посредна народна сазнања у виду гласина, препричавања, преношења, преобликовања, претеривања, преувеличавања која су, иначе, карактеристична за сваки народ. Но, велика је непознаница како су се сви ти додатни елементи инкорпорирани у румунску слику, односно колико су допринели да се учврсти стереотипизација и негативна карактеризација Турака. У сваком случају, чињеница је да се уврежена схватања у ма ком народу готово никада не мењају, будући да свако могуће одступање, сваки друкчији поглед или мишљење од устаљеног „*семо interpretirati kao iznimke u odnosu na prototip, pa će Turčin koji ne puši i Rus koji ne piје samo potvrđivati pravilo*“ (Ivanetić–Karlavais-Brener, 1999: 133–134).

Колико год се стереотипне представе данас чиниле застарелим и можда неприкладним, пре свега због савремених токова у политици и неговања друкчијег односа према другоме, оне одражавају једно прошло време и откривају, у мањој или већој мери, истину о друштвеном положају, о правном уређењу (поретку) као и о некадашњим друштвено-културним и национално-политичким односима између два народа. Како се може сагледати из свих забележених фразеологизама и паремија, у румунском језику концептуализују се и профилишу се вредности које је признавала румунска стварност, са једне стране, а са друге она се дубоко темеље на процесу стереотипије, уопштавања, односно на унифицираном типизирању догађаја и ликова приказаног света (Бартмињски, 2011: 39–40, 63). Ово је одлика и сваког другог језика. Стереотипизација мишљења и погледа јесте резултат одређених човекових сазнања о другоме (другима), по свом карактеру углавном једносмерних, једностраних. Појава стереотипа је резултат наших природних сазнања о другима која су стечена директно кроз искуство и која су остварена и проживљена у блиским односима, што ће рећи да су стереотипи далеко од углађеног, примереног и пристојног односа према другоме/-има (видети више код Bremer–Kramer, 1985; Messick–Macie, 1989). Ма колико ти некадашњи односи били данас, према савременим културолошким, политичким и другим схватањима, вредни одбацивања, презирања и оспоравања, понајпре због тога што носе (а и даље шире) мржњу, једностраност и нетрпељивост, чињеница је да стереотипи у румунским (али и не само у њима!) фразеолошким јединицама и паремиолошким конструкцијама које садрже неки етноним – а у нашем случају је то етноним *turc / Турчин* – откривају нешто што се можда не жели уопше признати или прихватити. У првом реду, да је постојала велика блискост између Румуна и Турака, њихова међусобна упућеност и повезаност на многоструке начине и то кроз један релативно дуг историјски период. Румуни, као и сви остали балкански народи, настојали су да упознају Турке, додуше из перспективе потлаченог народа, да их сагледају, да их културолошки, ментално, карактерно докуче како би их могли боље разумети. Све ово је било нужно ради опстанка нације у целини, и то у тренуцима када су Румуни, попут других балканских народа, били препуштени сами себи и својој историјској судбини. Отуда су начини сликања Турака у румунским фразеологизмима и

паремијама служили као својеврсни путокази млађим нараштајима у периоду када је требало знати како поступати са својим господарем који је углавном показивао непријатељско лице. Истицање у први план њихових негативних карактеристика у моралном и људском погледу, њихово приказивање као сурових и немилосрдних господара и изабљивача имали су за циљ да едукативно, саветодавно, практично и пластично, а језички веома изражајно и садржајно, подуче наредна поколења.

3.2. Семантичка поља етнонима *turc* као саставног дела румунских фразеологизама и паремија

Када је реч о фразеологизмима и паремијама на румунском са кључном речју *turc*, у односу на српске преводне еквиваленте запажамо две групе.

Прву групу чине сви румунски идиотипични структурно-семантички фразеолошки и паремијски склопови без одговарајућих преводних еквивалената на српском језику, с обзиром да су испољени кроз сасвим различите метафоричке концепте приказане путем различитих облика фразеологизације и концептуализације. Тако, на пример, семантичко поље ТЕЖАК ЖИВОТ исказују наредне фразеолошке номиналне конструкције:

са ре vremea turcului (= „као у време Турака“)

*као што је некада било / у стара времена

ну маи е timpul turcului (= „није више време Турчина“)

*прошло је то време / нема тога више / то више не постоји

која у колективном памћењу Румуна чувају негативно сећање на доба румунског вазалног положаја када им је живот био веома отежан и у економском и у друштвеном погледу. По свему судећи, оба фразеолошка склопа настала су после стицања независности Румуније и представљају својеврсни народни календар одмеравања протока времена чија је служба да укаже на (давно) прошло време које не би требало више да се понови. Из тог разлога би се указане конструкције могле семантички схватити и као **било, не ѿвратишло се*.

У оквиру концепта ХАЛАПЉИВОСТ запажа се поредбени фразеологизам:

parcă se bat turcii / calicii la gura lui (= „као да му се у уста Турци / сиромаси ударају“)

**јесѿи ѿрождрљиво / ѿохлейно*

чија варијанта с лексемом *calicii* недвосмислено показује на његово средњовековно порекло када је постојао чудан обичај кога је детаљно описао у роману у наставцима *Проклеѿи краљеву* (*Les Rois maudits*) француски писац Морис Дрион (*Maurice Druon*, 1919–2009). Реч је о томе да су током 12. и 13. столећа богаташи и великаши окупљали масу људи на трговима или по улицама градова и већих насеља, углавном сачињену од гладних и сиромашних, те да су наређивали да се пред њу баце или новчићи или различита јела, док су они све то посматрали са прозора или балкона, смејући им се и забављајући се општим метежом и призором грабежи, отимања, тучњава и прождрљивог једења. У француској филмској трилогији *Посеѿиоци из ѿрошлосѿи* приказан је део тог обичаја у сценама када војвода од Монмираја (ког игра Жан Рено) баца свом слуги Мудићу комадиће хране, док овај захвално седи на поду, сакупљајући их и брзо их једући. Безмало исте наводе сусрећемо и у легендарним препричавањима историјске посете Фридриха Барбаросе великом жупану Стефани Немањи у којима се каже како су Барбароса и његови великаши својим слугама бацали храну на под као псима.

Румунска варијанта са лексемом *turcii* је, по свему судећи, знатно млађа, а комутација лексема, због њиховог парасинонимијског односа, не ремети значење целокупног склопа. До душе, ваљало би указати и на следећу семантичку нијансу између ових двеју варијаната – у савременом језику фразеолошки склоп *parcă se bat calicii la gura lui* односи се и на оног ко веома брзо говори а који као да се боји да му „не оде из устију“ оно што жели да каже. У том погледу би одговарајући српски преводни еквивалент био неподударни фразеолошки склоп **ѝрича / ѝовори као навијен*.

Метафорички смисао халапљивости износи и наредни румунски фразеологизам будући веома близак претходно изнесеној фразеолошкој конструкцији (и то више семантички него структурно), такође са стилском фигуром поређења:

a mănca cât un turc de cei săraci / calici (= „јести као Турчин међу сиромасима / убогима“)

**навалиѝи као ѝлагна ѝодина / *јесѝи као ала / *најео се као сироче на задушнице*

И овде је очувана позадинска слика сиромашног човека који трпа у уста шта стигне и колико може заграбити. Лексема *Турчин* носи додатну конотативну семантичку функцију: употребљена као посебан симбол, сведена је на апелатив чиме је постала персонификација ма ког човека који без икаквих скрупула отима све што може баш онако како су и Турци отимали од сиротиње. Реч је о кодификацији и о стилизацији једне врсте друштвеног понашања коју у стопу прати одговарајућа врста дискурзивног изражавања. Варирање између лексема „Турчин“ и „сиромах“ може се посматрати као својеврсно језичко прилагођавање већ увреженог стереотипног мишљења о њима, што ће рећи да запажено друштвено понашање оних са маргина румунског друштва бива окосница за изражавање одређеног вредносног и моралног суда. У до сад изнетим фразеологизмима запажа се да је негативан етнички стереотип о Турцима доведен у тесну везу са друштвеним понашањем ове неприхваћене националне групе у румунском друштву. На тај начин се етнички стереотип приближава постојећем језичком обрасцу, боље речено шаблону сликања, приказивања и описивања, при чему избор, односно варирање лексема, настоји да покаже колико екстреман може бити степен доживљаја оног другог.

Исти поступак апелативизирања запажа се и у семантичком концепту **ГРАМЗИВОСТ** који се сасвим лепо надовезује на претходни:

turcului să-i dai bani, și să-i scoți ochii (= „Турчину да подаш новац, и очи да ти извади“)

**гај му (мали) ѝрсѝи и узеће ѝии целу руку / шаку⁴⁷*

Бексрупулост, велика похлепа и незаситост у стицању материјалног блага, као и начини на који се то постизало, чине позадину ове искуствено стечене негативне карактерне слике о Турцима. Тиме је етноним *turc* пуко сведен на симбол непримерене и незајажљиве грабљивости и отимачине.

Кроз семантички концепт **ИСКЉУЧИВОСТ**

doar nu dau / vin turcii / tătarii = (ce) au năvălit turcii? (= „само не дају / не долазе Турци / Татари“ / „да нису навалили Турци?“)

**куд си навро? / ѝге ѝеиш? / ѝио не може ѝако / не ѝролази ѝио код мене / нема шансе!*

искуствена слика се повезује са Турцима на два начина: не само када је реч о њиховом наглوم продору на подручје румунских земаља него и касније, када су сурово гушили побуне Румуна.

47 У грчком, на пример, одговарајући паремиолошки еквивалент не садржи ни етноним ни соматизам, али садржи апелатив који је семантички негативно обојен: *δῶσε θάρρος στο χωριάτη, να σ'ανέβει στο κρεβάτι* (= „дај смелост сељаку, да ти се попне у кревет“).

За Молдавце је карактеристичнија употреба лексеме *Татари*, с обзиром на познату чињеницу да су Татари са Крима често упадали на молдавску територију и насељавали је. За време туркократије Татари су се постепено прошили и на подручје Влашке, трајно населивши поједине њене пределе. У том погледу указани румунски фразеологизми с лексичким варијантама чувају сећање на давне а историјски потврђене догађаје који су код Румуна оставили јаког трага у колективном сећању у виду памћења сукоба двају опречних светова.

Да је румунски народ осетио сву силу економског поробљавања под Турцима, види се и у следећем семантичком концепту ИЗРАБЉИВАЊЕ израженом преко глаголског фразеологизма:

vinovat plătește judecata / dinții turcului (= „кривац плаћа суђење / зубе Турчину“)

**илаишии као вук / курјак кожом / *злочинац љавом или слободом љлаћа*

Фигура Турчина искоришћена је и ефектно и симболички: она је својеврсна мера, односно еталон одмеравање висине досуђене казне и новчаног износа. Познато је из историје да уколико неко Турчину нанесе штету, без обзира да ли се она на суду докаже или не, кривац је морао да исплати онолику казну која му је била досуђена, што је, у метафоричком погледу, имало и значење *скинуџи и кожу с леђа (коме)* – ово се посебно сагледава у румунској варијанти са лексемом *dinții* – дакле, у питању је наплата и онога за шта кривац и није био суштински крив, али му је запало да и ту штету надокнади. Тиме су Турци код Румуна додатно негативно обележени као бескрупулозни, бездушни и немилосрдни владари.

Са друге стране, у фразеолошкој конструкцији **turcul plătește** (= „Турчин плаћа“), која има своју одговарајућу варијанту – *jidantul plătește* (= „Јеврејин плаћа“) – смисао економског израбљивања сагледава се у нешто друкчијем светлу кроз структурну метафору ПРЕВАРА / ОБМАНА ЈЕ ТУРЧИН. Историјски је такође добро познато да су Турци углавном отимали све што им је падало под руку, а само у ретким приликама плаћали су неверницима (хришћанима и другима) робу и услуге. Овакав неравноправан друштвено-економски однос остао је упамћен код Румуна и сачуван у наведеном фразеолошком склопу који се на српски преноси друкчијим обликом фразеологизације и концептуализације, уз очувану подударну семантичку слику – **џоџи иреши, а село љлаћа*. Занимљиво би било овде указати да у румунском постоји једна паремија потпуно истог семантичког оквира, само делимично неподударне структуре: *cine greșește, tot armeanul plătește* (= „ко греша, све Јерменин плаћа“). Наравно, мотивација за настанак српске паремије је различита од мотивације настанка првонаведеног румунског фразеологизма, будући да у основи српске полазне идеје почива очевидно сазнање да је и поп људско, несавршено биће које греша, али и да је ретко када бивао због тога кажњен. Довођење у међусобну везу плаћања и Турчина, односно попа, имало је за циљ да код оба народа укаже на то да је у њиховим друштвима постојала друштвена неједнакост и неравноправност – изнад потлачене класе постојала је недодирљива класа која је могла да се понаша врло комотно баш зато што су други били принуђени да плате њихове цехове. Све ово указује на то да су различити језички обрасци искоришћени за стеретипизацију и, последично, за негативно етничко и вредносно етикетирање, било једне или више етничких група⁴⁸, било каквог занимања, уз ниподаштавање и омаловажавање.

48 На пример, такве су све варијанте са номиналном синтагмом *cal verde* (= „зелени коњ“) у румунском језику које на српском одговарају нефразеолошком кореспонденту **џоџа нема / љлако неџџо није виђено (не џосџоји)*:

Cal verde și armean / grec cu minte, cine dracul a mai văzut? (= „Зеленог коња и Јерменина / Грка са памећу који је ђаво икада видео?“)

Cal verde și bulgar / sârb cu minte, unde s-a mai văzut? (= „Зеленог коња и Бугарина / Срба са памећу, где си икада видео?“)

Cal verde și român cu minte și soacră drăguță anevoie se găsește. (= „Зелени коњ и Румун са памећу и лепа ташта мукотрпно се проналазе“).

У семантичком концепту упорност фигурира свега један квалификацијски фразеолошки склоп у румунском, који структурно може бити са или без поређења:

a fi turc / ca turcul (= „бити /као/ Турчин“)

**бӣӣӣ ӯџоран као маз̄а / сивоња*

којим се изражајно и сликовито описује још један етнички стереотип приписан Турцима – њихова генерализована упорност и истрајност. Позадинска слика је мотивисана историјским и искуственим сазнањем да Турци нису никада лако одустајали од својих намера нити да су се предавали, што значи да су само својом силовитом упорношћу и систематичним деловањем, ратовањем и наметањем себе другима успевали да постигну постављене циљеве.

Услед неповољних друштвених и економских прилика, код Румуна су се временом појавиле следеће фразеолошке и паремиолошке конструкције:

a fugi după dău turcii și țărani (= „бежати за Турцима и земљацима“)

**куд сви Турци, ѿу и мали Муџо / Хасан*

stai cu țiganul, înveți țigănește, cu turcul turcește, cu neamțul nemțește (= „останеш са Циганином, научиш цигански, са Турчином турски, са Немцем немачки“)

**са ким си, ѿакав си, онакав си*

које испољавају семантички смисао поводљивост. Обе конструкције су бихејвиоралне по свом карактеру: изражавају психологију и појединца и масе, људску потребу како за постизањем унутрашњег мира, тако и за конформизмом и усклађивањем са мерилима или параметрима обично (насилно, принудно) наметнутим а који се морају социјално, културно, па и морално прихватити ради властитог опстанка. Реч је о постепеном менталном и практичном прилагођавању датим околностима што иде некада на уштрб властитог културног и националног менталитета и идентитета. Дакле, овде није у питању акултурација или асимилација у већинско становништво, већ пре психолошка поводљивост као и генерално приклањање било већини (маси), било неком ауторитету (појединцу).

Што се тиче румунске паремије, њена је специфичност у томе што указује на посебну врсту прилагођавања, језичко, које је производ најнепосреднијих друштвених односа између различитих народа који су живели на једној територији. Оно не задире у национално и религијско прилагођавање, него указује да се језик једне суседне средине, некада заиста већински доминантне у румунском друштву (немачка и турска), или језик једне релативно раширене заједнице унутар целокупног румунског друштва (ромска), спонтано усваја, при чему се врши, у извесној мери, наше психолошко и културолошко прилагођавање том непосредном суседном окружењу. Дакле, пошто је реч о социјалној и психолошкој категорији условљеној суживотом са другим заједницама, указана румунска паремија не носи негативно значење, али свакако подвлачи чињеницу да се прилагођавање појединца оном другом не одвија преко ноћи те да оно, на крају, оставља извесне последице.

Уколико имамо на уму да су Турци доживљени на Балканском полуострву као народ коме се генерално није могло веровати, понајпре из разлога што су врло често испољавали несталност карактера у моралном погледу, онда овакво стереотипно схватање изражава и следећа румунска паремија кроз семантички концепт ПРЕРВРЉИВОСТ:

turcul de e turc și tot te lasă întâi să mai mănânci și apoi te omoară (= „Турчин је

Турчин, сад те пусти да једеш, а потом те убија“)

**ѿрво ѿе хвали, ѿосле ѿе куди / *док су међеда навукли на крушке, оѿр̄ли му уши; а док су ѿа свукли са крушака, оѿр̄ли му и реѿ*

И овде је у жижи суптилно психолошко разматрање (анализа) понашања појединца: лична неодлучност, односно нагло мењање мишљења. И поред тога што су осликани на апсолутно различите фразеолошко-паремиолошке начине, у оба језика недвосмислено показују исти семантички приступ у виду контрастирања двају појмова (двеју крајности) путем њиховог довођења у антонимно сучељавање чиме се постиже жељени логички, стилски и експресивни ефекат.

Уз овај концепт се надовезује и концепт НЕОДРЕЂЕНОСТ / НЕОПРЕДЕЉЕНОСТ ког изражава номинални фразеолошки склоп:

niti turc, nici turlac (ia nu fleac!) (= „нити Турчин, нити пијанац /ал` није нитков!/"

**ни шамо, ни вамо / ни ово, ни оно*

с римовањем лексичких елемената ради постизања хумористичког тона – у питању је чиста игра речима. У овом склопу етноним Турчин употребљен је илустративно због позадинске слике: Турцима, као припадницима исламске вероисповести, било је строго забрањено конзумирање алкохола. Са друге стране, придев *turlac*, који је изведен од глагола *a turlaci* (= „бити пијан“), семантички и конотативно указује на смешног човека коме се подсмева: искуствено је потврђено да човек у пијаном стању говори неповезано и неразумљиво – такав говор није за пример и похвалу – и да се обично понаша лакрдрјашки. Отуда је *turlac* недостојна особа, у друштвеном и бихејвиоралном погледу вредна презира у истој мери као и Турчин. Тиме што се нека појава не може дефинисати ни као једна ни као друга категорија, а које се доживљавају у свести као два супротна краја негативног, неприхватљивог карактера, пошто је реч о особама које се налазе на маргинама друштва, тиме што се међусобно искључују, ова конструкција логички, семантички и конотативно сугерише на одсуство прецизног одређења, на немогућност утврђивања јасног чињеничног стања или објашњења неке појаве, догађаја и слично.

Метафорички концепт Турчин ЈЕ ЛОШЕ / ГОРЕ видљив је у фразеологизму:

binele l-au luat turcii (= „добре су узели Турци“)

**нишиа добро није остало / доброї нема више*

чија мотивација настанка лежи у реално доживљеној чињеници – током туркократије, бесмучно отимање и узимање свега што су Турци проценили да је вредно и добро, или да би им могло бити од користи, био је само један од начина неприхватљивог стицања материјалне користи. У том погледу указани фразеолошки склоп односи се на пружање опште констатације и информације да нечега у егзистенцијалном и материјалном погледу више нема.

Надовезујући се на све претходно речено, кроз призму етничког стереотипног приказивања Турака можемо сагледати и све наредне фразеолошко-паремијске конструкције које изражавају негативне семантичке концепте, као што је:

- НЕПРАВДА:

dreptatea s-a dus de când (cu) turcii (= „правда је отишла још од када /са/ Турцима“)
dreptatea a luat-o turcu! / dreptate turcescă (= „правду је узео Турчин“ / „турска правда“)
у Турчина вере / ѿравде нема

Негативна маркираност указаних паремија заснована је на искуственој слици стеченој у непосредним друштвеним додирима двају народа. У жижи се налази морална категорија која се одликује одсуством праведности, односно праведног и правичног поступања и понашања Турака према другоме. Указане конструкције јесу такви етнокултурни стереотипи који приказују нешто што је представљало „фиксирану слику реалног стања у одређеном времену“, према

Рајни Драгићевић (2010б: 204), па се због тога непосредно везују за период турске доминације Балканским полуострвом, са једне стране, док са друге неизбежно „укључују релативно јак емоционални однос“ (Kuzmanović, 1992: 119) који се у виду негативног карактера изградио и учврстио код подређених народа према освајачу. С обзиром на то да неправда сваког погађа и да се код Турака обично примењивао двоструки аршин, код Румуна (као и код других балканских народа) усталио се стереотип о Турцима као о људима којима се не може веровати или у које не треба имати поверења чиме се успоставља(ла) дистанца између „њих“ и „нас“ и у моралном и у социјалном погледу. Како каже Митровић (2002: 96), „сва правна стварност је у прелазима и преливима, због чега су и границе права непрецизне и флуидне“, што значи да се сасвим различито постављају, одмеравају и одређују те да њихов субјективни доживљавај у сваком друштву није нити може бити исти: оно што су Турци сматрали за исправним и праведним, то за хришћане није могло бити, и обратно.

Одсуство правде у оба језика илуструју и наредне паремије које су са становишта семантике апсолутно подударне, а структурно веома блиске:

turcul te taie / bate, turcul te judecă / jupoaie (= „Турчин те сече / удара,
Турчин ти суди / те гули“)

кадија ѿе ѿужи, кадија ѿи суди = Ко ѿе ѿре? – Турчин. – А ко ѿи суди? – Турчин.

чија се метафоричка слика остварује кроз концепт САМОВОЉА. У оба језика наглашава се неравноправност и неједнакост у доношењу, тумачењу и спровођењу одлуке или закона, с обзиром на то да се акценат ставља на личну (субјективну) процену, а не на објективну вредност слова закона. Фигура странца, Турчина, долази посебно до изражаја, пошто истиче добро познате негативне психолошко-карактерне особине и моралне врлине Турака, понајпре превртљивост, неповерење и подмитљивост. Истовремено, мотивација за њихов настанак налази се и у испољеној отвореној пристрасности коју су Турци имали према својим суграђанима, муслиманима, наспрам подређених, другоразредних, хришћана, сходно хијерархијској лествици друштвених односа у Османлијском царству. На суду је то практично значило да се исказ Турчина увек сматрао тачним и истинитим, чак и у ситуацијама када се врло добро знало да то није тако, будући да муслиман „никада не лаже“.

Уз овај концепт блиско се налази и концепт НЕПОВЕРЕЊЕ исказан следећом румунском паремијом:

Dumnezeu să te păzească de țiganul turcit și de mojicu grecit (= „Господ да те пази
од Циганина потурченог и кулака погрченог⁴⁹“)

**іори је од Турчина іоіурица*

Како се недвосмислено види, реч је о исламизацији ромског и о грцизацији румунског становништва на подручју Влашке и Молдавије. Док су Турци спроводили добро документовано насилно преобраћење у ислам по читавом Балканском полуострву, хеленизација Румуна текла је другим путем: тако су војводе Матеј Басараб (Matei Basarab, 1580–1654) и Василе Лупу (Vasile Lupu, 1595–1661) већ били одгајани у хеленском духу, што је подразумевало и да су знали грчки језик и да су следили византијске владарске традиције. За време њихове владавине прилив грчких придошлица нагло је порастао, што је имало за последицу њихову брзу превагу у друштвено-културној и религијско-просветној сфери (IRN 1979: 149–150). Тиме је хеленски елемент на територији румунских земаља добио нов залет. Појава потурица и хеленизованог становништва задире, између осталог, и у проблем понашања и владања у друштву, односно у

49 Да бисмо остали што више у духу паремије и задржали риму, прибегли смо овом решењу. Званично, требало би рећи „хеленизованог“.

психологију личности и/или групе – у паремији се истичу Роми и кулаци као две неприхваћене, изопштене социјалне категорије у румунском друштву – и у њену подложност утицајима ради постизања или остварења одређених циљева.

- НЕУКОСТ:

a se deprinde cu toate ca ogarul turcului cu mere padurețe (= „навикава се на све као хрт Турчина на дивље јабуке“)
**разумей̄и се као ма̄арац̄ у кан̄ӣар / крава у лай̄ински*

Румунска паремија, попут српске, садржи извесну дозу ироније и сарказма, које су уведене суптилно, путем фигуре поређења. Занимљиво је да је у обема употребљен зооним који се доводи у везу са другим делом реченичног исказа путем персонификације како би се успоставила равнотежа између два мисаона појма иначе логички сасвим неспојива, неподударна, немогућа. Будући превасходно ироничног карактера, а како изражавају наш субјективни доживљај, по правилу „они се донекле упућују онима којима се подругујемо, али не и онима које мрзимо“ (Шипка, 2011а: 26). Другим речима, исказујемо омаловажавање и непоштовање према другоме, свођењем оног другог на много нижи ниво на „шалив“ начин, при чему себе изостављамо, односно не узимамо као меру или одмеравање.

- РАСПРАВА / СВАЂА:

turcul caută ceartă cu lumânarea (= „Турчин тражи свађу свећом“)
**бӣӣӣ ӣрзница / свађалица / *ӣражӣӣӣ белаја / кав̄у*

Вербалне и физичке размирице, као неминовност у људском друштву, представљају један од уобичајених видова социолошког и психолошког понашања и свакако остављају одређене последице између учесника. Оне су посебно видљиве када је реч о сложеним односима између различитих народа. Етноним Турчин употребљен је у овом румунском фразеологизму да семантички и логички укаже на негативну страну комуникације (која је била знатно отежана и другим социолошким, економским, психолошким, религијским итд. елементима) а у којој одсуствује асертивно споразумевање (дакле, без беса и повишеног тона). Турци, доживљени код Румуна као преки и бескомпромисни људи, концептуално су генерализовани као искључиве особе склоне (међусобним) расправама и сукобима, што објашњава мотивацију настанка овог фразеологизма.

- НЕМАР / НЕБРИГА:

parcă ești turc (= „као да си Турчин“)
*као да је ӣусӣо ӣурско / *брӣа (ко̄а) / боли (ко̄а) уво за (ко̄а / ӣӣа)*

Преко овог концепта испољава се отворена критика упућена појединцу који је искуствено и практично (својим деловањем или понашањем) доведен у исту раван са Турчином. Оно што стоји у историјским књигама, а и што су балкански народи под њиховом владавином осетили, јесте то да нису многи поштовали нити марили за друге народе (унутар своје државе). Због тога такав друштвени однос без емоција и емпатије преточен је у наведену конструкцију која је постала симболом описа нечије незаинтересованости, небриге, једном речју немара.

- ЗАСЛУГА:

cum e turcul (aşa e) şi pistolul (= „какав је Турчин /такав је/ и пиштољ“)

**їрема свецу / сїрам свеца и їроїар*

Настанак наведене румунске фразеолошке конструкције везује се за период када је употреба ватреног оружја у турској војсци већ била раширена и када су њени борбени редови, а пре свега јаничари као најелитније јединице, били састављени од војника специјализованих за руковање неким од тог оружја, попут аркебуса, мушкете, пушке и пиштоља, боље речено ку-буре као претече и пиштоља и револвера. У бити, метафора с оружјем у указаној конструкцији односи се на чињеницу да оно само не може себи нанети штету те, будући да је реч о метонијми – оружје је продужена рука човека –, у зависности од тога ко и како њиме рукује, његове спретности и умешности постижу се и одређени резултати.

Посебан негативан концепт НЕРАЗУМЕВАЊЕ изражава и следећа фразеолошка конструкција у којој се као допунска одредница јавља прилог изведен од етнонима *turc*:

a vorbi / bolborosi turceşte (= „говорити / мрмљати турски“)

**зайлийаїи језиком / неразїовеїно їоворїиїи / *їуске їе разумеле*

чија се мотивација настанка налази у тренутку после турског освајања када се у румунском друштву појавио проблем отежане или практично немогуће комуникације и лингвистичког неразумевања између два народа. Баш као што су антички Грци имали утисак да сви остали народи „мрмљају“, „фрфљају“ и „мумлају“ своје језике, па су то преточили у облику њиховог ономатопејског подражавања „бар-бар“, тако су и Румуни у својој психолошкој интерпретацији схватили и доживели турски као језик који је апсолутно неразговетан. Примењен у ширем семантичком погледу, овај фразеологизам означава уопштен начин нечијег нејасног и неразговетног говора.

Како се може сагледати на основу свих преводних еквивалента, у румунским фразеолошко-паремијским конструкцијама као полазна основа у етничком приказивању Турака узета је потреба за истицањем њиховог недостојног, непромереног и друштвено неприхватљивог понашања, што значи да је етноним Турчин послужио румунском народу као крајње специјализован еталон, репер и маркер за истицање и одмеравање једног низа карактерних, моралних и људских особина сагледаних као негативне у односу на оне које се код Румуна сматрају позитивним, прихватљивим и добрим. Другим речима, Турчин је антипод, све оно што Румун није, његова другост, његова сасвим супротна и удаљена страна, *alter ego* путем кога се посредно величао и уздизао властити, хришћански, идентитет као онај који је бољи и квалитетнији у моралном и људском погледу.

Друга група румунских фразеолошко-паремиолошких конструкција представљена је преко свега пет позитивних семантичких концепата. У претходно изнетој групи се стереотипно подвлачи пре друштвено-национална одбојност Румуна према Турцима као тлачитељима, него њихове етнопсихолошке одлике. У овој групи, која такође није лишена стереотипизације, али је афирмативног карактера, запажају се и такви метафорички концепти који заиста указују да ђаво, ма како га приказивали, ипак није толико црн колико се то на први поглед чини. По свом карактеру то су посебно истакнуте и описане психолошке карактеризације Турака. Њих проналазимо у ниже наведеним примерима, па тако семантички концепт:

- СПРЕТНОСТ / УМЕШНОСТ: изражен је преко паремије **Turcul nu caută a prinde calul cu sacul deşert** (= „Турчин не тражи да ухвати коња празном врећом“) = **ко умїје, њему двїје*;
- УМНОСТ проналазимо у фразеологизму **a fi cap de turc** (= „бити глава Турчина“) = **биїиїи мудар / бисїар*;

- ДОБРО ОГЛЕДА СЕ У ФРАЗЕОЛОГИЗМУ **eu văd turcul ce gândeste** (= „видим Турчина како размишља“) = **znam da vredi / vredno je ūo / ima od ūoia korisiti / vajge*;
- САМОУВЕРЕНОСТ ОДАЈЕ ПАРЕМИЈА **se lasă în nadejde ca turcul în sabia** (= „полагати /се у/наде као Турчин у мач“) = **biŭi sasvim siŭuran / ūouzdan*.

Као и код претходне групе, и овде се уочава на основу датих преводних еквивалената на српском да је реч о апсолутном нултом структурном степену подударности као и о томе да су приказане фразеолошко-паремијске конструкције идиотипичне за румунски језик и румунски начин апстракције, метафоризације и концептуализације. Са друге стране, семантички степен приближавања између њих и српских еквивалената би се могао сагледати као релативно подударан, али са главном разликом у томе што у сваком од српских еквивалената одсуствује и кључна семантичка дубина и експресивна пуноћа које су присутне у румунском изворнику. Другим речима, ма какав превод уследио као онај најподеснији, најприлагођенији, чињеница је да се велики део изражајности нужно мора изгубити, понајпре из разлога што се неподударност јавља или због друкчијих облика фразеологизације или због тога што се смисао мора пренети на циљни језик сасвим нефразеолошки, услед непоклапања асоцијативних веза и поступка метафоризације.

Посебну, најмању, целину представља свега неколико румунских фразеолошко-паремиолошких конструкција које се и на српском испољавају као семантички и структурно апсолутно подударне, а које изражавају следеће негативне концепте:

- ПРОГАЊАЊЕ:

parcă te-alungă turcii / tătarii = parcă-l așeargă / gonesc turcii = parcă l-au turcii la goamă = као да га Турци / *ђаволи* (про)гоне

У оквиру назначеног семантичког концепта осликава се реално и искуствено доживљена немилосрдност Турака у разрачунавању са непријатељем, при чему су у првом плану подвучене њихове карактерне особине, упорност и доследност, које су доживљене као негативне.

- ПРЕТЕРИВАЊЕ:

a fuma ca un turc = пушити као Турчин

Овај фразеологизам је опште познат и на Балканском полуострву⁵⁰ и у Европи. За разлику од српског, грчког и албанског, на пример, где се не прави разлика у полу, што значи да се може односити у подједнакој мери и на мушкарца и на жену, у румунском постоји лексичко варирање, па уколико је потребно назначити да нека женска особа „пуши као Турчин“, употребити се сасвим друга лексема, и то из реда зоонима – *a fuma ca o șerpoaică* – па би буквалан превод гласио „пушити као змија“; лексема *șerpoaică*, иначе, специфична је по томе што представља женски род мушке именице *șarpe*.

- СУРОВОСТ:

pe unde trece picior de turcu, iarba nu crește (= „где иде нога Турчина) = **где Турчин прође, ту трава не расте**

50 Упоредити: *καπνίζει σαν Τούρκος (Αράπης) = pi duhan si (një) turk = dohányozik, mint a török = љуши како Турчин = fumare come un turco.*

Ова метафора изражава се на потпуно исти начин и у другим балканским језицима⁵¹, а веома сликовито и разумљиво описује доживљено стање потпуне материјалне и физичке пустоши (такозване спаљене / опустошене земље) после проласка турске војске кроз неко насељено подручје.

Позитиван семантички концепт стрпљивост изражен је једино преко наредне паремије:

turcii gonesc iepurile cu carul = Турци зеца на колима хватају

у којој метафора, семантички схваћена као истрајност, поступност и велика упорност, сасвим би одговарала и српском бинарном еквиваленту *с̄ӣр̄ӣљен – с̄ӣасен*. Назначимо да и у грчком постоји иста паремија – **οι Τούρκοι με τ`αμάξι πιάνουν λαγούς** – (= „зечење“) са две своје синонимне варијанте:

με τον араμπά πιάνει ο Τούρκος το λαγό (= „арабом⁵² хвата Турчин зеца“)
με το γαβάς-γαβάς ο Τούρκος όλα τα καταφέρει (= „уз јаваш-јаваш Турчин све постиже“)

3.3. Уместо закључка

Фразеологија, унутар које се налазе и пословице као један њен важан склоп, језичко је огледало етничке самосвести, при чему је један од његових саставних делова представљен преко етнонимије која учествује у одражавању материјалног света, проналазећи свој израз у разним сферама ономастике (Маруневич, 2010: 1). Румунски фразеологизми и паремије граде заједничко језгро саткано уз помоћ кључне лексеме, етнонима *turc*, и на тај начин откривају један посебан поглед, боље речено углове посматрања, Румуна на свет, на људе и догађаје, на одређене појаве као и на психолошко, социјално, морално и карактерно понашање. У том дочаравању свих запажених одлика неминован је поступак стереотипизације и генерализације који је видљив на пољу семантичког изражавања и метафоре. Како су анализирани примери показали, апсолутну превагу односе негативни концепти који чине „основу језичке слике света у којој се налази неки етнојезички модел обрађен према одређеном народу а што је једна врста истраживања домена света око нас“ (Чанышева, 2004: 56). Укључење страних етнонима у именовање, описивање или указивање одређених појава (то је такозвана ксеноминација) универзална је одлика сваког друштва: то је природна последица човекове потребе да одмерава и упоређује себе са другима, и обратно, друге са самим собом, што је резултат наше разгранате и разноврсне „семантичке продукције засноване на именима раса и топонимима чије је оправдање у уобичајеној перцепцији страних народа и места“ (Берегович, 2006: 3).

Осим у свега неколико случајева, све фразеолошко-паремијске конструкције су у румунском језику идиотипичне у односу на српске и, самим тим, веома су специјализоване у сликању доживљених представа о Турцима. Због тога се примећује нескривена тежња за снажним одвајањем и разликовањем „њих“ од „нас“, оних маргинализованих и неприхваћених, дакле других и сасвим друкчијих од нас, и нас који се налазимо у недодирљивом центру одмеравања и посматрања. Све анализиране румунске фразеолошке и паремијске конструкције настале су током периода туркократије, али опет, како је то било дуго историјско доба, у различитом временском тренутку и под (релативно) различитим друштвено-политичким, национално-идеолошким и културно-религијским условима. Отуда све оне узете скупа могу послужити у сврху

51 Упоредити: *όπου πατήσει Τούρκος, χορτάρι δε φουτρώνει* = *ku shkel turku, nuk tbin bar* = Турчин кај зјази, шрева не никне = *шам ойкџејшо мине шурчин, шрева не никне*.

52 Араба је врста запрежног возила.

општег сагледавања и донекле покушаја историјске реконструкције односа између Румуна и Турака које, како безмало сви примери показују, углавном одликује социјална и психолошко-емотивна нетрпељивост Румуна која се граничи с омаловавањем и свеукупним националним презиром.

Како смо већ претходно назначили, румунски фразеологизми и паремије са лексемом Турчин садрже у себи чврсто укорене, стереотипне слике о турском народу које нису ништа друго до једносмерни, поједностављени и укалупљени описи фокусирани на поједине уочене и издвојене моралне, карактерне, психолошке, друштвене и остале особине. Према речима Драгане Мршевић-Радовић (2014: VII), оне су „често засноване на претеривању, на претпоставкама које се не могу проверити, квазистереотипи којима се неком појму приписују замишљене (непостојеће) особине, наслеђени симболи и симболични смислови, митологеме“. Уколико следимо мишљење Олпорта (Allport, 1977: 246), сада већ добро постављен румунски стереотип о Турцима настао је и развијао се поступно, и то тако што је испуњаван одређеним садржајима, ставовима, погледима и вредносним судовима. Да је настављена турска доминација, односно да су настављени румунско-турске везе, вероватно би се он и даље испуњавао новим садржајним елементима, но како је директна веза прекинута, његово формирање се са данашње тачке гледишта сагледава као апсолутно завршеним и коначним, односно петрифицираним. Уколико овај етнотипски стереотип посматрамо као чврсто обједињену целину, онда можемо увидети да је он тек у поједним сегментима апсолутно идентичан и препознатљив, односно фразеолошки и паремијски хомотипичан са стеротипима о Турцима у другим балканским језицима.

4. *Gjarpër* (= „змија“)

у албанским фразеологизмима и паремијама

4.1. Уводно разматрање

Сагледавајући симболику змије, швајцарски проучавалац Епли записао је да тиме што „змија обитава у за људе несхватљивом делу природе“ представља, између осталог, „и слику посебне исконске снаге. Она по својим психолошким искуствима такође представља велики симбол психичке енергије. Зато, свако ко у сну сретне змију, наилази на снаге душевних дубина, стране егу, старе колико и ова препотопска животиња“ (Aeppli, 1943: 382). Змија је у бројним културама била и остала поштована као представник божанске силе и моћи, понајпре због тога што има способност да одузме живот, па је симболички представник мртвих и смрти. Ово објашњава одакле људима универзални и исконски страх од змије која се, како је поуздано утврђено на основу бројних проучавања, плаши људи и напада, односно брани се, када процени да је угрожена. На основу свих досадашњих археолошких и историјских проучавања проистекао је опште прихваћени закључак да су древни Минојци на Криту поштовали такозвану „змијску богињу“ (θεά των όφεων) која је била, по свему судећи, и њихово врховно божанство (Odgen, 2013: 8–10) – само у Кнососу, на пример, пронађен је низ различитих фигурина од теракоте и слоноваче са различитим приказима змија које богиња или држи у рукама, или су змије обмотане око њених руку, или јој се налазе на глави. Антички грчки култ приказује бога медицине Ескулапа који се ослања на штап са змијом обмотаном око њега – реч је о не-отровници белици, у науци је класификована и као Ескулапова змија – а сличан овом штапу је Хермесов штап, или кадуцеј, са два међусобно исплеплетеним змијама, симбол алхемије. И за Илире је утврђено да су се према змији односили као према натприродном бићу те да су посебно неговали њен култ (Stipčević, 1983: 48–60; Stipčević 1994: 55-63; Ferri, 1953; Zippel, 1877: 18). Поједини трагови тог древног схватања видљиви су у оквиру албанске народне митологије где се змије посматрају као носиоци искључиво доброг и корисног те их зато не треба убијати (додуше, ово је само опште виђење, будући да се човек ипак према змији односи сасвим друкчије). Отуда, према запису немачког проучаваоца Хана, никако не треба да чуди што „се змија код Албанаца и данас сматра домаћом животињом која доноси срећу. Када је домаћин спази, поздравља је с великим поштовањем и обасипа благословима“ (Hahn, 1854: 162).

Код медитеранско-азијских народа, Египћана, Хетита, Персијанаца, Сумераца, змија је била поштована као хтонско божанство које је, према хебрејској религијско-митолошкој традицији, криво што су прародитељи прогнани из Раја, будући да је змији пошло за руком да наговори Еву да понуди Адаму забрањено воће, јабуку са дрвета познања добра и зла (Постање, 2: 17). У овој библијској причи крије се интернационални мотив о познавању језика животиња, такозваног змијског или немуштог, о чему говори и српска народна бајка под истоименим називом (*Немушти језик*), кога је вешто искористила и енглеска списатељица Џоана Роулинг, приписавши главном јунаку, Харију Потеру, могућност комуникације са змијама.

Лидија Делић (2012: 129) констатовала је да је змија симбол плодности, подмлађивања и регенерације, мудрости, здравља, снаге, бесмртности и вечности, али да поседује и хтонске црте (грех, Сатана, веза са светом мртвих и подземљем). У фразеологији змија/гуја готово је потпуно негативно представљена, што говори о томе да је хришћанска слика змије, која је индиректни кривац за прогонство човека из раја и којој је Бог дао вечно непријатељство с човеком, доминантна над паганским схватањем о доброј, кућној змији, која је зооморфни предак и чувар дома потомака (в. Раденковић 2012). Према тумачењу Петра Скока, код Словена „се

у језичној свијести изгубила веза колико *змај* и *змија*, толико и између *земља* и та два поименачена првобитна придјева. За њих нема балтичких успоредница. Од индоевропског само албанашки *dhemjē*, с деминутивним суфиксом *-zē*, *dhemizē* од *dhe* „земља“ (Skok III, 1977: 658).

Змија, и поред тога што изазива дубок страх код људи (али и код бројних других животиња) због тога што одузима живот, у свим људским културама једна је од најпознатијих животиња, а сходно извесним антрополошким истраживањима, обожавање змије сматра се једним од најстаријих култова који је двострук по свом карактеру, будући да у себи обједињује и зло и добро (Malkowski, 2007: 223; Skinner, 2000), а што се и у народном веровању Румуна види: „осим чистих, постоје и нечисте змије – змије из шуме и поља су искључиво штетне, док је кућна змија (*Natrix natrix*) сагледана као корисна“ (Antonescu, 2016: 644). Док код Словена змија „у себи фокусира све карактерне особине гамади (...), а поистовећење змије са ђаволом условљено је хришћанским погледом на змију као оличење сатане“ (СМ, 2001: 212), код Албанаца се сагледава двојако: као господарица земље и подземља (Tirta, 2004: 149–152) и као заштитница куће (окућнице) и породице: према веровању, свака кућа имала је једну такву „змију чуваркућу“ која се назива *ora / roja e shtëpisë, bollë shtëpie*, а по свим својим моћима и врлинама изједначена је са добром вилом (*op. cit.*, 154). Као и код других народа, и митологија у Албанаца приписује змији посебне видарске и чудесне исцелитељске моћи (*op. cit.*, 156–157). Колико смо успели да сагледамо, на Балканском полуострву појава змија чуваркућа у дворишту домаћинства пророчког је карактера и обично је весник лоших, неповољних догађаја. Како, према народном веровању, долази са места везана за обитаване душа покојника (праг, огњиште), змија чуваркућа „преноси поруку“ оном ко је види да ће убрзо уследити смрт њему блиске особе.

4.2. О именовану змије у савременом албанском језику

У албанским фразеологизмима и паремијама фигура змије изражава се преко три посебне лексеме. Прва, највише заступљена у језику, јесте *gjarp/ëg, -gë* и представља змију у најширем погледу, односно указује на најопштији појам „змија“. Како стоји у тумачењу, то је „гмизавац без ногу, дугог, гипког и кривудаваг тела, љуспичаве коже, који има отровне зубе или који се обавија свуд око плена и дави га“ (РСАЈ 1, 1981: 600–601). Друга лексема јесте *boll/ë, -a* која, поред тога што се сагледава као синонимна са претходно указаном лексемом, има и додатно, сужено, семантичко значење па се на основу тога може сагледати као посебна реч, будући да именује „смука“, змију неотровницу. Трећа лексема јесте *perërk/ë, -a* чији би српски пандан био гуја, аспида, са додатним могућим подзначењима, указујући на различите врсте змија, попут: шарка, поскок, клечатица.

У албанском постоје многобројни еуфемизми за змију (Osmani–Pera, 2000: 117–118, 125); заправо, то су народни називи у виду посебних сложених описа овог гмизавца који су састављени на различите начине све у зависности од тога шта се узима као полазна основица, што ће рећи да „се именовање у тим случајевима не остварује преко базе једног или више облика које имају животиње и биљке, него путем једног или више облика који су за њих специфични“ (Gramatika I, 1995: 150). У том погледу разликује се кључна лексема која денотира:

а) место кретања: еуфемизми *përdhe, përdhes, tokës* изведени су од двеју синонимних речи *dhe* и *tokë* које означавају „земљу“, „гло“ те у том погледу семантички указују на „ону што је при земљи“, у нашем слободном преводу: „поземљуша“, „приземљуша“, „глокуница“,

б) начин кретања: *ai që shkon zharg* представља описни еуфемизам са јасном мотивацијом настанка, а што буквални превод указује - „онај који иде пузећи“;

в) место обитавања: аналитички именички еуфемизми *ai i ferrës / tokës / shkëmbit* везују се за станишта где се обично змија налази, обитава или се може пронаћи, па тако наведени облици означавају „оног што је од бодље / земље / стене“, при чему би облик *ai i shkëmbit* сасвим одговарао изведеници *камењарка*. У српском се јавља као посебан еуфемистички облик *она из њправе* (Раденковић, 2012: 170), што се опет везује за народно сазнање да је трава отровна, односно сродна са њоме;

г) карактеристичну физичку особину: лексички облици *gojëfërkuem* и *gojëqepur* су сложене изведенице са главном лексемом *gojë* (= „уста“) и пратећим лексичким додацима, партиципским придевима, који описно дочаравају:

- „ону која уста трља“, а што се односи на карактеристично палацање језика змије, дакле полазна мотивација јесте био доживљај да змија трља свој језик о уста, те
- „ону чија су уста нема“, где је реч о змијиној неспособности да говори, односно немуштости;

д) боја коже: именичка сложеница *laramanlivadh* (= „шарени с ливаде“) и изведеница *larosh* (= „који је шарен / шарене боје“; у слободном преводу „шаренко“) односе се на изглед боје коже змије, те би се ови описи у потпуности одговарали нашем термину *шарка*.

Назначимо да је својевремено наш етнолог Тихомир Ђорђевић (1958: 104) навео неколико еуфемизама у српском за змију: *каменица*, *окаменица*, што би могао бити и најподударнији преводни облик номиналног израза *ai i shkëmbit* (у српском постоји и лексема *камењарка* која означава посебну врсту отровнице), затим *баја*, *бајурина*, *нејоменица* и друге.

4.3. Албански фразеологизми и паремије изведени уз помоћ лексеме *gjarpër*

Укупан број забележених фразеологизама и паремија у албанском с лексемом *змија* износи 36, од чега с лексемом *gjarpër* постоји 26, са лексемом *bollë* осам, а са лексемом *nepërkë* свега две. У семантичком погледу све три лексеме су у парасинонимијском односу, а у оквиру фразеологизације налазе се у спојевима са најразличитијим глаголима градећи посебне експресивне конструкције.

Са лексемом *nepërkë* фигурирају свега две номиналне конструкције у споју с егзистенцијалним глаголом *jam* („бити“), па отуда:

- а) у првом примеру, **(jam) nepërkë e keqe** (= „бити лоша гуја“), целокупан опис сагледава се у оквиру семантичког концепта зло и носи негативну моралну карактеризацију, с обзиром на то да описује човека који је, осим што има заједљив језик, opak, опасан и срачунат.

Из тог разлога би ова фразеолошка слика била у потпуности и структурно и семантички подударна са српском *(биџи) њправа змија*, уколико се мисли на женску особу, док уколико је реч о мушкарцу, тада би преводни еквивалент на српском гласио *он је љуџа љуја*. Како се наводи у *Речницу Маџице српске*, под овим појмом подразумева се нешто сасвим друго, „оштар, опасан човек“ (РМС I, 593) – отуда ова синтагма, која се може пронаћи у народној епској поезији, конотативно сугерише на опасног, љутог ратника, на неустрашивог борца (хајдука) који је, по својој природи, веома прек и често склон заповедању кавге. За ратничко друштво то је сасвим прихватљив модел понашања, будући да се тиме показује неустрашивост и храброст. Сходно тумачењу Петра Скока, лексема *љуја* има везе са „сабљом“, „ножем“ (Skok, 1973: 631).

б) у другом примеру, (**jam**) **nepërkë e shkruar** (= „бити написана / шарена гуја“), фразеолошка конструкција носи позитивну метафоричку конотацију ЛЕПОТА.

Овде је у питању опасна доживљена квалификација чији српски преводни еквивалент припада нултом структурно-семантичком пољу. Ова конструкција показује да је полазни смисао „бити змија“ подвргнут посебној концептуализацији, апстракцији и метафоризацији, означавајући лепу, наочиту и заносну женску особу (Мутавцић–Кријежи, 2020: 230). Зато се може изједначити са фразеолошким склопом у српском *имајти змијско шело* који колоквијално и жаргонски дочарава згодно, витко женско тело. У овом погледу, змија, сагледан као чист женски симбол, носи позитивну конотацију која сигурно има бројних додирних тачака са древним култом плодности.

Позивитну карактеризацију у оквиру семантичког поља добро исказује и албански облик исказан фигуром поређења без везника – **jam gjarpër i gjallë** (= „бити жива змија“) – који се може пренети на српски нешто друкчијим обликом фразеолошког изражавања, уз одсуство зоонимске компоненте – **бијти жива вајра*. Овде змија оличава древни митолошки симбол животне моћи, па у том погледу односи се на једрину, животну снагу и полет. Овај фразеологизам је специфичан и по томе што у њему можемо препознати сачувану везу између змије, као хтонског бића и главног представника снаге која долази директно из земље, и аграрних култова о плодности. Због свих позитивних конотација, змија је сагледана као метафорички представник суштине живота, његов импулс и снага.

Међутим, антонимски поглед, испољен у семантичком пољу лоше, изражен је правом фигуром поређења у фразеологизму **jam si bollë e vrrarë** (= „бити као убијена гуја“) који се двојако може разумети:

а) у свом основном метафоричком значењу, чији је српски преводни еквивалент структурно неподударан: **бијти мрјав уморан / *излегајти као љребијена мачка*, без снаге после дугог и напорног рада (што је апсолутно синонимно са: **бијти уморан као њас*), и

б) у свом изведеном метафоричком значењу који се обично употребљава да прикаже лењу, инертну и мрзовољну жену, па у том контексту у српском може одговарати и подударном и неподударном фразеологизму са другим зоонимом као кључном речју: *вући се као љуја / *љребијена мачка*, у зависности и од контекста, са једне стране, и од самог говорног лица и његовог настојања да својим крајњим избором најбоље опише, дочара или прикаже нечије тренутно физичко (слабо) стање.

У суштини, мотивација за настанак и албанског и српског фразеологизма лежи у чињеници да змија углавном није брза животиња, па је на основу тога извршено изједначавање кретање човека са кретањем змије.

Из свих до сада наведених примера увиђа се да преовлађује основни метафорички принцип персонификације у оквиру метафоричког поља змија је човек. Персонификација и антропоморфизам могући су из простог разлога што је змија у оквиру народне перцепције и схватања психолошког понашања човека доведена у непосредну везу са човековом двоструком природом и његовим моралним карактеретом. Због тога је змија постала посебним симболом људског контраста у облику варљивости, несталности, што ће рећи да човекова „спољашњост“ (спољашње манифестације) верно не одражава његову „унутрашњост“, односно његов психички, емотивни, морални и карактерни свет. Могућност вештог човековог претварања, његовог изненадног мењања стране, одлука и/или мишљења, дакле његова непоузданост карактера, неретко подупрта и личном несигурношћу, али и прорачунатошћу, промишљеношћу и лукавошћу, омогућили су да у албанском, као и у другим језицима, змија постане представник и носилац искључиво негативних људских особина. На основу овога могуће је објаснити моти-

вацију за настанак наредне албанске идиотипичне пословице – **thashethemexhiu e gjarpëri nën gur janë një** (= „сплеткар и змија под каменом су једно“) без одговарајућег српског преводног еквивалента. Овде је недвосмислено реч о семантичком пољу опасност кога такође видимо и у оквиру наредне идиотипичне албанске паремије **mos e trazo / pjek gjarpërin në bisht** (= „не хватај / дирај змију за реп“). Хватање змије одувек је представљао посебан подвиг и безмало свака култура познаје змијаре, људе чије је занимање (било) да хватају змије, обично голим рукама. Заснована на искуству, основни смисао указане паремије је да нагласи потребу да се чувамо оних људи који или обично не изгледају опасно, или их сагледавамо као потенцијалне непријатеље, али су само притајени, примирени. Њен би преводни еквивалент на српском могао бити изражен путем идиотипичне неподударне паремије **исїод мїре сїоїшїну враїа вїре*.

Са друге стране, овом пољу припада и српска бинарна паремија без одговарајућег преводног еквивалента у албанском – **змија и жена ствар је једна**. Њена тежња није у томе да просто сведе жену на метафорички и симболички ниво змије, што би иначе могла бити прва помисао, а посебно из мушке перспективе, нити јој је намера да представи, донекле и објасни, познато понашање жене испољено кроз чангрисање, свадљивост, преку нарав и слично – жена, сагледана на тај начин, онда заиста јесте „сведена“ на ниво гује која „сикће“ – већ јој је главна намера да укаже како изненадна опасност може доћи од неког нашег најближег, и то обично од онога од кога се то најмање очекује.

Исто тако, унутар указаног семантичког поља улазе и следеће албанске фразеолошке јединице:

- **jam gjarpër me dy kokë** (= „бити змија са две главе“). Како симболички указује на особу од које се ваља чувати, њен би преводни еквивалент гласио *биїи асїида / їуја оїровница / *їрава ажгаја / *беиїија*.

Двоглава змија је релативно ретка мутација у природи и одавно је позната човеку, симболички јавља се најчешће у бројним апокрифима (Јовановић, 2012: 251), а у метафоричком погледу односи се на веома подмуклог, нечасног и непоштеног човека који својим поступцима наноси велику штету. Сагледано из овог угла, може се закључити да змија у албанском фразеолошком корпусу има посебан културолошки и антрополошки статус који није подређен, већ надређен, уколико је судити на основу указаног фразеологизма;

- **jam gjarpër nën rrogos** (= „бити змија под рогозом“) јесте фразеолошки опис који означава промућурног, прикривеног непријатеља, или генерално подмуклог човека, који чека, као змија, у заседи да би се нагло обрушио на противника, што би могло да семантички и фразеолошки одговара у српском *биїи змија / їуја из їрїсоја*. Албански фразеологизам као квалификативни опис носи конотацију мржње и одбојности која је пропраћена донекле и извесном дозом страха од особе;
- у оквиру семантичког поља опасност фигурира и једна пословица углавном познатија на југу Албаније – **xjerr gjarpërin nga vrima** – која у потпуности одговара и грчкој – **βγάζω το φίδι από την τρύπα** (= „вадити змију из рупе“), што недвосмислено реферише не само на калкирање него и на постојање заједничког културно-когнитивног оквира. Како им је смисао да укажу на излагање (непосредној) опасности, њихов најприближнији преводни еквивалент на српском би био нултог структурног подударарања и са различитим зоонимом у основи - **чачкаїи мечку*.

Додатно, у свим културама и друштвима наш природно урођени страх од змије само је још више допринео да се змија, у оквиру познатог животињског света, сврста у групу изузетно опасних животиња од којих људи имају инстинктиван страх и према којој испољавају и бојазан

и страхопоштовање. Због тога, уколико се човек упусти у обрачун са змијом, примењује једину могућу искуствено потврђену тактику изражену у два албанским паремијама:

e zure gjarprin / bollën, shtypi kokën = gjarprin godite në kokë (= „ако си ухватио змију / гују, удри јој главу“ / „змију гађај у главу“)

чији преводни еквиваленти на српском припадају и подударном фразеолошком – **ударити змију по глави** – и паремијском слоју, али са незнатним лексичким проширењем: **жену и змију по глави удри**. Како оба примера показују човеково немилосрдно разрачунавање с овом животињом, испољен је семантички концепт немилосрдност, што значи да према њој не треба показати самилост, односно да непријатељу треба узвратити на исти начин и истом мером. У ту сврху служе и српски синонимни фразеологизми: *зџазити змију главу / сџити змију на врати*.

У семантичком пољу антипатичност проналазимо свега један албански идиотипични фразеолошки склоп – **e ka bollë (dikë)** (= „има /некога/ [за] гују“) – чији преводни еквивалент на српском одговара друкчијим (неподударним) типовима фразеолошког изражавања: **не њод-носиџи (која) / *не моћи очима да видим (која) / *не моју да смислим (која)*. У позадини је јасна иконична представа људског гнушања змије уз испољен осећај одвратности према њој. Како је фразеологизам дубоко мотивисан и личном, психолошко-емотивном компонентом, указана слика се буквално преноси, боље речено пресликава, на социјалну раван постајући тако снажно изражајно средство за дочаравање и описивање непосредних међуљудских односа. Будући да се у српској фолклорној традицији змија сагледава као нечиста животиња, она је „гадна, одвратна и зато једно од њених имена гадуља адекватно одређује поимање њене нечисте природе. Представа о нечистоћи изазива страх и одбојност, али и страхопоштовање. Она је, дакле, симбол неодређености, па утолико лакше тај симбол долази као одговор на сваку упитну егистенцију и животно стање“ (Јовановић, 2012: 373–374).

Персонификација и антропоморфизам змије у одговарајућим сликовним описима који су искуствено доживљени изражавају и наредне фразеолошке конструкције негативне семантичке конотације (садржине):

а) семантички опис прикривености у албанском **mbaj / rrit gjarprin në gji** релативно је подударан са српским **гајити (крити / носити) змију / гују у недрима / на сунцу**, због незнатних лексичких варирања унутар самих фразеологизама, а оба одражавају исту искуствену и сазнајну слику: све док се змија не угреје на сунцу, апсолутно је неактивна, а чим се накупи довољно топлоте, „буди се“ и креће у потрагу за пленом. Метафорички, у оба језика је назначена позадина вешто употребљена и служи да прикаже неког ко изненада напада, баш као и змија, и то обично ону особу коју уопште не би требало а са којом је релативно блиска. У грчком се овај семантички концепт изражава у нешто измењеном структурном фразеолошком погледу – **ζεσταίνω φίδι στο κορφό (μου)** (= „грејати змију у недрима“) – при чему симболика „директног грејања змије на телу“ недвосмислено подвлачи да је реч о особи са којом смо у добрим односима а која нас је неки својим поступком изненада изневерила или издала. Семантички смисао прикривености такође носи и албанска паремија **gjarpëri ecën dhe fshin gjurmët me bisht** (= „змија хода и сакрива трагове репом“) чија семантика одговара делимично подударној српској фразеолошкој конструкцији **замести / зайрџи (своје) џрајове*. У албанском реч је о денотату доследности која је схваћена искључиво као негативна људска особина (врлина), при чему је упоређење са змијом извршено према сличности на основу чулне перцепције и на основу самог увида у то како змија „хода“.

б) у оба језика близак указаном концепту је и семантички концепт тајновитост ког у албанском сусрећемо у синонимним фразеологизмима:

nuk i tregon gjarpri / bolla këmbët / nuk i gjenden gjarpërit këmbët (= „не показује змија / гуја ноге / на проналазе се змији ноге“)
крити / прикривати као змија / гуја ноге

Како се дâ видети, превод на српском припада категорији апсолутне структурне и семантичке еквиваленције. Мотивација за настанак ових подударних склопова заснива се на очевидном сазнању да змија, за разлику од огромне већине осталих животињских врста, нема ноге – оне, заправо, анатомски постоје, али су сасвим закржљале. Змија док пузи, осим уколико не прелази преко блатњавог или песковитог тла, углавном не оставља трагове иза себе, па ју је зато тешко открити. Уједно, како је једна од ретких животња без својства оглашавања, метафоричко изједначавање човека са змијом у анатомском погледу има за главни циљ да укаже на карактерну склоност човека ка прикривању својих намера и правих циљева из бројних разлога и побуда, понајпре због страха, због потребе да оствари предност, из жеље за доминацијом и слично. Отуда се концепти ТАЈНОВИТОСТ и ПРИКРИВЕНОСТ сасвим прикладно надовезују на претходно указано семантичко поље ОПАСНОСТ;

в) квалификативном изразу **jam i trashë si bolla** (= „бити дебео као гуја“) најадекватнији преводни еквивалент на српском припада делимично подударан фразеолошки склоп само са другим зоонимом *биџи дебео као свиња*. Како се указана албанска конструкција семантички односи само на женску особу, онда јој у потпуности одговара квалификатив *биџи њрасица / (дебела) крмача*. У нашем иконичком доживљају, змија је, по правилу, дуга и танка, никако дебела, па тиме што је доведена у асоцијативно поље „дебљина“ чини се крајње нелогичним и несхватљивим потезом. Међутим, овде је реч о чистој искуственој слици и непосредном очевиду – када змија утоли глад, постаје лења и трома, а њено тело се, због прогутаног плена, знатно увећава у обиму. Ова објективна промена метафорички примењена на човеков свет асптракције и концептуализације указује на полазни концепт ПРЕТВАРАЊЕ где је у први план истакнуто човеково анатомско трансформисање и деформисање које се у свести доживљава и изједначава са запаженим променама змијског тела. Овакав облик фразеолошког изражавања представља, колико нам је познато, идиотипичност само албанског језика.

Метафорички квалификативни концепт хладноћа изражава се у српском путем фразеолошке конструкције **бити хладан као змија / камен** која описује нечије тренутно физичко стање, осећај велике телесне хладноће. Њен преводни еквивалент у албанском фигурира само са једном саставном лексемом (*jam*) *i ftohtë si guri*, па се у том погледу може сматрати апсолутно подударним и структурно и семантички. У српској фолклорној перцепцији, змија је оличење хтонског хладног, тамног и влажног света који је повезан са мртвима (Гура, 2005: 214), а како се види из наведене фразеолошке конструкције, ово древно веровање сачувало се у целости до данас.

Занимљиво је да је у албанском фигура змије употребљена за грађење и таквих посебних фразеолошких конструкција које припадају семантичком пољу ПАЊА, као што су:

- (1) **heq / vuaj si gjarpri nën gur** (= „патити као змија под каменом“)
- (2) **shkeli mbi gjarpinj** (= „попео се на змије“)
- (3) **e ra gjarpri** (= „погодила га змија“)
- (4) **ka pirë lëngun prej gjarprit prej dikujt** (= „попио је сок од змије од /некога/“)
- (5) **e zuri gjarpri** (= „ухватила га је змија“)

чији би преводни еквиваленти на српском припадали или делимично подударном:

- (1.1) *свијати се као змија / њуја на њрну*

или нултом пољу структурне подударности:

- (1.1) **йайййййй* као никада раније / *йролазийййй* кроз *Танйййййй* муке
- (2.2) **бийййй* сашйййй у шкрийййй
- (3.3) **наййй* се у небраном *йрожжйй*.

Веза човека и змије је у друга два примера веома јасна – змија је опасност, доносилац је само лошег и искушење је за њега. Њен ујед (3), без обзира на то да ли је у питању отровница или не, изазива огромну панику и тескобу у човеку, неизвесност пошто се искуштено зна да њиме одузима живот. У метафоричном погледу ујед змије је искоришћен да сликовито прикаже стање тешке или незгодне животне ситуације у којој је човек затечен и прилично несигуран како даље да поступи. Са друге стране, пример (2) је искуштени опис реалног и сасвим могућег догађаја – да се непажњом или несмотром згази (или стане) тамо где су се змије завукле, што последично проузрокује неизвестан исход по онога ко се у том тренутку затекао изненада окружен змијама. У пренесеном погледу, исти тај осећај унутрашње тескобе и неизвесности пресликан је на план живота и ситуација у којима се човек може изненада затећи својом вољом или не. Отуда је змија у албанској (али и у бројним другим културама) сагледана као негативно средство којим се постиже или изазива опасност и које је, како показују фразеологизми, одлично послужило у приказивању градационих односа – зато су примери (2) и (3) много јаче семантичке нијансе у изражавању и дочаравању патње у односу на пример (1): сходно албанском народном сазнању, постојало је веровање да змија, уколико се нађе испод камена, заиста пати, будући да је камен „притиска“. Притисак (психолошки, емотивни или било које друге врсте) или невоља, метафорички схваћени као „(тежак) камен“, остављају последице на (душу) човека, проузрокујући унутрашњу патњу на исти начин као што се и змија пати под каменом. И као што некоме пада камен са срца, док доживљава велики осећај олакшања и растерећења, тако, са друге стране, камен (*gur*) у албанском фразеологизму има задатак да опише и дочара супротно стање где се отежава души. У фразеологизму змија је вешто искоришћена као посебан „механизам мишљења“ (Кликовац, 2008: 58) – тиме што је метафоричка замена за човека, она је његов зоонимски антипод и персонификација. Разлог зашто је употребљена лексема *камен* у фразеолошкој јединици може се потражити у некадашњем култу камена који је, према древном митолошком веровању, поседовао божанску, безмало чаробну моћ да привуче те заустави и/или зароби (окамени) нечисте, зле силе. Отуда је код Албанаца проистекао смисао „змијине патње испод камена“ чиме се на симболичан начин дочарава њена болна метаморфоза, будући да тада последично губи (односно, одузима јој се) зла, демонска снага. Додатно, симболика камена је и та да треба да задржи змију подаље од овог света – другим речима, место јој је у (мрачном) подземљу, где јој је обитавалиште, па камен функционише у ритуалном смислу као гранична линија између два света. Занимљиво би било овде указати да и у српском постоји паремиолошка конструкција која укључује камен као кључан лексички елементе – **нашао је змију под каменом**. У њој је реална искуштена слика преточена у метафоричко сагледавање међуљудских односа, поставши конотативном ознаком превртљивости и дволичности, при чему је јасна порука – да онај који је употребљава (изговара) јесте свестан од кога (или из ког правца) му прети непосредна опасност са којом је суочен. У том светлу требало би сагледати албански пример (3) – „ујед“ („погодак“) змије, иако је неочекиван, ипак долази од познате особе, из познатог правца, што ће рећи да је њена позиција у простору логички и јасно постављена.

Пример (4) је додатно занимљив, с обзиром на то да таква фразеолошка комбинација у српском (као ни у другим језицима које познајемо) заиста не постоји. Пре свега, посебно је експресивна због уведеног појма „сок“ који се у фигуративном погледу изједначава с отровом, једином текућином коју змија излучује. Основна мотивациона идеја за настанак овог фразеологизма лежи у приказивању сложених међуљудских односа, где су патња и осећај тескобе понекад проузроковани туђим утицајима и упливима у нечији живот. Другим речима, цео фразео-

логизам је изразито социолошки утемељен - „змијски сок“ је нешто што нам је сервирано, што смо стицајем околности били принуђени да (метафорички) „попијемо“ те се сада суочавамо са неминовним последицама у виду наших тешких психолошких и емотивних превирања. Као одговарајући преводни еквивалент на српском би се уместо „змијског сока“ могла сагледати „каша“ у неподударном фразеологизму **закувајџи / сѳремџи (коме) кашу*. У оба примера сваки од кулинаризама у складу са народном филозофијом и концепцијом повезивања елемената доживљавају се као посебне изражајне, а симболички веома снажне, представе неугодне (неповољне) ситуације.

Пример (5) заснован је на искуственој слици, на тренутку када змија уједа, односно хвата плен или човека. Сагледан као апсолутно непријатно искуство, односи се на очигледну последицу – како сваки ујед змије проузрокује јак бол, он се по логици ствари везује за доживљену патњу и трауму. У ширем погледу, пошто се метафорички везује за човеков унутрашњи свет емоција, фразеологизам описује доживљену патњу због невоље у којој се човек затекао или која га је погодила.

Као посебан концепт патње, понајпре у форми борбе, изражава семантичко поље труд / напор у оквиру кога проналазимо само један албански идиотипичан фразеологизам **përpiqet si gjarpri** (= „туди се као змија“) чији је смисао да укаже да се неко на све могуће начине бори за свој опстанак и/или за реализацију неког потребног циља, што би на српском одговарало неподударном фразеологизму **гавајџи све од себе*. Смисао му нипошто није апсолутно негативан, мада, како је реч о човеку и о његовом преживљавању и о обезбеђивању егзистенције, ипак је чињеница да у економски сиромашном друштву, какво је (било) албанско, борба за опстанак никако није била лака и једноставна. Народна албанска филозофија је схватила борбу за преживљавањем онако како се понаша и змија, па је зато веза између човека и змије далеко више од обичне симболике – исто онако како се змија мора помучити да би дошла до плена, тако и човек у свакодневном животу до плодова свог рада не долази на лак начин, пошто је за то потребно време, стрпљење и знање.

Због сложености међуљудских односа, а понајпре због чињенице да је човек нестално биће које је веома често склоно промени свог мишљења, семантичко поље НЕПОВЕРЕЊЕ једино репрезентује албански идиотипични номинални фразеологизам са фигуром нестварног поређења – **(ëshhtë) si besa e gjarprit** (= „/то је/ као вера змије“) – са варијантом **mos i zër besë gjarprit** (= „не узимај веру змији“) – чији би најприближнији пандани у српском одговарали неподударним паремијама:

**у Турчина и у змије љуџе у њих никад шврде вјере нема*

**у Тучина је вера у колону / *решетџо боље држи воду неџо Турци веру*

Реч је о посебном искуственом сазнању преточеном у сликовит опис – змијина ћуд је непредвидива, баш као што је и вера (поверење, односно дата реч) у Турчина, чак и када се чини безопасно, па из тог разлога, како се никада не зна како ће реаговати на околину, потребно је поступати с њоме са великом обазривошћу. У метафоричком погледу, змија оличава човека и његов сложени унутрашњи свет психе и емоција – како ће човек поступати зависи не само од саме ситуације и од околности којима је окружен, него и од претходно стеченог искуства и извучених поука. У сваком случају, несталност људског карактера и понашања, немогућност имања поверења те одсуство искрености изједначени су са несталношћу змије и њеним понашањем.

У приказивању тежине проблема са којима се човек сусреће у животу за албанску фразеолошку слику карактеристична је следећа конструкција – **prej ujkut ra në gjarpër** (= „од вука пасти на змију“). Заснована на контрасту и на градацији, припада семантичком пољу НЕПОВОЉНОСТ. Њен би најпогоднији превод на српском била идиотипична паремија конструкцијски двеома слична **ћерајући лисицу иићерали вука*. У оквиру ове конструкције сачувана је древна митолошкој представа Албанаца о змији као о негативном, демонском натприродном бићу

које, у менталном и логичком поимању, носи општу ознаку „лоше“ те тако стоји насупрот супротности „добро“. У овом својеврсном зоонимском одмеравању и упоређивању поента није заснована на физичком изгледу и на снази, него лежи у самом начину описивања, дочаравања и доживљавања непосредне опасности: у односу на вука, сагледаног (условно речено) као знатно „мањи проблем“ и противник, змија је осликана као далеко „већи“, тежи и опаснији непријатељ. Додатно, овде није реч толико о материјалној штети колико пре о могућности да се веома лако изгуби живот – док се човек може (релативно) успешно одбрани од вука, одбрана од змије уопште није једноставна и најчешће се завршава неповољним исходом по човека. Отуда свака ситуација описана наведеним албанским фразеологизмом носи конотацију велике невоље и озбиљности.

За семантичко поље несполивост карактеристична је следећа албанска фразеолошка конструкција – **përzihet si bolla me ngjalën** (= „меша се као гуја са јегуљом“) која делимично одговара српској геминатној конструкцији шаљивог карактера **мешајши бабе и жабе*. У питању је довођење у алогичну (узрочно-последичну) везу ствари, предмета или бића које се обично не могу упарити, па из тог разлога обе припадају алогичним фразеолошким спојевима. Додуше, за албански је веза спајања знатно јаснија и видљивија, будући да се подвлачи идентичност физичке грађе двају гмизаваца – неискусном оку змија и јегуља су на први поглед потпуно исте, што ће рећи сасвим су спојиве, иако су то две различите животиње које живе у различитим срединама и имају различиту исхрану.

Албанска паремија – **kërkon të zërë gjarpërin me dorë të botës** (= „тражи да узме змију руком света“ /односно, туђом руком/) – део је семантичког поља неизлагање опасности, с обзиром на то да означава ситуације када се на некога пребацује свака неугодност обављања посла који се жели избећи. Њен потпуни пандан у српском одговара паремији **ласно је туђим рукама змије хватати**, односно само семантички подударној паремији *лако је иза шестī волова їурајши їлуї*. Човек, по правилу, избегава непријатности и тешке, опасне ситуације у којима се не сналази или не жели да у њих буде укључен. Из тог разлога искуствена слика о хватању змије послужила је у сврху ваљане илустрације човековог карактера – како човек углавном није довољно храбар и смео да се упусти у ухватање змије због исконског страха од ње (кога обично не побеђује), албанска паремија је ефикасно инкорпорирана у прецизну анализу човекове психолошке структуре и дочаравања његовог моралног понашања.

Међутим, сасвим друкчији поглед износи наредна албанска паремија – **me dorën e tjetrit, mos vrafsh as gjarpri** (= „туђом руком не дао Бог ни змију да убијеш“): како је за албанско друштво од посебне важности држање до угледа и части појединца, без обзира на његов друштвени статус, потребно је у истој мери сачувати и његов морални образ пред светом, што значи да свако треба да буде одважан и да се постара за себе и за своје поступке, односно да се не крије иза оног другог. Уколико имамо у виду да припада семантичком пољу част / морална исправност, будући да се везује морална обавеза са људскошћу и достојанством, што ће рећи да се моралност моралношћу одмерава, њен могући семантички парњак на српском припада категорији нулте структурне еквиваленције – **ако хоћеш да ме осудиш, њрво на своје їрехе їомисли*.

Са друге стране, албанска идиотипична паремија **kur ngordh gjarpri, ngordh dhe helmi i tij** (= „када цркне змија, цркне и њен отров“) и њена семантички одговарајућа варијанта у српском изражена на сасвим резличитом и неподудараном паремиолошком облику у виду **ничија (свећа) није їорела до зоре / саба и свака сила за времена*, припадају семантичком концепту неминовне пролазности. Занимљиво би било овде назначити да се и у грчком проналази потпуно иста паремија као на албанском – **όταν ψοφήσει το φίδι, ψοφάει και το φαρμάκι του** – што недвосмислено говори у прилог о могућим међујезичким утицајима и интерференцијама, међукултуртурном позајмљивању и о калкирању. И у албанској и грчкој паремији веза између змије и отрова почива на узрочно-повратној спрези – змија, сама по себи, не представља велику опасност по човека, посебно ако је сагледамо као животињу која није довољно ни снажна ни моћна да га угрози. Међутим, тај недостатак је еволуција вешто надокнадила на други

начин – њена укупна снага проистиче из моћи њеног најјачег оружја, отрова, које је и главни покретач страха како код људи тако и код бројних животиња. Сагледано из угла народне логике размишљања, док је змија активна, и њен отров представља опасност, онда када угине, њеног отрова се не треба више бојати⁵³.

На крају овог дела укажимо на нешто што је идиотипична одлика српског у односу на албански (а колико нам је познато и на остале балканске језике⁵⁴): у оквиру семантичког поља ОЧАЈ / БЕЗНАЂЕ фигурира наредна паремија – **човек у невољи куми Турчина, а сестрими змију присојкињу** – која осликава непосредне људске и друштвене односе. Обично у тешким личним тренуцима човек је понекад принуђен да потражи помоћ и од оних од којих се то не би никада очекивало па у том поступку настоји да их на неки начин приволи, одобровољи, да им се приближи. О томе управо говоре употребљени предикати – начелно, *кумиџи* и *сестиримиџи* сматрају се у српском друштву највишим моралним и социјалним чиновима путем којих се успостављају и стварају релативно трајне и чврсте везе између одабраних породица и/или особа. У овој паремији су и етноним и зооним употребљени циљано и са јасном намером: иако су то две категорије које су представљале највећу опасност и изазивале највећи степен страха, сходно народном промишљању и искуству, у метафоричком погледу тиме што особа Турчина нужно куми, а змију сестрими психолошки и емотивно указује им част и настоји да успостави емпатију са њима. Смисао ове пословице је да укаже да наши (потенцијални или реални) непријатељи у изузетним ситуацијама, углавном у невољи, могу постати „наши „пријатељи“.

4.4. Закључно разматрање

Из свега до сада наведеног може се рећи да савремена албанска фразеолошка слика изграђена путем кључне лексеме *gjarpër* показује да су се сачувале извесне древне митолошке представе о њој које укључују карактеристична својства приписаних њеној снази и моћи. Како је назначила Маслова (2001: 60–61), животиње у оквиру националне фразеолошке слике одражавају знање које се непрекидно везује за културу и национални менталитет говорника неког језика, што значи да су оне временом постале носиоци одређених карактеризација у виду прототипова понашања и деловања а који се могу односити на људе; другим речима, човек је у њиховом понашању препознао низ својих особина чиме су животиње постале њихови најупечатљивији представници. А то ће рећи да „важну улогу у формирању негативне колективне експресије могу имати и дијагностичка обележја животиња, односно сва она њихова реална, перцептивно уочљива својства која се метафорички могу транспоновати на обрасце људског изгледа, особина или понашања“ (Новокмет, 2019: 158).

Опште је познато да човек инстинктивно има урођени страх од змије, будући да је искуство потврдило да је то биће способно да одузме живот. Из тог разлога у њеном доживљавању и описивању код Албанаца преовлађују семантичка поља са негативном конотацијом, што је сасвим подударно и у осталим (не)европским и балканским културама. За сагледавање улоге и значаја змије у албанским фразеологизмима и паремијама од посебне је важности разумевање везе између ње и приказане особине, па тако се примећују различити поступци којима се човек доводи у везу са њоме, као што је, на пример, поступак идентичности, поступак поис-

53 Међутим, овакво размишљање се показало као сасвим неосновано, будући да су научни експерименти показали да је змијски отров опасан и након што змија угине те да се може рефлексно излучити било стимулацијом њених зуба, било убодом на њих.

54 У грчком језику би се као одговарајући еквивалент могла посматрати паремија *αλί (αλίμονο) που πάρει το σάκι και πάει σ' άλλου πόρτα* (= „тешко ономе ко узме свој бућур и оде на туђа врата“) која указује да се човек увек обраћа за помоћ неком другоме онда када се налази у великој невољи или када му изостаје помоћ од његових најближих. Из тог угла се може сагледати и енглеска пословица *a friend in need is a friend indeed*, при чему би конотацију „пријатеља“ ипак требало схватити веома широко.

товећења, затим поступак указивања сличности, поступак супротности и слично. Змија је због тога антропоморфизована, при чему је карактерно суптилно приближена човеку и то тако не само да прати његове поједине моралне поступке него је и ускађена са начинима његовог психолошког сликања. Све ово указује да је током процеса настајања фразеологизама и паремија албански народ добро познавао психолошку и унутрашњу страну човека. Позадину углавном чини искуствена слика, а доминантан проступак тумачења свих албанских фразеологизама и паремија је једносмеран и креће се у правцу „лоше – негативан предзнак / квалификација“ који наговештавају или описују тешкоћу, смрт, превртљивост, немаштину и слично.

Међутим, за разлику од јаве, змија у сновима тумачи се сасвим друкчије, па тако док код Срба поседује и позитивне и негативне одлике, док код Албанаца носи само оне негативне. Тако, на пример, за албанску културу су и даље карактеристична општа веровања, као оно да уколико се види у сну угриз змије за врат, то означава слабост особе која је сања, ујед за ногу представља најаву преваре особе у коју се најмање сумња, а ујед змије за образ означава да ће нечија храброст бити осујећена. Но, без обзира на културу, на поднебље и на друштво, сасвим је тачно запажање да „је она архетипски симбол плодности, здравља, мудрости, са једне стране, али и зла, лукавости, демонског, земаљског, с друге“ (Trebješanin, 2008: 471). Због њене амбивалентне позиције у људском друштву, будући симбол и духовне и материјалне снаге, проистиче да је офидиофобија (страх од змије) у целости оправдан – са једне стране, он је друштвено научен, тачније речено програмиран, због стеченог искуства о смртоносној природи змије (сасвим је тачно да се искуство о опасности стиче и простим учењем, посматрањем другог и његовог понашања), са друге стране, он је снажно културолошки усмерен, уколико сагледамо да је змија била поштована као божанство на илирској (балканској) територији те да јој је била додељена важна улога у митским и култним радњама.

На основу анализираних албанских фразеолошких и паремиолошких примера увиђамо да је путем фигуре змије образован особени поглед на свет који концептуално баца светло на поједине елементе укупне језичке слике стварности. Тиме је албанска слика стварности умногосте посебна и постављена као оштро различита од српске. У сваком случају, како је Вјежбицка правилно назначила, веза између друштва и лексикона језика којим се оно служи је веома чврста, јасна и постојана и подједнако се може применити и на материјални (спољашњи) и на субјективни (унутрашњи) свет (Wierzbicka, 1997: 1). У покушају одгонетања и једног и друго света посебну улогу имају такозване кључне речи које су безбројне у сваком језику, што ће рећи да нема одговарајућег објективног начина за њихово идентификовање (*op.cit.*, 16). Уколико пођемо од тог критеријума, онда смо мишљења да нисмо погрешили што смо у разматрање фразеологизама и паремија узели оне с албанском лексемом *gjarpër* као кључном, с обзиром да она игра не толико посебну, колико пре издвојену улогу и у албанској култури и у албанском приступу језичког осликавања света. Путем ње приказана је и добрим делом пластично је описана, приближена и протумачена сложена психолошка структура човека, са једне стране, као и његово понашање у друштву, са друге, при чему су посебно истакнути међуљудски односи. На тај начин је албански народ покушао да проникне у тајне унутрашњег емотивног човековог света, настојећи да пружи одговоре на једно од можда најважнијих питања – ко (или шта) је то човек.

У свим разматраним фразеологизмима и паремијама препознаје се основна семантичка порука – змија је опасност, непријатељ те, сходно томе, одсуствује било каква емпатија и симпатија према њој, прецизније речено према ономе што означава или на шта се односи. У фразеологизмима и паремијама нема исказивања интима и присности према њој, већ хладног, трезвеног и веома одмереног обраћања. Тиме што су човек и његове моралне и карактерне особине сведене на змију (или умногосте поистовећене са њоме), албанско друштво на различите метафоричке и асоцијативне начине исказује критику, презир и одбојност према ономе што се сагледава као недолично или непримерено понашање и поступање. Из тог разлога целокупно семантичко поље „змија“ коју покрива лексема *gjarpër* испуњено је негативним садржајима

(што је углавном подударно и у бројним другим језицима) – они припадају домену процене, личног става и вредносног суда – док је семантички потенцијал преосталих двеју лексема, *bollë* и *nëpërkë*, постао веома специјализован, сужен и знатно ограничен – у том погледу се могу сагледати као различити смислови истога појма – што за директну последицу има то да су њихове могућности образовања већег броја и фразеолошких и паремиолошких конструкција у потпуности исцрпљене и, самим тим, затворене.

5. Лисица у фразеологији балканских језика

Кулиџура је оно што остало човеку који је на све остало заборавио.

Емил Анрјо, француски песник

5.1. Уводно разматрање

Једно од сигурно најснажнијих одлика фразеолошког начина изражавања у сваком језику јесте ескпресивност која у себи садржи, уз елементе емоционалности, и бројне универзалне али и етноспецифичне одлике (Телија 1996: 38, 81). У исти мах, сваки фразеологизам носи у себи и снажну стилистичку компоненту, односно конотацију, која је углавном у тесној вези са народним сазнањем, народном мудрошћу, народним промишљањем и сагледавањем односа у свету. Све сазнато, искушено, доживљено налази се у непосредној спреси са реалношћу у којој човек живи, ради и ствара, са друштвеним, традиционалним и културним условима који га окружују, али и са самом географијом терена, односно физичким окружењем у коме човек обитава као и са језичком компетенцијом, прецизније речено степеном владања властитим језичким кодом. Сви ови елементи заједно узевши чине део нужних предуслова који омогућавају стварање и постепено употпуњавање и богаћење фразеолошке слике сваког народа. Зато је сваки фразеологизам посебан облик когнитивног промишљања у коме су посебну улогу имали (и даље имају) тачан избор лексичких јединица и њихово довођење у међусобну зависну семантичку везу како би се формирала поента, нов апстрактан појам, нова метафоричка референца као коначан производ и метафоризације, апстракције, и концептуализације. Ово, са своје стране значи, да су фразеологизми „арбитрирани само из угла гледања њиховог формирања, али не и из угла њиховог разумевања, с обзиром на то да је већина фразеологизама јасно мотивисана подвученим структурама знања“ (Dobrovol'skiј–Piirainen, 2005: 31).

Уколико имамо у виду да је човек као биће природе било (и остало) непрекидно окружено биљним и животињским светом око себе, сасвим је било неминовно да један низ фитонима и зоонима постану саставним делом његовог фразеолошког начина изражавања, односно да буду активно укључени у човеков свет где су послужили као кључни елементи за описивање, објашњење, поимање, разумевање и приказивање не само одређених појава, догађаја и стања него и личних карактерних особина и емотивног живота човека. Наравно, уколико се пажљивије погледа састав сваког језика, увидеће се да је далеко више и једних и других лексема као самосталних, независних речи него као речи које граде фразеологизме и паремије. Фразеологија је несумњиво антропоцентричног карактера а њена посебна вредност и културолошко значење састоји се и у томе што све јединице (или сви укључени, обухваћени знакови) на којима се темеље човекове когнитивне категорије, бивају постављени на две равни:

– на раван такозваних фразеолошких универзалија, што значи да је за бројне језике карактеристична хомотипичност са фразеолошке тачке.

То указује да се запажа један заједнички, интернационални слој у виду познатог, или сасвим препознатљивог лексичког фондуса фитонима и зоонима око којих су изграђени безмало исти, или незнатно различити фразеолошки и паремиолошки склопови. Појава истих конструкција може се објаснити не само међујезичким утицајима, преношењима истог са/знања од народа до народа, преузимањем и калкирањем облика, него и тиме да могу бити резултат непосредних сазнања до којих је сваки народ самостално стекао у неком тренутку; другим речима, сасвим је могуће претоставити да су путеви достизања истих запажања и фразеолошког

изражавања били апсолутно одвојени, али да су били, у крајњем исходу, сасвим идентични. Уколико сагледамо калкирање и преузимање као посебне културне (или културолошке) феномене у виду преноса културе и менталитета (Sapir, 1921: 206) из једног језика у други, онда њихова појава, према Блумфилдовом схватању, не указује само на то да је реч о културном и/или о интимном посуђивању (Bloomfield, 1973: 444–475), него у истом тренутку открива у знатној мери и све оно „шта је један народ научио од другог“ (*op.cit.*, 458), односно прихватио, преузео;

- на раван фразеолошке идиотипичности, што ће рећи да се објективне разлике јављају услед постојања специфичних начина фразеолошког изражавања, са једне стране, а са друге примећује се и посебан избор финоминским и зоонимских лексема, што значи да су поједини фитоними и зооними укључени у фразеолошку слику у једном језику, док у другом (или у другима) нису.

У односу на прве, ових других фразеолошких и паремијских конструкција има далеко више, што је у потпуности разумљиво, будући да су начини људског размишљања, концептуализације и облици метафоризације толико разноврсни, сасвим непредвидиви и крајње различити да их је немогуће подвести под исте логичке и концептуалне калупе. Оваква разноврсност у когнитивним и менталним процесима обогаћује општу људску сазнајно-културну страну и показује да је свака фразеолошка слика, ма колико била проблематична са становишта превођења и разумевања, саткана од многобројних микроелемената који, међусобно упоређени, заиста могу пружити један свеобухватнији човеков поглед на свет и на то како се једна те иста појавна страна доживљава, језички описује и метафорички преноси. Отуда, сходно мишљењу Доброволског, „очигледно сликовит потенцијал идиома је сложенија и разноврснија појава од оне коју смо навикли да разумемо као језичку слику и унутрашњу форму лексичких јединица“ (Добровольский, 1996: 73). Из тог разлога је Маслова (2001: 44) иступила с виђењем како је сваки фразеологизам један од могућих еталона на основу којих се сликовито мери (односно, сагледава) свет око нас. Имајући ово на уму, сваки фразеологизам, а посебно уколико је идиотипичан, јесте, да се послужимо термом из ИТ струке, фразеобит, таква врста семантичког, когнитивног, менталног и асоцијативног информационог бита који је структурно непоновљив облик по себи, садржајно недељив, изражајно јединствен и културно истакнут (обележен), док је семантички сасвим могуће да поседује уз основно и неколико ужих, специфичних подзначења, зависно од самог контекста његове употребе у дискурсу.

Без обзира на указану хомотипичност или идиотипичност, свака таква конструкција улази у категорију националне етноспецифичности која се тиче како начина избора и логичког повезивања лексичких јединица у нов склоп (дакле, њеног структурног обједињавања) те метафоризације, тако и граматичке и синтаксичке особености сваког језика понаособ, што све заједно омогућава појаву фразеологизма као засебног конструкцијског облика (Калдиева–Захаријева, 2005: 18). А како је Алефиренко (2008: 51) назначио, фразеолошка јединица је, у једном веома широком погледу, „средство за асиметричну објективизацију одраза у језичком сазнању, синергика човековог сазнања“, будући да његово значење не почива само на реалном сазнању, него има и такву способност да се денотативно прилагођава потребама говорног лица и његовим личним, дакле изразито субјективним, ставовима, проценама и виђењима. С обзиром на то какву садржајну поруку фразеологизам носи, Зикова је у својој оспежној студији указала да оно што се чини као чиста, површинска форма (површински ниво), а која се сагледава управо преко једног или више значења фразеологизма, носи у себи носи неколико могућих подформи (поднивоа) у дубинској структури информативног садржаја као што је емоционални, етички, естетски, архетипски, митолошко-религиозни, филозофски, научни и слично (Зыкова, 2015: 218). Отуда, фразеологизми и паремије су један од основних кључева преко којих улазимо у један други свет, у свет људске душе, емоција, размишљања, искуства, у свет митологије и историје, у свет стереотипа као и у свет који на свој особени начин показује колика је била (и

евентуално) остала упућеност једног народа на други, дакле у релативно скривени свет међујезичких и међукултурних размена.

5.2. Неколико речи о лисици

Када је реч о животињама, у фразеологизмима и паремијама своје одговарајуће место пронашле су домаће и дивље животиње човеку добро познате, а које се налазе у његовом природном и друштвеном окружењу. Један зооним добро познат у свим балканским (и европским) језицима јесте *лисица* / *αλεπού* / *dhelpër* / *vulpe* за коју је обично везана прва семантичка асоцијација – лукавост изражена хомотипичним номиналним фразеолошким склопом формираним помоћу егзистенцијалног глагола и фигуром обавезног поређења:

jam dinak si dhelpër
a fi şiret / viclean ca o vulpe / vulpea
бити / постати лукав / препреден као лисица

У том погледу лисица је постала један од главних носилаца посебних културних симбола (Cowie, 1998: 59) на најширем међународном плану са јасно постављеним еталоном, односно специфично приписаном етикетом (Dalmau Borràs, 2004: 58–59) која је ментално, семантички и асоцијативно прати у виду њене устаљене и препознатљиве карактерне, моралне и бихејвиоралне слике. Ова сада већ увелико уврежена слика искуствено је заснована.

За разлику од других животиња, лисица ни код једног народа није имала функцију тотема, а као архетипски, универзални, еталон у безмало свим културама узима се њена претходно истакнута карактеристика. Назначимо да се у јапанској култури усталило виђење о њој као о необузданој, несавладивој животињи са способношћу претварања у човека, тачније речено у заводљиву жену (cf. Yamamoto, 2000). Код народа у Сибиру црна лисица се посматрала као гласником подземља, док су амерички Индијанци из Калифорније сребрну лисицу поштовали као свог хероја (cf. Narva, 1959). Лисица је врло прелагодљиво биће свим условима и једина је животиња која, као и човек, лови и убија чак и када је утолила глад (Henry, 1996: 97). Описујући њене одлике, Гриол и Дитерлен дају следеће запажање због чега је лисица заузела посебно место у човековој перцепцији: „независна, али опет склона друштву, домишљата и увек заузета, али такође деструктивна, смела, али ипак кукавица, опрезна и лукава, али подједнако несмотрена, обједињује контрадикторности наслеђене у људској природи“ (Griaule–Dieterlen, 1965: 52). У симболичком погледу, „позната је у многим народним традицијама као симбол животиње злобног лукавства и подмуклости. Црвенкаста боја њеног крзна подсећа на ватру, а то је (као и риса и чак једногора) сврстава у пратњу ђавола“ (Biderman, 2004: 205). Према наводима Веселина Чајкановића (2003: 117), лисица се код Старих Словена, следствено и Срба, сврстава у категорију такозваних поганих животиња, заједно са псом, мачком и мишем. У српској традицији, сматра се да лисица има 70 памети, ако пређе човеку пут, снаћи ће га несрећа, ишчупана и спаљена длака из лисичјег репа претвора лисицу у девојку и обратно, спаљена длака из девојчине косе претвара девојку у лисицу, а своју моћ показује и тиме што злим погледом обара кокошке са седала (Кулишић et al, 1970: 56, 118, 303). У Библији од седам навода лисице, један се односи на Ирода који се са њоме употређује:

„Дођоше неки фарисеји и рекоше Му [Исусу], иди одавде, јер Ирод хоће да те убије. Он им одговори: Идите, и кажите оној лисици: ево изгоним зле духове и исцељујем данас и сутра, и трећи дан свршићу“ (Лука 13: 31-32)

Сходно румунском народном веровању,

„вели се да је Бог дао лисици лукавство, а човеку умеће; у оквиру ове антитезе између лукавства и умећа обједињује се суштина фолклорног профила лисице: животиња `црвенкасте боје и дугуљастих очију` представља пуну перфидност, перфидност у природном стању као резултат инстинкта – голе борбе за преживљавање“ (Antonescu, 2016: 707).

Напоследку, лисица се усталила и као обавезан лик басни које су, у виду посебних наративних форми, додатно помогле да се временом стереотипизира и прошири опште мишљење о њој као и да се искристалишу погледи на њен карактер.

5.3. О лисици у фразеологизмима и паремијама у балканским језицима

Начелно узевши, сваки зооним, без обзира на то да ли је употребљен као самостална лексема у исказу или се налази као саставни део фразеолошких и паремиолошких конструкција, „сматра се метафоричким изразом који интегрише културу људи и њихове особене облике комуникације, пружајући им посебну боју“ (Budny, 2017: 496–497). Из тог разлога је њихова употреба у зависном односу са тиме како неко схвата, доживљава и/или замишља оно што представља појам „животиња“, са једне стране, а са друге овај однос се умногоме ослања и на то како се одређена животиња семантички, ментално и конотативно устаљено приказује у неком језику. У фразеологизмима и паремија постоји двосмеран однос посматрања – не само што су животиње у центру пажње, с обзиром да се преко њих прелама угао сагледавања, него је пажња у истој мери усмерена и према самом човеку. Ово за последицу има да се сваки зооним доводи у нарочите асоцијативно-симболичке везу са неком особом која, према личној процени говорног лица, исказује оне квалификације и одлике које је доводе у непосредну везу са том животињом. Како се зооними налазе и у тесној вези са светом апстракције и симбола карактеристичним за сваки народ, следствено и за сваки језик, њихова је улога да прикажу и открију тај свет који је тесно уткан у културу ма ког народа. Наравно, чињеница је да су само поједине животиње те које заиста имају и по неколико различитих схватања и семантичких приказивања у складу са народним веровањима и традицији (Арбекова, 1977: 44).

Основне појмовне метафоре у фразеолошко-паремиолошком описивању са кључном лексемском компонентом лисица у сва четири језика полази од тога да је човек животиња, односно да је неким својим поступцима физички, карактерно и морално потпуно изједначен с њоме или јој је веома близак, те да је животиња емоција сагледано са психолошке и емотивне тачке гледишта.

Једна од првих асоцијација, како смо већ навели, у вези с лисицом јесте везана за семантички концепт лукавство а сличан поглед пружају и номинални изрази у грчком, албанском, румунском и српском:

εἶμαι γυριά αλεπού = jam dhelpër e vjetër / plake = a fi vulpe bătrână = бити матора / стара лисица

са подударном варијантом у српском и румунском **матори / стари лисац = vulpoi bătrân**, што представља и једини израз у коме фигурира мужјак. У овим егзистенцијалним конструкцијама „лукавост лисице, као изворни домен, пресликава се на лукавост човека, као циљни домен. На овај начин метафора омогућава да се, преношењем значења на основу сличности, циљни домен изрази кроз изворни домен“ (Prčić, 2016: 32). Лукавство као главну моралну одлику потврђују и наводи из *Речника Маџишце српске* и *Речника савременој албанској језика*:

- звер из реда паса, у баснама позната као оличење лукавства и подмуклости (РМС 3, 1969: 212);

- животиња из реда сисара грабљиваца, слична псу или вуку тела прилично окретног, оштре њушке, дугог и густог репа, а која је веома лукава и неухватљива (FGJSH 1, 1981: 401).

док у консултованим речницима на грчком и румунском у дефиницији лисице као лексичке одреднице није дата референца лукавости, будући да се пружа једино опис њених физичких карактеристика:

- мали месождерски сисар густог крзна (због кога се лови), дуге, оштре њушке, карактеристичних ситних очију и китњастог репа; живи на ободима малих шума или близу насељених места (где лови домаћу перад), а одликује се изузетним чулом слуха и мириса (Μπαμπινιώτης, 1998: 119);

- сисар месождер дуге и танке њушке, ситних очију, шиљатих ушију, танких и кривих ногу и китњастог репа (ΛΑΑ, 2014: 119);

- дивљи месождер сисар величине псе, црвенкастог крзна, дугог, чупавог репа, оштрих ушију и уске њушке.

Одлику лукавости, непосредно засновану на физичком опису њушке лисице, изражава румунски фразеологизам **a avea ochi de vulpe** чији је превод донекле приближан српском, без зоонимске компоненте или са њом, *имајши лукав / лисичји њојлед*. Мотивација настанка је сасвим јасна – нечији изглед лица сугестивно подсећа на карактеристичну физиогномију лисице те се тако особа доводи у асоцијативну везу са њиме чиме се у исти мах указује процена (суд, закључак) да је реч о особи од неповерења. И у грчком постоји паремија у којој су истакнуте очи лисице – **της αλεπούς τα μάτια και το διάβολο παντρεύουν** (= „лисичје очи и ђавола венчавају“) – чије се семантичко тумачење може везати за новац, тачније речено за златне дукате (овде је реч о томе да лисичије очи симболички подсећају на њих и по облику и по боји), па би онда главни смисао ове паремије био – **новицем се све њојшиже*⁵⁵. Да би се неко описао као изузетно лукав, употребљава се у албанском израз **[dikush është] më dhelpër se dhelpra** (= „/неко је/ лукавији од лисице“) који означава да тиме што би и саму лисицу, као најочигледнојег представника (односно, еталона мерљивости) лукавости, успео лако преварити, обрлатити, па му у томе нема премца. Њен преводни еквивалент одговара друкчијем типу фразеологизације на српском – **и ђавола би њреваруо*. А да лукавост понекад има својих предности, посебно када не постоји други начин да се постигне жељени циљ, казује и следећа румунска идиотична паремија – **unde se sparge pielea de lup cărpește-o cu piele de vulpe** (= „тамо где се хаба кожа вука, закрпи је кожом лисице“) – са значењем „уколико (сирова) снага не помогне, тада наступа лукавство“⁵⁶. Другим речима, зависно од непосредне ситуације примениће се различити поступци, што подразумева узрочно-последичну прилагодљивост човека датим околностима. Из свега изнетог увиђа се да је мотивација за формирање ових конструкција заснована, како је навео Милан Шипка (2011б: 104) на карактеристичном физичком изгледу, где се тражи сличност у грађи између њушке и човековог лица, док други примери показују да је у разматрање узет карактеричан облик понашања, односно да се у жижи налази снага интелигенције.

Уз концепт лукавости блиско стоји и концепт искуство изражен путем следећих паремијских структура различитих нивоа подударности између разматраних језика:

55 Упоредиво с немачким: *Füchse haben (bei sich) = имајши новац („злајшнике“) њри себи*.

56 Упоредиво с енглеским: *if the lion`s skin cannot, the fox`s shall*.

**vulpea bătrână nu cade în cursă / nu se prinde = η γριά αλεπού δεν πιάνεται
με ζάβεργες / παλιά αλεπού στην παγίδα δεν πιάνεται
матора лисица у гвожђе не упада два пута / стари се лисац не хвата у кљусе**

кад лисица преко леда пређе, онда можеш топове возити

/
/

Суштина овог семантичког концепта састоји се од сазнања да је стечена животна мудрост основица сваког претходно искуства, па отуда проистиче да је опрез, као логична последица, у тесној вези са нашом способношћу препознавања и процене сваке друге сличне и/или (не)познате ситуације. Другим речима, искуство и знање чине човека мудријим и опрезнијим, што ће рећи да извлачење поука на претходно учињеним грешкама јесте главни начин стицања непосредног, животног знања о свету, о његовом функционисању, затим о нашем месту у њему као и о односима између људи.

Када је реч о вези између лисице и леда, било би занимљиво назначити да је код Румуна из области Марамуреш забележено једно народно веровање које се тесно везује за временске прилике. Оно каже да ће пролеће рано доћи, уколико лисица у ноћи између 1. и 2. фебруара пређе преко леда формираног изнад воде, али уколико је у то доба године време кишовито и релативно топло, тада неће бити могуће да се оре све до априла (Bogdan et al, 1980: 135).

Са друге стране, у оквиру семантичког концепта НЕИСКРЕНОСТ:

**када лисица придикује, пази на гуске
păzește găștele când le spovedește vulpea și le povestește lupul (= „пази на гуске**

када их лисица чува, а вук им приповеда“)

βάλανε την αλεπού τις όρνιθες να βλέπει (= „ставили лисицу да птице пази“)

преволађује слика апсолутног неповерења и неверице која се знатно ослања на претходно указану слику лукавости. Како је реч о психолошкој и моралној категорији, о људској превртљивости, несталности психе, о давању лажног обећања или о покушају приказивања стања ствари онаквим каквим заиста није, лисица је ефектно искоришћена за метафорички приказ неискреног моралног понашања и деловања при чему је доведена у комбинацију са другим животињама њој блиским сагледно у ланцу исхране. Грчка и румунска паремија имају своје нешто познатије синонимне варијанте – *βάλανε τον λύκο να φυλάει τα πρόβατα* = *a da oile în raza lupului* (= „ставили вука да чува овце“ / „дати овце на чување вуку“) – које у потпуности одговарају српској *гали вуку да чува овце*. У албанском се као еквивалент наведеним паремијама јавља наредна семантички сасвим приближна српској и румунској, али структурно знатно различита – *kur thonë “ngordhi ujku”, atëherë ruaje gomarin* (= „када кажу `цркао је вук`, тада чувај магарца“).

Семантичку конотацију ПРЕВЕЈАНОСТИ исказују наредни идиотипични фразеологизми у:

а) албанском: **kam dhelprën në bark** (= „имати лисицу у стомаку“) – његов српски преводни еквивалент припада нултом пољу фразеолошке еквиваленције: **биџи намазан (свим бојама / фарбама)*;

б) српском у облику бинарне (римоване) паремиолошке структуре: **кад лисац постане светац**

чији је главни смисао да прикажу нечију моралну и карактерну особину прилагодљивости и сналажљивости у свакој ситуацији. Додатно, значење српског фразеологизма огледа се и у

осликавању људске превртљивости и способности да се промени страна. И поред тога што у албанском полазна мотивациона идеја почива на котонацији прождрљивости лисице као предатора – из тог разлога се оправдава веза са стомаком – у метафоричком погледу лисица је у оба примера искоришћена као огледало човека који се, без обзира на животно искуство, карактерно доживљава као лицемер и преварант те је зато лисица асоцијација за такво негативно понашање.

Тесно уз овај концепт стоји и семантичко поље непоузданост ког оличава наредна грчка идиотипична паремија **πήρε της αλεπούς τον όρκο** (= „узела је лисица заклетву“) чији би српски пандан одговарао неподударној структурној конструкцији **заклела се свиња да не рије у блашо / ѿвна*. Како лисицу одликује лукавост и несталност карактера, онда је сасвим природно да она, према народном грчком схватању, буде сагледана као животиња која не улива поверење. У метафоричком погледу, човеково морално и карактерно понашање сведено је у семантичкој меморији на ниво прототипа, на једно од дистинктивних обележја која одређују лисицу

Унутар семантичког поља спретност проналазимо два фразеологизма, на албанском и на румунском језику:

s`ia ha pulët dhelpra (= „не једе /му/ кокошке лисица“)

**биѿи умешан / вешѿ*

a scoate vulpea / vânatul din bârlög (= „истерати лисицу / ловину из брлога“)

**ѿосѿиѿи велики усѿех*

Обе конструкције засноване су на непосредном животном искуству човека: у њима је лисица сагледана као еталон одмеравања у постизању и/или достизању вишег степена домишљатости, лукавства и сналажљивости, и то тако што ће се неко надмудрити, односно што ће се предвидети нечији поступак. Назначени фразеологизми истичу виспреност и умешност човека као интелектуалног и промишљеног бића које је способно да се ухвати у коштац са сваком ситуацијом и да реши.

Два следећа концепта се сагледавају као међусобно антоними: насупрот позитивног семантичког концепта марљивост, испољеног у апсолутно подударној паремији на румунском и албанском:

vulpea care doarme nu prinde găini = dhelpra që fle s`gjuan pula (= „лисица која спава не лови кокошке“)

**ко рано рани, две среће ѿраби*

***θέλεις πλούτη και τιμή, μην κοιμάσαι την αυγή** (= „желиш ли богатство и част, не спавај у зору“)

и стрпљивост, израженог једино преко албанске паремије:

e zë / kap dhelprën / lepurin me qerre (= „узима / хвата лисицу са колима“)

чији преводни паремиолошки еквиваленти на грчком, српском и румунском садрже другу врсту кључног лексичког језгра око кога је образован цео склоп:

turcii gonesc iepurile cu carul = Турци зеца на колима хватају = με τον араμπά πιάνει ο Τούρκος το λαγό (= „арабом хвата Турчин зеца“)

налази се негативно семантичко поље лењост исказано једино румунском идиотипичном пословицом – **la mâncare lup, la treabă vulpe și la somn butuc** (= „у јелу вук, у раду лисица, у

сну клада“) – чији је задатак да дочара неку особу као великог нерадника (џабалебароша). Ова паремија заснована на градацији контрастира две животиње које су доведене у међусобни однос путем њихових најважнијих карактеристика – док је опште познато да не само што вук је крупнији од лисице и да има незасит апетит (што је упоредиво са фразеолошким конструкцијама које се на то односе: *биџи љаган као вук = a avea foate ca lup*), него и да у утољавању глади показује велику похлепу (упоредиво са: *a mânca / înghiți ca / cât lup = *jesi халаљиво*), фигура лисице у указаној паремији оличава сушту супротност. Реч је о томе да је румунски народ схватио како лисица већину свог времена проводи у „раду на мало“, што има да захвали својој величини као и начину живота и исхрани, будући да лови мали плен.

У албанском две синонимне паремије проносе исти смисао, а припадају семантичком пољу ОДМЕРАВАЊЕ / МЕРА:

me dhelprën sillu si dhelprë / dhelprës bëju dhelprë (= „са лисицом понашај се као лисица“ / „лисици буди лисица“)

Суштину ових примера чини искуствено и практично сазнање да се у таквим ситуацијама не може друкчије поступати него на исти начин, што указују и неподударни преводни еквиваленти на српском – **узвратиши исшом мером / шући невријашеља њеовим оружјем*. Реч је о томе да се ситуација сагледава као ратно стање, што подразумева неопходност успостављања равнотеже снага, при чему ће се као најефикасније оружје употребити оно којим се врши напад.

Понекад се догоде у животу и крајње незгодне, nelaгодине ситуације, у смислу наредне грчке паремије **την έπαθε σαν την αλεπού με τα σταφύλια** (= „прошао је као лисица са грождем“) која одговара семантичком пољу непријатност. Њен еквивалент на српском је прилично подударан, уз нешто измењену структуру – *наћи се у небраном грождју*, док на албанском припада друкчијем нултом степену еквиваленције због посебне идиотипичне фразеологизације – ***zë (dikë) në presh** (= „ухватити /кога/ на празилук“; = **ухватиши /која/ на делу*) која је умногоме подударна и семантички и структурно са грчком: **πιάνω (κάποιον) στα πράσα* (= „ухватити /некога/ у зеленишу“). Како објашњава Милан Шипка (2007: 233), виноградарци су се бескомпромисно разрачунавали са крадљивцима којима је то било углавном лоше искуство, што ће рећи да је на исти начин пролазила и лисица. Веза између лисице и грождја није само због познате Езопове басне, већ је она и сушта реалност: људима је од давнина познато да лисица, осим што је месождер, радо једе и разноврсну биљну храну, попут сунцокретовог семења, бобица, крушака и – грождја.

Долазак до грождја лисици није било лак не само због виноградарца који су га чували, него и због тога што је оно врло често и недоступно, а што сликовито описују наредне паремолошко-фразеолошке конструкције између себе релативно подударне у семантичком и структурном погледу:

bën si dhelpra në rrushtë / dhelpra që s'arriti rrushtë, i pështyu (= „чини као лисица у грождју / лисица која не дохвати грождје, пљунула га је“)

vulpea când n-ajunge la sruguri zice că sunt acrii / vulpea nu vrea struguri că sunt acrii (= „лисица када не дохвати грождје каже да је кисело / лисица не жели кисело грождје“)

кисело је грождје / *није то за мене

***όσα δεν φέρνει η αλεπού, τα κάνει κρεμαστάρια** (= „што не донесе лисица, то чине плодови“)

У бити, овде је реч о семантичком пољу НЕУСПЕХ, односно о приказивању пораза: иако је лукавост примарна одлика лисице, она ипак не долази до изражаја у свакој ситуацији. Другим речима, како се не може постићи тражени или жељени циљ, у искуственом погледу он је тежак, непријатан и „кисео“, па отуда у овим констукцијама преовладава суптилна иронија која подвлачи несналажљивост и/или неуспех.

У грчкој пословици лексема *κρεμαστάρια* употребљена је циљно, будући да је семантички посебна – као збирна именица, односи се само на плодове воћа који се налазе на високим и тешко доступним гранама. И поред тога што је структура указаних паремија, с изузетком грчког, у осталим језицима сасвим препознатљива, да би се правилно разумеле ипак је неопходно шире познавање њиховог семантичко-културног контекста, будући да реферирају на познату Езопову басну.

Са друге стране, семантику ПОРАЗА уочавамо у идиотипичној српско-хрватској бинарној перемиолошкој конструкцији **лија, лија па долија** са глаголом *лија̑и̑и*, у значењу „радити лукаво“, и његовој антонимној форми *долија̑и̑и* (Gluhak, 1993: 78). Паремиолошки пандани указане конструкције би били:

- на румунском у виду бинарног израза **vulpea după moarte de cojocari are parte** (= „лисица после смрти крзнара посећује“), што семантички указује на оно што би се могло и друкчије изразити на српском у виду неподударног еквивалента – **све се враћа, све се њлаћа / све долази на крају на своју најла̑и̑и*.

Другим речима, ништа не остаје нерешено, непознато и сакривено, чак и када је неко умро, нешто што је тајено излази на видело у неком тренутку. Штавише, сасвим је могуће, према наредном румунском фразеологизму, да се догоди и то да **a-i intra (cuiva) vulpea în sac** (= „уђе /некоме/ лисица у џак“), односно да неко лукав долија тако што ће самог себе разоткрити тиме што ће упасти у постављену замку;

- на грчком у виду наредне две паремије, прве – **η αλεπού κι αν κρύβεται προβάλει η ουρά της** (= „лисица све и да се сакрива реп је одаје“), што би значило да не постоји могућност да превејани човек све своје трагове сакрије и да се једног дана права истина не открије, и друге – **η έξυπνη (πονηρή) αλεπού πιάνεται κι από τα τέσσερα** (= „памена /мудра/ лисица хвата се за све четири [ноге]“) ⁵⁷ где је смисао нечијег разоткривања схваћен управо као хватање у замку. Другим речима, и они најмудрији, најлукавији, најпрепреденији бивају разоткривени.

Последње наведена грчка паремија садржи народно сазнање да лисица у лову, или уколико се налази у опасности, све четири ноге скупља, држи их чврсто припијене једну уз другу, па се чини као да има само једну ногу. Тиме иако инстинктивно настоји да смањи ризик, ипак у постављену замку увек упада са све четири.

Као засебно поље испољава се и оно које се односи на непромишљеност а ког изражава једино наредна грчка идиотипична паремија **όσο και να διαβάζει η αλεπού τα φερμάνια της, το τομάρι της καταλήγει πάντα στο παζάρι** (= „колико год да чита лисица своје фермане, кожа јој увек завршава на пазару“). Суштински, смисао јој је да прикаже устаљеност људске психе и карактера – ма колико се лукав човек покушавао приказати различитим, ма колико настојао да промени своје понашање, његова природа остаје онаква каква јесте и на крају бива откривен. Другим речима, у својим намерама да се представи сасвим друкчијим, себе обично одаје неким

57 У бугарском језику постоји слична паремија: *хит̑ра̑и̑а лисица с два̑и̑а / чети̑ри̑и̑е крака (в ка̑и̑ана)* (= „лукава лисица с две / четири ноге у замку [упада]“), где целокупан нагласак носи управо субјекатска синтагма „лукава лисица“ чиме се јасно подвлачи мисао да, без обзира на искуство и на стечено знање, па пажљиво планирање, на мудрост, грешке су ипак могуће и оне разоткривају појединца.

непромишљеним, несмотреним поступком. Веза између лисице и фермана је занимљива са социолошке тачке: историјски сагледано, указује да је паремија настала током туркократије када су турске власти доносиле прогласе (фермане) али оне саме се њих нису много придржавале, односно фермани су тумачени онако како им је одговарало, а што је понајвише зависило од појединаца као њихових представника. Отуда се лисица може сагледати као посебан метафорични опис и доживљај Турчина који је код Грка (као и код других балканских народа) сагледан и психолошки доживљен као превртљива особа којој се не може веровати, а која у неком тренутку открива своју праву природу ма како поступила или понела се. Баш као и у далеко познатијим и сасвим подударним паремијама (иначе интернационалног карактера) у српском, албанском, румунском и грчком језику које припадају истом семантичком пољу:

вук длаку мења, али ћуд никада = *ujku qimen ndërron, por zakonin s'e harron = lupu-și schimbă părul, dar năravul, ba = ο λύκος την τρίχα του αλλάζει, το χούϊ δεν αλλάζει*

преовладава зооморфизам (Bartoč, 2014: 482) при чему је у грчкој паремији он базиран на стеченом искуству и непосредном (емпиријском, животном) уверењу да је лисица превртљива и лукава животиња.

И за свако од наредних семантичких поља карактеристично је то што постоји по један фразеологизам или паремија, при чему у први план долази до изражаја идиотипичност сваког од разматраних језика у структурном и семантичком погледу. Само у појединим случајевима могуће је говорити о апсолутном или делимичном поклапању између забележених примера, као и о постојању семантичких корелатива (синонимних варијаната), а што се из примера датих ниже недвосмислено увиђа. Тако, на пример, за негативно семантичко поље искључивост карактеристичне су две грчке паремије које се могу посматрати као синонимне варијанте:

όλοι λέγαν τούτα κείνα, κι η αλεπού έλεγε για την κότα (= „сви о које чему говорили, а лисица само о кокошки“)
η αλεπού στον ύπνο της και κοκόρους μαγειρεύει (= „лисица у сну и петлове кува“)

чији преводни еквиваленти на разматраним језицима припадају неподударним, нултим фразеолошко-паремиолошким конструкцијама:

**ко о чему, баба о уиш̄иш̄ицима / *иш̄а ко мисли, о оном и сања*
**а о ține una și bună (= „придржати се једног и доброг“)*

Начелно сагледано, реч је о посебној форми умишљености. Узрочна веза између лисице и кокошке у грчкој идиотипичној паремији је сасвим очигледна – у односу на осталу перад (живину), лисици је кокошка најомиљенија храна, понајпре зато што је лако савладава, будући да не уме да се одбрани. Очигледно сазнање је у великој мери помогло да се успостави посебна веза са свим елементима у паремији где је у први план избио контраст поређења и одмеравања у односу на људе – слика лисице која у зубима носи кокошку, па у том погледу лисица је та која „само говори / сања“ о кокошки. У метафоричком погледу, фигура лисице је употребљена симболички – исто као што се фокусира на свој плен, тако се и човек уме фокусирати и чврсто придржавати онога што мисли, што зна, што је научио или што сматра истинитим, не осврћући се на то да ли га неко прати или слуша, да ли то има неке додирне везе са, на пример, предметом разговора и слично.

Са друге стране, у семантичком пољу љубопитљивост, која се доживљава у већини случајева као негативна страна наше природне радозналости,

kur s`ke pula, pse hahesh me dhelpra? / mos u merr me dhelprat (= „ако немаш птице,
што се гложиш са лицама? / не бави се лисицама“)
**ilegaj svoja uosla / *iураӣи нос у ӣӯћа uosla = *a-ši bagā nasul unde nu-i
fierbe oala* (= „стављати нос где овца не пасе“)

сусрећемо две синонимне албанске паремије, од којих првонаведена садржи, уз лисицу, као свој други по значају кључни лексичко-семантички елемент – кокошку. Обе зоонимске компоненте се међусобно допуњују и искуствено и сазнајно у узрочно-последичној спрези. Глаголи *hahem* (= „јести се“) у првој и *merrem* (= „бавити се“) у другој паремији употребљени су метафорички да укажу не на „уједање“ и на „заузетост“, него на конотативни смисао међусобног физичког одмеравања снага.

Грчки паремиолошки пандан указаним албанским паремијама јесте **η αλεπού δεν είχε εργασία κι αυτή τσακνολογούσε (*μαζευε φρύγανα)** (= „лисица није имала посла па је сакупљала гранчице“) чији је смисао да укаже на особу која се, због своје претерано знатижељне природе, интересује за све и свашта или која се бави углавном небитним и сасвим споредним стварима. Како је у бити приказана веза између лисице и сакупљања гранчица немогућа, апсолутно алогична, тиме се семантички и метафорички подвлачи смисао апсурдности, беспредметности и узалудности.

Хвалисавост чини посебно концептуално поље запажено једино у грчкој паремији с лексемом *лисица*, док у осталим разматраним језицима уместо ње фигурирају други појмови, уз сасвим јасно очувану семантику и позадинску слику:

η αλεπού τα πίκλια της για έπαινό της τα έχει (= „лисица своје надимке за дику има“)
**сваки Цӣа(нин) сво̄а ко̄ња хвали*
**tot țiganul își laudă ciocanul* (= „сваки Цига/нин/ хвали свој чекић“)
**çdo tregtar e lavdëron mallin e vet* (= „сваки трговац хвали своју робу“)

У основи ових паремија лежи природна људска потреба за похвалом и одавањем признања за одређене заслуге, па отуда и величање себе самога, посебно уколико имамо на уму да у људском друштву влада такмичарски и конкурентски однос. Истицање властитих (позитивних) врлина као апсолутних предности у односу на сличне врлине других те постигнутих успеха ради проналажења свог места у друштву непосредно говори о људској таштини и сујети, али и о потреби да се пружи потврда властитом значају. У грчкој паремији лисица је метонимијски заменила човека, поставши тако алузија и асоцијација за нескромност, одсуство самокритичности, па и на ласкање самом себи. Све указане паремије, заправо, показују описе како се неко понаша и доживљава искључиво на основу свих његових поступака.

У наредном семантичком пољу, кога бисмо могли дефинисати као ИНТЕЛЕКТУАЛНА МОЋ, фигурира једино грчка паремија:

ο λύκος έχει το όνομα κι η αλεπού τη χάρη (= „вук има име а лисица услугу“)
**ум царује, сна̄а̄а клаге ва̄ља = *mendja mbretëron, forca trungjet i rrëzon*
**mai bună este întelepciunea decât puterea*⁵⁸

истиче се неколико посебних карактерних одлика лисице – сналажљивост, лукавост, промишљеност и умешност – које припадају домену ума, размишљања и пажљивог сагледавања ситуације. Због знатно ситније грађе, овим особинама надомешта недостатак физичке снаге у односу на крупнијег вука са којим је доведена у директну асоцијативну повезаност и упоређење. Занимљив је однос између ових двеју животиња у паремији: вук је оличење брутал-

58 Упоредиво са библијским: *више вреди мудрос̄ӣ не̄о сила* (Проповедник 9: 16).

ности и чисте сирове снаге за разлику од лисице као оличења интелектуалне префињености и разборитости. Народно пажљиво посматрање понашања обеју животиња, стечено сазнање и добро познавање њиховог каузалног односа показали су се добром мотивационом основом за настанак ове грчке паремије чији преводни еквиваленти структурно припадају нултом пољу еквиваленције, док им семантичка проноси апсолутно исту поруку.

Албанска бинарна паремија: **moj dhelpër, moj ankojë, shumë armiқ zure me gojë!** (= „море лијо, море туго, много непријатеља узде у уста“) јесте крајње специфична конструкција и непоновљива у другим језицима. Будући да садржи велику дозу ироније, задатак јој је да истакне идеју како се нечасним моралним поступком, превасходно изазивањем сажаљења и самилости, могу (релативно лако) остварити одређени циљеви, без обзира на цену и начин њиховог досезања. Другим речима, лукаво претварање и преувеличавање су саставни део испланиране глуме зарад остварења сопствене добити, што у потпуности одговара семантичком пољу корист / користољубље. У позадини се налази искуствена слика – лисица јесте велики непријатељ човековом имању, посебно када се има на уму ситна живина коју гаји, те отуда и мотивација њеног настанка: хајка на њу је обично организована и групна, што подразумева у социјалном погледу удруживање снага а у психолошком изазивање емотивног саосећања (емпатије) и снажне солидарности према оштећеном.

Да је лисица оличење опасности указује одговарајуће семантичко поље кога представљају подударна албанска и грчка паремија:

ç`do dhelpira në pazar? = τι θέλει / ζητά η αλεπού στο παζάρι; (= „шта хоће / тражи лисица на пијаци“)

**koji ће враї (неко) овде / шїїа їражи (неко) овде? / *изложїїи се оїасносїїи
a se bāga ĩn gura gura lupului (= „сместити се у уста вуку“)

која носи смисао непотребног ризика, излагања опасности – за разлику од других животиња, појава лисице у људској средини изазива пометњу и представља позив на реаговање, пошто је искуствено утемељено сазнање да је лисица човеку непријатељ и да ће свакако начинити неку штету. Метафорички сагледано, имајући у виду да се лисица метонимијски изједначава са човеком, односно с особом која се посматра исто тако непожељно као и она, пијаци носи семантичку конотацију отвореног, незаштићеног простора, или животне средине, кога лукава особа циљано избегава, будући да је могуће да тамо буде лако опажена и откривена у својим нечасним намерама.

Начин на који се може неко изложити опасности приказује наредна идиотипична паремија – **η αλεπού στην ανεμοζάλη / στ`ανεμοβρόχι χαίρεται** (= „лисица се олуји радује“) – која најбоље описује како се може нечије поверење искористити, или злоупотребити, а истовремено остварити жељени сопствени циљ. Због тога припада семантичком пољу властити интерес. Како је у жижи приказивање нејасне ситуације сликовито дочараној лексемом *олуја*, понашање лисице која користи тренутак непажње да би уловила свој плен пренесено је на човека да би се приказало постизање личне користи, при чему морална страна остаје упитна. Другим речима, овде је реч о томе да се властити циљ постиже путем погодне ситуације, односно пуком срећом. Њена синонимна варијанта представљена је паремијом *ψαρεύω σε θολά νερά* (= „печати у мутним водама“) која, као таква, уз нешто измењену структуру, постоји у српском у виду фразеологизма *лов / ловиїїи у муїїном*. Могућност нечијег искоришћења / злоупотребе такође ради постизања властитог циља сагледава се и преко следеће грчке паремије **η αλεπού ορνιθόπουλα γυρεύει** (= „лисица птиће тражи“) у којој се наглашава семантички концепт домишљатости – добро је познато да ће човек увек покушати да оствари свој циљ на што лакши начин, посебно уколико за то искористи млађе и, по правилу, наивне и неискусне особе. Тако је лисица постала метафора за човеково препредено понашање, прави пример илустровања злоупотребе људског поверења.

У опису семантичког концепта ПРЕУРАЂЕНОСТ, а који се тиче брзоплетог и исхитреног изражавања намере, жеље, доношења одлуке или закључка, учествује само румунска паремија:

a tocni vulpea din pădure (= „узети лисицу из шуме“)

**το τηγάρι στα φωτιά και τα ψάρια στο γιαλό* (= „тигањ на ватри, а рибе на жалу“)

**сїремаїи ражањ, а зец у шуми*

**lepuri në mal e vala / kusia në zjarr* (= „зец у гори, а попара / лонац на ватри“)

док су остале, уз одражавање потпуно исте семантичке слике, формиране помоћу различитих зоонима и на различите фразеолошке начине с обавезним елементом контраста (сучељавања) двају блиско повезаних појмова у јасној конотативној и асоцијативној вези (рибе – плажа, зец – шума, попара / лонац – ватра).

За семантички концепт НЕПОВОЉНОСТ постоје свега две паремије, по једна у грчком и у српском које су састављене путем посебне фигуре контраста:

εδιόξαμε την αλεπού και μπήκε το λιοντάρι (= „гонили смо лисицу а изашао лав“)

ћерајући лисицу / зеца шићерали вука

У међусобну асоцијативну везу доводи се такозвано „мање“ зло (лисица) с релативно „већим“ (лав / вук), при чему укључени зооними имају задатак да сликовито и логички прикажу тај контраст: лисица се донекле логички и пракматички сагледава као унеколико „боља“, с обзиром на то да представља мању опасност (физичку претњу) и да наноси мању (материјалну) штету од лава / вука. Уколико сагледамо другу зоонимску компоненту, између грчког и српског постоји градација у начину схватања саме опасности која је превасходно заснована на сировој, физичкој снази. Она функционише у паремијама као јединица мере (одмеравања) те тако хиберболички и сликовито приказује нивое логичког и семантичког схватања разлике, са једне стране, а са друге пружа субјективну процену (тежину) у изношењу непријатног изненађења. У метафоричком погледу, реч је о контрасту пренесеном на поље сложених међуљудских односа, па због тога фигура лисице представља, условно речено, мање опасног и опаког непријатеља.

Када је реч о семантичком пољу удаљеност, њега изражава само једна идиотипична паремија забележена у српском (**живети / бити**) **тамо где лисица пошту носи, а вук подне звони** чији преводни еквиваленти на грчком, румунском и албанском показују сасвим различите облике фразеологизације и метафоризације:

**μένω (ζω / βρίσκομαι) στον διαβόλου τη μάνα* = *a fi / a se afla / a trăi la mama dracului* (= „живети / налазити се код ђаволове маме“)

**jam / gjendem në fund të botës* (= „бити / налазити се на крају света“)

Из примера се види да је и овде реч о устаљеном зоонимском пару такође постављеном у контрасту који је вешто искоришћен да означи непознату географску удаљеност. Тачније речено, овде се изражава локативност као апсолутно негативан ментално-когнитивни доживљај у облику описа простора са којим се не може остварити директан контакт или нека позната (логичка, искуствена, асоцијативна, географска) веза. Како је правилно назначила Драгана Мршевић-Радовић (2014: 31), „у фразеологији `даљина` се схвата као простор различит од оног у којем се налазимо, а карактеристике тога простора одређене су лексичким значењем именичке компоненте у саставу назива – појмовним садржајем и конотацијама које изражавају колективни емотивни однос средине према таквом простору“. За сва четири примера, без обзира на њихов лексички састав, карактеристично је то што и логички и семантички описују постојање неког статичног и сасвим неодређеног, недокучивог и крајње митског (мистичног) места или на њега упућују.

У изражавању концепта ПАМЕТОВАЊЕ фигурира свега једна паремија, грчка:

η αλεπού εκατό χρονών, το αλεπόπουλο εκατόν δέκα
(= „лисица стотину година, лисиче стотину десет“)
**неће њиле квочку учийи*

којом се подвлачи искуствена и животна чињеница – да се млађе особе, а то су обично деца, умеју некада поставити као мудрији и зрелији, при чему се труде да арогантно и надмено наметну своје виђење и решење које не мора (а често и не одговара) ономе што их старији саветују или на шта их упућују. Сама паремија је, заправо, наравоученије грчке народне басне⁵⁹ истоименог наслова: док се лисица и лисичићи греју на зубатом сунцу, једно младунче није разумело зашто то чине када нема ватре. Када му је лисица одговорила да се ватра налази на супротној страни планине, лисичић убрзо стаде да тражи воду, јер му је „изгорело“ уво од ватрице која је искочила из те ватре чиме је доказало да је паметније од своје мајке.

Грчка паремија **η αλεπού δεν είχε τρύπα κολοκύθια μάζεψε** (= „лисица није имала рупе а тиквице је сакупљала“) припада семантичком пољу ПРЕОПТЕРЕЂЕНОСТ. Њен преводни еквивалент на српском је паремиолошка неподударна конструкција **мнојо је основао, не знам хоће ли моћи њојкаџи*. Довођење у асоцијативну везу лисице и тиквица је сасвим неочекиван метафорички поступак: алогичност се сагледава у томе што се лисица њима не храни, али је управо то била мотивација за настанак ове паремије која сликовито приказује особу која жели да остави утисак веома способне особе у друштву тако што (радо) преузима на себе више обавеза него што их постићи објективно може. Другим речим, све је некеме мало, још (му) и то треба. Додатно, у зависности од контекстуалне употребе, смисао се може односити и на особу којој се додатне обавезе намећу, углавном без питања, па би се зато могла схватити и у значењу само (некеме) још и то фали / недостаје.

Због своје необуздане природе, човек уме понеки пут да се постави или понаша хировито, управо како показује идиотична српска паремија **уморној лисици и реп смета**. Смештена у семантичком пољу ПЛАХОВИТОСТ, односи се на ђуд и сликовито приказује човека коме је заиста тешко угодити и/или који не зна шта тачно жели. Са једне стране, реч је о веома пробирљивој и захтевној особи, а са друге може се контекстуално односити и на особу која своју кривицу пребацује, сваљује на неког другог. У њеној мотивационој основи лежи испољено снажно психолошко-емотивно незадовољство и неиспуњеност.

5.4. Закључно разматрање

Из свих наведених примера види се да је лексема *лисица* у сва четири савремена балканска језика укључена у веома различите и разноврсне фразеолошке структуре те да свака од њих носи своје посебно, утврђено и прецизно значење. У погледу подударности, преовлађује нулти семантичко-структурни степен еквиваленције, што указује да су разматрани језици фразеолошки и паремиолошки веома идиотични и, следствено, различито културно обојени, односно садрже непоновљиве и препознатљиве културно-сазнајне елементе. Без обзира на уочену идиотичност, разматрани фразеологизми и паремије семантички изражавају добро запажене психолошко-карактерне особине лисице, лукавост, домишљатост и снажљивост, а које су и прве асоцијације у свести човека на њу. Овај формални план као устаљен приказ прати и допуњава сликовни план у виду сликовних описа где се појам „лисица“ узима само као полазна основа преко које се врши детаљна концептуална, метафоричка и фразеолошко-паремиолошка разрада унутар многобројних стилских и семантичких поља. Занимљиво је да је

59 У збирци грчких басана А. Мегаса (Μέγας, 1999: 16–17) наслов гласи *Η αλεπού δέκα χρονών και τ' αλεπούδάκι έντεκα* (= „лисица десет година а лисичић једанаест“).

суптилно провучена грабљивост лисице и то само кроз неколико фразеологизама и паремија, а за разлику од свих осталих дивљих животиња, лисица се у разматраним језицима семантички сагледава преваходно као паметна, али не и много разборита, пошто тежи да обезбеди корист за себе. У том погледу не буди позитивна осећања, што је аутоматски сврстава у категорију непривлачних и неомиљених животиња које се људи углавном не боје (за разлику од вука, змије или медведа, на пример). У већини приказаних фразеологизама и паремија лисица се налази у корелативном односу с неким другим зоонимом, а то је најчешће вук, чиме се постиже контраст, подиже се експресивност изразу, добија се на снази и убедљиво, а у исто време се и интензивира логички, семантички и конотативни смисао поруке.

У фразеологизмима и паремијама у грчком, албанском, румунском и српском језику лисица је осликана пластично и антропоморфно чиме је симболички показатељ (или носилац) низа људских карактерних и моралних особина које, сагледане у ширем спектру као непожељне, бивају изложене суптилној и отвореној критици. Њен главни начин приказивања у сва четири језика (али и знатно шире од њих) као врло лукаве и подмукле животиње условљен је истим, универзалним начином њеног посматрања кога прати и препознатљива симболика – реч је о чврсто укорењеној стереотипији у људским културама. Док је свега неколико фразеолошких и паремиолошких конструкција апсолутно идентично, све остале показују да преовлађује структурно-семантичка идиотипичност – у сваком од разматраних језика фигура лисице смештена је у посебне метафоричке, конотативне и семантичке обрасце, при чему сваки од њих баца светло само на једну од могућих појавних страна и углова посматрања. Ово указује да је за сваки народ лисица представљала важно асоцијативно поље око кога су изграђена нова значења која покушавају да објасне и приближе унутрашњи човеков свет. Логичко и здраворазумско (простонародно) размишљање довело је у жижу човека и лисицу путем најразличитијих начина упоређивања како би се покушали дати практични и што смисленији одговори на бројна питања у вези са човековим светом психе и размишљања те како би се докучили разлози неког од његових облика понашања и протумачили крајњи поступци. Све указано припада „систему традиционалних народних представа о свету који нас окружује [где] се животиње појављују [не само] као личности митолошке слике света“ (Гура, 2005: 9) – тако је један низ посебно одабраних животиње (*лав, шипар, соко, орао...*) био је (и остао) углавном резервисан за круг људи из високих и виших слојева готово сваког друштва „видно означавајући статусне положаје на љествици друштвене моћи“ (Visković, 1995: 150) – него су и репрезенти личности свакодневне слике света: реч је једном прилично великом кругу и животиња и инсеката везаном за осликавање људи из нижих слојева друштва где се у поступку њиховог описивања и доживљавања, опет по правилу, примењује анимализирање (просто свођење на ниво животиње) и банализовање ради „зооморфног хушкања“ (*op. cit.*, 151). Из тог разлога сваки „пренос назива животиња на човека одређених особина одиграва се на основу интерпретације њиховог станишта, изгледа, понашања и односа са човеком као таквих да кореспондирају са непожељним особеностима карактеристичним за човека“ (Новокмет, 2017а: 544). На пример, *јесџи као свиња, смрдеџи као швор, пробудџи звер у (некоме), зарежаџи на (некоја), криџи као змија ноје...* Али, „за разлику од животиња, људи нису ограничени на показивање својих емоција само у тренутку њиховог изражавања у емотивно подстакнутим условима. Референцијална комуникација је једна од најистакнутијих људских одлика“ (Rimé, 1995: 475).

Уколико из овог угла сагледамо зооним *лисицу* у приказаним фразеолошким јединицама и паремијама, она свакако припада овом другом кругу: будући тесно везана за човека, путем ње се описују углавном оне његове стране које се у друштву никако не сагледавају као врхунске, као пожељне, као морално узвишене. Тиме што се „људи идентификовањем са животињама најчешће деградирају, зоонимска метафора је учестало средство експресивног истицања непожељних људских карактеристика“ (Новокмет, 2017б: 2016). Због тога се може рећи да фразеологизми и паремије с лексичком компонентом *лисица* у сва четири разматрана језика носе у себи преваходно пејоративну и доминантну негативну конотацију. Међутим, универзалност

овог зоонима огледа се у томе што се сви ти фразеологизми и паремије могу у подједнакој мери односити како на представника вишег тако и нижег друштвеног слоја. Отуда је њена позиција амбивалентна, лако применљива, препознатљива и свима добро разумљива (као што је интелектуално деловање *биџи лукав као лисица*). И оно што је посебано важно, када је реч о родној равноправности, ова лексема је, условно речено, родно неутрална, с обзиром на то да се у подједнакој мери односи на оба пола, без обзира на то што, како смо показали, у румунском и у српском постоји могућност и директног изражавања мушког рода (cf. *vulpoi bătrân = маџори / сџари лисац*), и то само у оним ситуацијама када је потребно извршити додатно логичко и семантичко прецизирање сходно контексту у виду издвајања и пружања посебне квалификације и карактеризације. Овде нека нам буде допуштено да укажемо и на једну лексичку специфичност зоонима *лисица* која је одлика само српског језика – у жаргону, али и у широј употреби, јавља се у множини, *лисице* (са варијантом *лисичине*⁶⁰ која се пре чује на хрватском говорном подручју), те тада носи секундарно (изведено) значење у ознаци посебног материјалног предмета, металног производа, који се користи при привођењу (хапшењу) особе ради ограничавања (спречавања) њене слободне употребе руку (cf. *χειροπέδες, cǎtușe*⁶¹, *prangat*).

Уколико се осврнемо на анализирана семантичка поља, у њима је лисица главни представник бројних негативних, непожељних карактерних особина, попут лукавства, препредежности, превртљивости, паметовања (поповања) и сличних, које су експресивно исказане најразличитијим метафоричним описима. Тиме је постигнуто посебно маркирање уз пружање емоционално-експресивног нијансирања и уз приказивање начина на који је појединац доживљен. Све анализирани фразеолошке јединице и паремије су махом идиотипичне, што ће рећи да је сваки такав начин и свако такво нијансирање јединствено, при чему се човек осликава преваходно преко доминантних психолошких карактеристика него преко физичких (телесних).

Сагледано у целини, фразеолошки и паремијски фонд грчког, албанског, румунског и српског са кључном лексемом *лисица*, ма колико се чинио по укупном броју забележених примера малим, веома је добро развијен и постављен, асоцијативно и метафорички је разнолик и богат, а семантички покрива широк спектар посебних нијанси и значења. Лексема *лисица* у указаним фразеологизмима и паремијама у сва четири језика употребљена је као двојака симболичка фигура: са једне стране, представља човека високе интелигенције чиме се односи и/или упућује на неке од његових карактерних и моралних особина које припадају вишој интелектуалној и когнитивној сфери човековог ума, попут превртљивости, прорачунатости и лукавости, а са друге стране лисица је репрезент и човека ниске интелигенције, што се нарочито сагледава у оним ситуацијама када самог себе разоткрива чинећи погрешке и несмотрености (cf. *лија, лија ња голија*) или када је брзоплет.

С обзиром на то да се лисица у сваком од разматраних језика везује за одређене семантичке категорије, она је постала модел прототипа (односно, еталона) за неку од категорија, што значи да је концептуализација у сва четири језика у потпуности извршена на основу њеног физичког изгледа, добро проученог понашања, познавања интелекта и морала (Milić, 2013: 200). На тај начин су постигнута не само најразличитија суптилна одмеравања и упоређивања, него су изнесене и поједине констатације, сазнања, вечне истине и слично. Другим речима, лисица је временом постала сасвим погодан зооним и лако препознатљива метафора у својству психолошко-моралне и друштвено-бихејвиоралне референтне тачке преко које се извршило дочаравање, описивање, класификација, сразмеравање, психолошко сагледавање и карактерно проучавање (анализа) једне стране човека и његовог понашања у народној култури Албанаца, Грка, Румуна и Срба.

60 У бугарском језику, на пример, секундарно значење лексеме *лисица*, са дијалекатском варијантом *лисичини*, упућује на дрвени рам у облику две греде које се стављају воловима око врата.

61 Према етимолошком тумачењу, и ова румунска лексема заснована је на зоониму, с обзиром на то да у својој основи садржи латинску реч *catta* (= „мачка“; < <https://dexonline.ro/definitie/C%C4%83tu%C8%99e>).

6. Бела боја у румунском

Кага су мисли у боји, животи никада није сив.

6.1. Уводно разматрање

Симболика боја је углавном универзална, а од народа до народа, од културе до културе, од традиције до традиције, свакој боји је придодата и посебна семантичко-конотативна одлика која је издваја као културну специфичност – тако, на пример, код Навахо Индијанаца бела боја оличава дневну, позитивну и еволутивну (животну и животворну) снагу, код афричких племена је симбол мртвих и смрти, а код Мавара у Европи била је боја жалости (Gerbran–Ševalije, 2004: 75–80). Демокрит је својевремено сматрао како постоји у природи свега четири основне боје – црна, бела, црвена и зелена (Gage, 1999: 29), а свака од њих представљала је по један од четири основних животних (природних) елемената. Још од античких времена постојало је уверење да су боје непосредан производ светлости, само се једино није знало како оне настају. Док је италијански ренесансни ерудита Алберти (Leon Battista Alberti, 1404–1472) вршио опите са различитим бојама, учврстило му се виђење (које је изнео у другој књизи свога трактата *De pictura*) како бела и црна заправо и нису боје, већ да су то само различите модификације (видљиве) светлости (Luzzatto–Pompas, 1980: 6).

Бела боја је, по свом карактеру, природна појава, скуп свих боја у једном, па је зато она једина боја сунчеве светлости, „тачније речено, она је бледо-жућкасте. Сложена је, јер се таласи разних дужина истовремено простиру, и наше чуло вида их прима. То је такозвано мешање симулација“ (Mitrović, 1990: 29). У физици могуће је произвести белу светлост уколико се усмери у једну тачку црвени, плави и зелени светлосни зрак, док у сликарству бела боја настаје процесом додавања различитих пигмента, попут креде, оловно беле⁶², цинкове беле и титанове беле. Човек види боју и њене нијансе захваљујући електромагнетном зрачењу светлости, сходно физичарима, па на основу тога проистиче да је свака боја наш лични психофизички доживљај. У суштини, са медицинске тачке, перцепција боја је изузетно сложен физиолошки процес који, да би се детектовале, захтевају посебне биохемијске реакције у оку које се одвијају у милисекундама. Доживљај боје назива се визуелни ефекат који настаје, како каже медицина (Muzur, 2010; Goldstein, 2011), захваљујући посебном механизму у нашем мозгу који омогућава опажање и потом регистровање увек истог спектра боја (као и њихових нијанси), без обзира на то о каквом је осветљењу реч – у (апсолутном) мраку или у тами нама је то сасвим немогуће, али чак и при минималној количини светлости, видимо боје онаквим каквим јесу⁶³.

Боја је саставни део човековог визуелног система преко кога прима огроман број информација, безмало 80%, из околине у којој се налази. Зато су боје главни, или боље речено један од главних елемената путем којих се доживљава свет, са једне стране, и путем којих се човек, било као јединка, било као припадник друштва (и/или нације) изражава, са друге. Наравно, боје разликују и друге врсте, животиње и инсекти, а код примата се ова способност развила као кључна током њихове постене еволуције, с обзиром на то да је било потребно разликовати лист од плода (воћа) – „спектар [боја] воћа сагледава се као уочљив, уколико се разликује од било ког спектра лишћа на улазном прагу“ (Osorio–Vorobyov, 1996: 597) – што ће

62 За овај пигмент се каже да је најстарији познат, уз египатско плаву.

63 Како је светлост електромагнетни талас, она се креће до мрежњаче где наилази на фоторецепторе, на штапиће (који, између осталог, не разазнају боју), и на чепиће (њих је три врсте а свака је осетљива на по једну светлосну дужину, плаву, зелену и црвену), а одатле, оптичким нервом, стиже до таламуса и до дела великог мозга на затиљку где се коначно обрађује као информација у виду боје – то подручје се означава као V4.

рећи да и хроматски и фотометријски контраст омогућава препознавање предмета у реалном простору (окружењу); у противном, не би били уопште уочљиви, односно били би стопљени с околином (позадином), управо како то успевају мимикријом камелеони и друге врсте. На тај начин су боје постале саставим делом целокупног човековог опстанка у природи и његовог еволутивног прилагођавања.

У сваком језику постоји такозвани основни фонд лексема за именовање боја, а у оквиру њега истичу се све оне које именују боје најшире заступљене како у природи тако и у човековом окружењу – плава, зелена, црвена, црна и бела. То су боје које се сусрећу у свим језицима света и које, у начелу сагледано, значе исто. Међутим, сходно наводима Анђелке Пејовић (2015: 111), „да исте боје немају исте вредности у различитим културама (...) и да није увек могуће дословно превести боје, може се видети из најједноставнијих примера: црно вино – *vino tinto* (‘обојено вино’), жути шећер - *azúcar moreno / negro*“. Слично размишљање пружила је и Вјежбицка, истакавши како „‘боја’ није универзални људски појам (...) Нити су ‘називи боја’ универзални. Такође, није тачно да, као што се понекад каже, како сви језици имају речи за бело и црно“ (Вежбицкая, 1993: 231). Ово је последица тога што „*su imena boja u izvesnoj meri neodređena zato što je konceptualizacija samih boja problematična*“ (Arnhaјm, 1998: 280).

Према виђењима Лајонса (Lyons, 1977: 100–102) и Радовановића (Radovanović, 1986: 93), лексеме за именовање боја су таквог карактера да, поред тога што означавају одређену боју, или њену нијансу (или чак нијансе /Wyler, 1992: 53/)⁶⁴, оне се, у метафоричком погледу, односе на нешто сасвим друго чиме се превазилази њихово основно значење. Због тога се тичу нечега што не припада њиховим основним природним својствима, а што залази у човеков свет апстракције, асоцијације и живе маште. Различито доживљавање чак једне те исте боје проистиче на основу колористичких утисака, а такође зависи и од саме перцепције, од угла посматрања, али и од тога каква је позадина, да ли се налази у окружењу са другим бојама, о којој је количини и јачини светлости реч, а свакако не би требало занемарити ни психичко (емотивно) стање особе – познато је да поједине боје снажно, готово иритирајуће, делују на неке људе као и то да у зависности од тренутног расположења иста особа може различито одреаговати на исту боју.

У зависности од самог језика, од културног поднебља, од традиције, од географског окружења, свака боја и њена нијанса може имати своје посебно именовање, што је опет у вези са тиме шта тачно људи имају у виду када посматрају одређену боју. Узмимо, на пример, грчки језик у коме постоји неколико лексема за ознаку плавог – тако *γαλάζιο* јесте зеленкасто-плава (цијан), то је права боја неба, док је *κυανός*, азурна плава, тамнија нијанса, загаситија, затворенија, боја мора, пучине, водене површине – у савременом грчком се означава још и као *θαλασσής*, па би јој превод био „морско плава“, што отприлике одговара у српском *сиња*. Потом, ту је и *μπλε*, још више затворена плава, негде између азурне и тамно плаве, а налази се на грчкој застави као симбол свих морских вода које окружују грчко копно, док *μαβί* указује на тегет, на сасвим тамну и затворену плаву боју – то је боја непрегледних морских дубина које воде према тами и вечном мраку (у грчком се још назива и *βαθυγάλαζο* што одговара српском *тамно џлава*). Све изнесено недвосмислено указује на то да је Карл Јунг био сасвим у праву када је назначио како је именовање боја „матерњи језик подсвести“, с обзиром на то да онако како се назива представља њен опис који није ништа друго до наш доживљај ње саме.

Са друге стране, немачки педагог Јоханес Итен у својој опсежној студији посвећеној бојама указао је на следећи важан културолошки и етнографски податак – да између плавих и тамнопутих људи (односно, између припадника беле и црне расе) постоји оштро разграничење приликом њиховог изражавања бојама, па тако особе светлије пути (плаве особе, светлоружичастог тена и плавих очију) употребљавају и радије носе комбинације које укључују

64 На пример, потврђено је да видом разликујемо приближно 200 нијанси које настају при мешању црне и беле (Mišević, 1989: 52).

боје светлоплавих, умерено сивих, црних и белих тонова, за разлику од тамнопутих који пре прибегавају комбинацијама тамних боја са бојом светле рђе, затим жуте и зелене те жуте и црно-смеђе (Itten, 1973: 27). Ово може бити једно од објашњења због чега су бела и њен контраст црна две добро заступљене боје на читавом европском континенту, па и шире, дакле свуда где постоје људи светле пути.

Улога боје у човековом животу је веома важна, будући да се њоме, као посебним симболом, шаљу одређене поруке – другим речима, у зависности од средине, од културе и традиције, од обичаја и фолклора, свака боја поручује нешто. У маркетингу данас, поред бројних других чинилаца, боји се придаје посебна важност, а утврђено је да одређена боја на омоту производа и/или на логоима произвођача у великој мери утиче на продају неког производа, односно на опредељење купаца за одређени бренд. Недавно истраживање америчке агенције *WevFX* показало је да од укупног броја свих анкетираних, 93% купаца је рекло да бира производе на основу изгледа (визуелно), а безмало 80% њих се одлучује на куповину производа искључиво на основу боје производа⁶⁵, што недвосмислено показује снагу индивидуалног психолошког чиниоца⁶⁶. А оно што је занимљиво, бела боја свуда фигурира или као позадина или служи као контраст да би се, на пример, назив производа што боље видео или истакао. Заправо, једна од посебних употреба беле боје јесте њена способност да изазове ефекат контраста у очима посматрача, што се често користи у сликарству, будући да „бела у суседству чистих боја делује тако да их затамњује“ (Mitrović, 1999: 111).

Бела боја изазива углавном осећај психолошког опуштања за разлику од комплементарних које настоје да у посматрачу подстакну емотивно стање побуђености – из тог су разлога дресови спортиста махом јарких (понекад чак дречавих) тонова што доприноси и њиховој бољој видљивости на терену. Са друге стране, бела боја, насупрот комплементарних, не помаже у одлучивању; другим речима, бело се доживљава као спектрално неутрално те то знатно утиче на саму психологију појединца – белина зидова, простора или бело окружење некада заиста толико утичу на човека да није у стању да сагледа оно што је битно од небитног, или да разлучи оно што је мање важно од неважног и слично. У маркетингу, на пример, бела боја симболично се разуме као нов почетак, као нова идеја, али уколико се са њоме претера, изазива сасвим супротан и негативан ефекат – бива ознака усамљености, бесциљности, отуђености и потпуне празнине⁶⁷, што се сасвим лепо да упоредити са српским и македонским изразом **гледати (некога) бело / гледа (некого) бело** којим се указује на одсуство било какве реакције – на румунском његов преводни еквивалент припада категорији нулте подударности **a se uita în gol* (= „заборавити се у празном“).

У гласовитом *Трактиаџу о сликарсиу* Леонардо да Винчи је за белу боју рекао да, и поред тога што је њена лепота „у светлости“ (Da Vinči, 1990: 80) и што „више прима сваку боју од иједне друге површине ма ког тела који није снајно“ (82), она ипак „није боја, али је у стању да прими сваку боју (90) те да свака „бела ствар удаљена од ока губи утолико више од своје белине уколико се више удаљава, и утолико више уколико је сунце обасјава, јер поприма боју сунца помешану са бојом ваздуха који се налази између ока и беле боје“ (205). За Кандинског, на пример, бела боја је таква да делује на нашу психу као апсолутна тишина која, међутим, није беживотна, него је сасвим супротног значења, пуна је живота и изазова.

Сагледавајући боје и њихова значења према датим одговорима испитаника, Рајт и Реинвотер направили су категоризацију која је обухватила скалу од 48 боја – од свих испитаника су затражили да сваку од њих разврстају у једну од шест категорија емоција (срећа, упадљи-

65 <https://www.webfx.com/blog/web-design/psychology-of-color-infographic/>

66 У првом плану налази се лични укус, а потом следи културни контекст, друштвени контекст (припадност некој групи, заједници), традиција, подложност разним утицајима (овде се рачуна на сугестивност и на поводљивост појединца), затим побуђивање радозналости (посебно када је реч о рекламирању) и слично.

67 <https://coschedule.com/blog/color-psychology-marketing#white>

вост, моћ, топлина, елеганција и смиреност) и то сходно њиховом разумевању симболике боје. Такође, уз сваку боју су укључили и њена три основна својства: тон, светлост и пуноћу (засићеност). Као општи закључак њихове студије проистиче да далеко већи утицај на емотивно доживљавања боја имају светлост и пуноћа у односу на тон који није ништа друго до њена одговарајућа таласна дужина (Wright–Rainwater, 1962: 98). Бела боја и у њиховој класификацији припада категорији смирености, дакле, код испитаника изазвала је психолошке и емотивне реакције које се могу подвести под позитивне, мада је било и оних (додуше, у мањини) који су показали и једну сасвим друкчију, негативну, слику, будући да су белу боју описали (доживели) као боју апатије, мртвила душе и одсуства живота. У сваком случају, није сасвим случајно што су зидови болница и здравствених центара углавном окречени у бело – бела боја поседује снажан антианксиозан ефекат на пацијенте и болеснике.

6.2. О фразеолошким конструкцијама са белом бојом у румунском

Лексема (тачније речено, придев) *alb* / *бео* јесте, по свом карактеру, прототипска (будући да, са бројним другим лексемама, представља најрепрезентативнији узорак језичког знака, Prčić, 2008: 15), а по свом саставу припада групи мономорфемских лексема која се врло често налази у различитим синтагматским (понајвише номиналним) спојевима, попут *vin alb* / *бело вино*, који чине колокације (Bugarski, 1989: 132). Њих је у румунском, као и у српском и у другим језицима, знатан број и оне су углавном подударне семантички. Међутим, понекад то и није тако, будући да се питање компатибилности двају (и/или више) језика тиче наредна два сегмента: први припада домену преводне еквиваленције, где се у првом плану тражи садржај, а не форма, а други домену преводне кореспонденције, где је у жижи форма, а не садржај (Ђорђевић, 1987: 59, 63). Чињеница је да се у оба случаја инсистира на проналажењу одређеног степена једнакости било по значењу (садржају), било по облику (структури). Проналажење одговарајућег еквивалента каткада може одвући на погрешну страну, посебно уколико је реч о истом структурном облику, па се у том погледу говори о такозваним лажним пријатељима. Тако, на пример, иста номинална конструкција у румунском и у српском, као што је ***cioară albă*** / **бела врана**, означава управо оно што се њоме казује, ретку природну појаву у виду вроне која због генске мутације има бело перје. Међутим, у метафоричком погледу, постоји разлика у њиховој употреби. На целокупном јужнословенском подручју синтагма бела врана указује на особу која се издваја из средине по неким својим особинама, квалитетима и делом, што то није случај у румунском – у Војводини, додуше, фигурира и у том значењу, али званична фразеолошка варијанта такву издвојеност предочава опште познатим интернационализмом *pasăre rară* / *рејка ијица*. И у румунском и у српском се колоквијално усталио израз ***halate albe*** / **бели мантили** као посебна творбена лексичка метафора за медицинске раднике. Са културне и изражајне стране, ови изрази су особене концептуализацијске форме које могу поседовати донекле сличну структуру што се посебно види уколико их упоредимо с изразима из неког другог језика – тако се исти појам, на пример, у албанском изражава на нешто друкчији начин, али такође уз употребљен назив одеће – ***bluzat e bardha***, у преводу „беле блузе“. Овде је у питању нарочит тип творбе, будући да „преласком једне врсте речи у другу мења се грамема, категоријално-граматичка сема, која, ипак, битно мења значење лексеме“ (Драгићевић, 2010: 143). Када је реч о утицајима из других језика и култура, то се најбоље види у оквиру синтагме као што је **бели штрајк** која као таква постоји и у грчком ***λευκή απεργία***, будући да је реч је о преводу (калку) с италијанског ***sciopero bianco***. У румунском се изражава путем нешто измешене конструкције, *grevă perlată*, што би се условно могло превести као, „бисерни штрајк“⁶⁸.

Са друге стране, знатне разлике су видљиве и у наредном подударном структурном изразу – **бело лице** (српски и македонски) / **бяло лице / faqja (fytyra) e bardhë / alb la faḡā** – који ипак не означава у сваком језику исти појам. У јужнословенским језицима носи двојаку семантику:

а) објективну, којом се пружа естетски квалификативни суд, па се у том контексту схвата као „лепо лице“, дакле као оно које је сасвим физички чисто, глатко, лишено било каквих спољашњих недостатака (на пример, пега, кврга и слично), и

б) субјективну, где се лице сагледава из властите психлошке и емотивне перспективе као узвишено, као доживљено беспрекорно, безмало идеализовано, што се посебно види у народном стваралаштву где се провлачи снажно љубавно надахнуће: тако лице постаје метонимија за девојку – ово није само одлика словенског фолклора (Ивић, 1999: 6) и народне поезије (Ристић, 1969: 222), него и ромске (cf: **parno muj**) што ће рећи да овај израз није ништа друго до такозвани „формулативни, стајаћи епитет“ (Aleksandrović, 2015: 97), односно „оно што се обично и подразумева под сталним епским епитетом“ (Шмаус, 2011: 232).

У албанском језику, међутим, појам „бело лице“ изражава се на два начина – уколико се мисли на објективни (естетски) суд, тада се употребљава конструкција **fytyra e bardhë** која обично има и додатак у виду квалификатива *roscelani* што одговара српском **лице бело као алабастер**. Синонимна конструкција **faqja e bardhë**, међутим, указује на нешто сасвим друго, на конотативно другу врсту чистоте, на морално исправну и часну особу, достојну поштовања, што би у српском одогуварало синтагми *свећили образ* – отуда оптаивни фразеолошки израз **раџ фаген е бардхѐ!** (= „нека ти је образ бело!) у значењу „буди вазда честит / честито ти све било“ као и фразеолошка јединица **dal me faqe të bardhë** (= „изаћи са белим образом“), са синонимном варијантом **zbardh faqen** (= „/о/белети образ“) у значењу *показати се као часџан, освџлаити образ*. За албански је карактеристично и то да неко може бити и „бео“ по својој судбини (*fat*) – придевска сложеница **fatbardhë** (буквално: „судбобео“) означава оног који је „благодетан“, који има „добру срећу“, дакле, означава се особа чија је судбина веома повољна, сјајна, која има велику наклоност (обично превртљиве) среће. У овом контексту смисао белине, као сјајног одраза, сасвим се може изједначити с ониме што је Скок назначио – како „се славенско и балтичко значење *бијела боја*, као и њемачко *weiss*, развило из □свјетлост, сјај“ (Skok I, 1971: 152) – па у том погледу сагледано, ни албански придев *i / e bardhë* не представља посебан изузетак. Напротив: бело лице се може сагледати као највиши могући епитет упућен некоме, као посебан облик исказивања поштовања и величања особе, пружања позитивне карактеризације као и истицање те особе у моралном и друштвеном погледу (без обзира на пол). То је и нешто што би се могло психолошки означити као замишљени идеал, узор кога треба свако да достигне и да оствари у своме животу. Све ово показује како је бела боја симболична ознака чистоће, неокаланости, савршенства, потом и невиности (Colin, 2004: 37), а сматрамо да нећемо погрешити уколико бисмо додали и племенитости.

Са треће стране, у румунском смисао „бело лице“ носи сасвим другачије значење – у преводу на српски, грчки и албански одговара синтагми *бледо лице / χλωμό πρόσωπο / me fytyrë (faqe) të zbehtë*, при чему постоје и знатне разлике између њих: све три конструкције означавају такозвано „безбојно лице“, лице на коме се не виде трагови било какве боје (колорита) – оно је обично једро, румено или светло-жуто – па је зато њихов одговарајући пандан у румунском синтагма *palid la faḡā*. У српском, међутим, *бледо лице* се психолошки доживљава као крајње негативно, обично нездраво и болесно, будући да се одсуство боје са коже везује непосредно за смрт (cf: *самрџнички блед*, у италијанском: *pallido come un morto / cadaverico*). И у грчком „бледо лице“ такође се може протумачити као спољашња манифестација неке лоше промене у организму – тако, на пример, *χλωμό / άσπρο δέρμα* (= „бледа / бела кожа“) указује на анемиčnost – али, са друге стране, означава и припадника беле расе (= „бледолики“), што је калкира-

ни превод с енглеског *paleface* – његов преводни еквивалент на албанском гласи **i bardhë njeri** (= „бели човек“), док придеви **faqezbehtë / fytyrëzbehtë** једино означавају особу која је бледа у лицу.

Уколико имамо на уму румунске фразеологизме и колокације са белом бојом као њиховом кључном компонентом, оне показују у највећем броју забележених примера семантичку и конструкцијску подударност са српским, што са своје стране указује да у оба језика преовлађују исти начини изражавања као и исти светоназори. Наравно, један њихов део припада групи општеевропских, па су у том погледу хомотипични и на макро и на микрофразеолошкоком плану. С тачке гледишта њихове структуре, запажају се две врсте фразеолошко-колокацијских спојева који су апсолутно и/или делимично подударни или неподударни у структурном погледу – номиналне синтагме и глаголске конструкције.

6.3. Номиналне синтаме

Када је реч о номиналним синтагмама, као што су, поред до сада наведених, и наредни колокацијски примери:

nopti albi = беле ноћи
magie albă = бела магија
versuri albi = бели стихови
pitică albă = бели патуљак
sport alb = бели спорт
albul ochiului = беоњача
gardist alb = белогардејац
carte albă = бела књига
Casa Albă = Бела кућа

то су углавном препознатљиве и устаљене описне колокацијске конструкције интернационалног карактера које припадају општем културном (културолошком) и историјском домену. Међутим, ова слика може да наведе на погрешан закључак да је поклапање присутно свуда, што не одговара чињеничном стању. Да је бела боја важан део ратничког живота, приказује и наредна румунска конструкција **armă albă** која одговара српској делимично подударној *хладно оружје*. Мотивација за њен настанак везује се за сребрнасто-белу боју углачаног челика који на светлости пружа бели (од)сјај – због тога се, на пример, у немачком назива *die Blankwaffe / blanke Waffe*, у преводу „светло / блиставо оружје“). У српским народним песмама, на пример, оружје јунака се управо тако назива, при чему појам „светао“ треба преваходно везати за појмове „угледно“, „херојско“, „часно“. Што се тиче румунске синтагме, по свему судећи, она је калкирани израз са француског *arme blanche* где придев *blanc* конотативно упућује на блиставу / сјајну (односно „белу“) оштрицу ножа или бајонета, што ће рећи да је сечиво направљено од белог челика, а не од бронзе или од неког другог обојеног метала (попут злата и слично). Разматрајући боје у немачком језику, Витгенштајн је својевремено истакао како „је бела непрозирна боја“, што је сасвим тачно, те се истовремено запитао „из ког разлога је зелена прозирна, а бела то није?“ (Wittgenstein, 1977: 4, 5). Наведени немачки пример, међутим, заиста показује да се појам „прозирност“ код беле боје непосредно додирује са значењем „светао“, „сјајан“, баш као и у румунском и српском (и у другим језицима), што ће рећи да је њен изворни смисао прозирности и даље сачуван у оквиру посебних лексичких склопова, само што је данас на изванредан начин он замаскиран, потиснут у други (семантички) план. Српски колокацијски израз *хладно оружје*, који постоји и у мађарском у облику синтагме *hideg fegyver*, могао би се посматрати или као калкиран с енглеског у коме, поред *white arm*, постоји и варијанта *cold weapon*, а сас-

вим је могуће претпоставити и да је реч о директном утицају руског језика на српски, будући да у руском постоји синтагма *холодно оружје* – како наводи Јовановић (2016: 201–201, 227), „већина [војних термина] је у српски језик дошла позајмљивањем из страних термилолошких система, а не унутрашњим развојем лексичког значења (полисемијом) (...) па позајмљене руске речи и термини преузети у основним облицима (номинативу односно инфинитиву) нису доживљавани као страно језичко тело“.

У оквир номиналних фразеолошких јединица у румунском запажу се две као развијене синтагматске конструкције:

а) прву оличава синкопирани израз (помоћни глагол је изостављен, али се логички подразумева) – **de când lupii albi** (= „од када [су] бели вукови“) и може се сматрати само делимично подударном у семантичком погледу са српским – **од њамџивека / од када је свеџа и века*.

У симболичком погледу, у румунској фолклорној традицији бели вукови представљају почетак или настанак света и времена и, по свему судећи, ово би могао бити остатак древног дачког веровања према коме је вук био тотем животиња⁶⁹. Бели вук, као албино варијанта, у природи је релативно ретка појава (уколико изузмемо северне пределе Европе где вукови зими добијају белу длаку), а како фигурира само у овој конструкцији, више је него јасно да је овде сачуван остатак древне митске прошлости;

б) друга јесте: **până-n pânzele albe** (= „до белог платна“), што одговара српском неподударном изразу **(све) до смрџи / краја / до проба*. Бело платно је симболично уткано у румунску традицију везану за покојнике.

Тако, на пример, у Буковини се преко тела умрлог полаже бело платно (покрив) што, према веровању, треба да пружи заштиту од ватре или ће бити употребљено као мост при преласку душе покојника из овог на онај свет (Antonescu, 2016: 520). Сагледано у оквиру назначеног фразеолошког контекста, бело платно симболично представља свршетак живота.

За српско(-хрватско) говорно подручје су сасвим карактеристични наредни темпорални адвербијали синонимни по значењу **у по / усред бела дана**⁷⁰, **за белог дана** у којима конотација беле боје указује на то да је реч о „значењу ‚светли‘, ‚јарки‘, што би могло бити реликт некадашњег примарног значења ‚бљештећи‘“ (Detelić–Plić, 2006: 31). Сагледано из овог угла, логички смисао појма „бели дан“ крије се и у реалној (искуственој) чињеници да се на светлости дана све најбоље види и уочава, укључујући ту и друге боје.

Бела боја је саставни део назива појединих празника код православних Јужних Словена који имају митолошко-религијско обележје, попут **беле недеље / săptămâna albă** последње седмице у време васршњег поста – последњи њен дан назива се **беле** или **сирне покладе**, док се у румунском, као и у грчком, на пример, ова цела седмица назива још и *săptămâna a brânzei / εβδομάδα της τυρίνης* (= „седмица сира“) – будући да се исхрана заснива на допуштеној конзумацији такозваних „белих намирница“, млека, сира, беле рибе и јаја.

Уколико имамо на уму гастрономију, у оба језика постоје сада већ устаљени бројни номинални изрази који садрже придев *alb / бео* као своју кључну лексему, попут:

69 Према наводима Страбона, „првобитно име Дачана било „Даоји“ (Δάοι) које је слично фригијској речи „даос“ (δάος) у значењу ‚вук‘. Једна од карактеристика дачке војске било је изливано знамење од бронзе у виду приказа змијоликог бића са главом вука чија су уста отворена. Овај амблем био је шупаљ, а Дачани су га качили на копље или на какав штап и држали високо у ваздуху за време битке. У галопу је производио врло пискутав звук услед продора ваздуха кроз отворена уста. Тиме су постизали ефекат имитирања вучјег завијања. Овај амблем развили су највероватније Сармати и Алани, коњички народи из степа, а прихватили га потом Дачани“ (Мутавчић, 2013: 201).

70 Упоредиво са пољским: *w biały dzien*.

râine albă = бели хлеб (наспрот *râine neagră* / *црни хлеб*)

carne albă = бело месо (наспрот *carne roșă* / *црвено месо*)

pește albă = бела риба

pită albă = бела пита

vin alb = бело вино (наспрот *црно вино* / *vin roșu*)

бела супа = **supă albă**

бели сир = **brânză albă** (наспрот *brânză galbenă* / *жуџиу сир*)

бело грозђе = **strugure alb** (наспрот *црно ĩрожђе* / *strugure negru*)

бела кафа = **cafea albă** (наспрот *црна кафа* / *cafea neagră*)

бела чоколада = **ciocolată albă** (наспрот *црна чоколада* / *ciocolată neagră*)

при чему се један њихов број појављује као идиотипичан у српском у односу на румунски (и на неки други европски језик), попут:

бела зелен = **verdeață**

бели лук = **usturoi**

бела репа = **nar suedez** (наспрам *црна роџкџа*)

бела цигерица⁷¹(cf. у бугарском **бял дроб**) (наспрот *црна џиџерица*)

бела вешалица

бели бубрези

Како се види из датих примера (али и у онима које ћемо приказати ниже), бела боја је употребљена у функцији посебног лексичког маркера како би се вршило потребно издвајање (Гура, 1997: 47) на логичком плану и контрастирање. Овде су истакнути посебни фитоними⁷² – било да је реч о укупном називу различитих биљака, које су, по својој боји беле (целер, пашканат, першун), било појединачних – као и о именовању различитих унутрашњих органа махом животиња који су и даље релативно заступљени у српској (па и у балканској) кухињи. У оквиру народне митологије и фолклора поједине биљке, попут белог лука, још заузимају истакнут значај код оба народа (али и не само њих!), будући да нису изгубиле своју древну обредно-магијску функцију. Међутим, требало би овде назначити да код појединих назива бела боја је пре у функцији да покаже доживљени светлосни ефекат него боју; отуда синтагма бели хлеб пре одговара опису хлеба који је унутра безбојан него што је бео. Како је показала Кример Габоровић, „белим се зову и неке појаве које то нису, нпр. *бела чоколада* има светло жућкастобелу боју (уп. *црна чоколада* и *млечна [браон] чоколада*), крзно одраслих јединки *белої медведа* је крем-бело (уп. *мрки медвед*), *бела кафа* је светло браон (уп. *црна кафа*), боја *белої вина* је жућкаста (уп. *црно вино* и *розе вино* [ружичасто вино])“ (KriMER Gaborović, 2019: 157).

За разлику од румунског и било ког другог (европског) језика, и у културолошком и у лексичко-конструкцијском погледу српски се издваја као идиотипичан по неколико номиналних конструкција, као што су наредна два карактеристична синтагматска споја која се, додуше, веома ретко, употребљавају – **бели орао** и **бела пчела**. Са јасним пореклом у митологији и у тотемизму, указани зооними су антропоморфизоване фигуре које означавају шеснаесто колено породичног порекла по мушкој и женској линији те на тај начин симболично представљају

71 То је наш народни назив за плућа. Занимљиво је да и у мађарском постоји овај појам у виду сложене *fehértáj* који је лажни пријатељ, будући да се односи на сасвим други анатомски део, на гуштерачу (данас је врло ретко заступљен у језику и замењује га учена лексичка варијанта *hasnyálmirigy*).

72 Велики број других фитонима у оба језика такође садрже белу боју као своју главну одлику, па се тако прави разлика између *белої* и *црної гуда* = *dudul alb / negru*, *белої* и *црної бора* = **pinul de pădure / pinul negru*, а у народној медицини се и данас широко употребљава *бели слез* / *nalbă albă (mare)* као и *бела пага* / *bănuței albi*.

прародитеље. Пчела је у словенској митологији била изузетно поштован инсект према коме се односило „као према божјем бићу, називали су је божјом угодницом, божјом мудрошћу и придавали јој светлост“ (РСМТ, 20: 458). Посебна употреба другонаведене синтагме види се у оптаивном изразу **Дочекао/-ла беле пчеле!** којим се неке жели дуговечан живот, односно да доживи дубоку старост. Иначе, сâм појам „беле пчеле“ везује се за пчеларство – њиме се термилошки означавају пчеле добијене из трећег ројења: сходно наводима Пујића, „у стручној терминологији, у којој је превату добила сремска лексика, систем номинације ројева обухвата следеће називе: рој, првенац, другенац, трећенац, парожак, беле пчеле“ (Пујић, 1982: 224).

Појам који се тиче природног одумирања становништва и његове релативно споре обнове у српском народу се назива белом кугом и у односу на све остале европске језике сасвим је културолошки истакнут као посебан и непоновљив. У грчком постоји потпуно исти номинални израз **λευκή πανούκλα** који се, међутим, односи на туберкулозу (учено гласи *φυματίωση*) и представља калк са француског *la peste blanche* (cf. *white plague*, *weisse Pest*). Са друге стране, у колоквијалној, пре свега жаргонској, употреби означава „кокаин“⁷³, што би се могло разумети као „бела пошаст“. Међутим, током претраживања интернета наишли смо на потврду како се и у грчком употребљава у истом контексту као и у српском и да поседује потпуно исто значење – одумирање становништва⁷⁴. Назначимо да ову конструкцију ниједан доступан грчко-грчки речник не бележи, а као посебан израз налази се једино у речнику код Јосипа Матеша где се наводи да је то абортус, спонтани побачај (стр. 296). Посебно је питање зашто се бела куга баш тако назива. Додирне тачке са грчким указују да би у извесној мери могло бити речи о међусобним утицајима, мада о каквим тачно веома је тешко говорити, будући да одсуствују било какви опипљиви подаци и потврде. У Вуковом *Српском рјечнику* (1856: 251) стоји опис да је куга жена за коју се у извесном смислу везује бела боја – „млоги кажу да су је виђели ђе иде завјешана бијелом марамом“. Додатно, према свим доступним етнографским наводима (СМ, 2001: 582), у Херцеговини се веровало како обично путују две чуме, бела и црна, при чему „од бијеле би нешто народа остало, а од црне ништа“, што се донекле поклапа са поступним процесом депопулације становништва, будући да се одвија готово неосетно на око. Чињеница је да у овој конструкцији бела боја симболички означава смрт, тачније речено одумирање и нестајање, жалост и тугу, што је, као јединственост српско-хрватског подручја, веома блиско са погледима источњачких народа.

Идиотипичност српског (и делимично јужнословенског) говорног подручја у односу на румунски сагледава се и у оквиру номиналних израза **бела удовица**⁷⁵ / **бели удовац** којима се означава особа која је обично нешто дужи временски период принуђена да буде без супружника. Вредно је истаћи да се потпуно исти изрази употребљавају и у италијанском језику, **vedova bianca** / **vedovo bianco**, и с истим значењем, што може на извештан начин сигнализирати снажне међујезичке и међукултурне додире, посебно уколико имамо у виду историјску позадину вишевековног млетачког (италијанског) присуства на Јадрану, Истри, Далмацији као и у залеђини. На далекој Папуи Новој Гвинеји као и код појединих афричких племена етнолози су забележили један обичај који и данас постоји: свака жена која је привремено остала без мужа боји своје лице у бело чиме симболично истиче свој статус, будући да се културолошки, породично и социолошки таква жена, по правилу, обележава и искључује (боље речено, издваја) из друштва. Овде белина означава два елемента – са психолошке стране, самоћу и усамљеност, а са моралне верност, приврженост и оданост ономе ко одсуствује. Као синонимне варијанте наводе Матеша, Оташевић и *Хрвајски фразеолошки рјечник* *slamnata udovica* те *slamnati udovac* (овај облик се проналази само у *Хрвајском фразеолошком рјечнику*), што је апсолутно

73 <https://www.skai.gr/news/greece/leyki-panoukla-stin-eyrolista-pou-antimetopizei-provlima-kokainis-i>

74 <https://tvxs.gr/news/kosmos/i-leyki-panoykla-ton-balkanion>,
<https://www.onmed.gr/ygeia/story/313861/i-lefki-panoykla-ksanaxtypa>

75 Упоредиво са македонским: *бела вдовица*.

подударно са мађарским, словеначким, бугарским и руским где указани изрази имају свој одговарајући еквивалент било у сложеници *szalmaözvegy*, било у синтагми *slamnata vdova* / *сламена удовица* / *сламен вдовец* / *соломенная вдова* / *соломенный вдовец* (= „сламнати удовац / сламната удовица“). Овде ни румунски није изузетак – *văduvă* / *văduv de paie*. У сва четири језика реч је о калковима са немачког у коме израз гласи као сложеница (*die / der*) *Strohwitwe(r)*⁷⁶. Сходно наводима руског лингвисте Михельсона (Михельсон, 1896: 416), током средњег века постојао је обичај у немачкој средини да се девојци која је ванбрачно родила дете стави на главу сламнати венац као чин моралног и друштвеног понижења и јавног обележавања – таква се девојка називала *Strohbraut*, у преводу „сламната млада“. Тако је овај израз постао ознака девојке која није ни удата ни удовица, а која је стицајем околности искусила брачне воде. Са друге стране, израз „сламнати удовац“ је у руском више шаљив израз којим се изражава саосећање и присност према мушкарцу. У енглеском одговарајући еквивалент гласи *grass widow(-er)* (= „травната удовица“ / „травнати удовац“) што указује на постојање велике сличности и подударности у сликању (лексичком приказивању) истог појма између указаних језика. Објашњење зашто је нека женска особа окарактерисана као „сламната“ (или „травната“) удовица“ може бити у томе што је реч о недвосмисленој асоцијацији на сламарицу као старом симболу брака и брачне постеле – овде свакако не би требало занемарити чињеницу да се некада спавало на слами а не на душецима. Отуда би се цела номинална синтаagma могла схватити као опис супружника који је привремено остао/-ла сама (сама) у брачној постели. Да се слама и код Гетеа наводи као важна референција за постељу сведоче и наредни стихови из *Фауст*а које изговара Марта:

*Er geht stracks in die Welt hinein
Und lässt mich auf dem Stroh allein.*⁷⁷

За румунски и српски фолклор карактеристично је да се насупрот *беле удовице* налази **црна удовица** = *văduvă neagră* – овај израз носи двојако значење: са једне стране, симболички указује на особу завијену у црно после смрти мужа, са друге стране јесте интернационално прихваћен термин за посебну врсту отровне тарантуле. Посебно би требало назначити и то да се у оба језика, а уколико смо упућени правилно – ни у једном другом језику – не употребљава конструкција **црни удовац*.

6.4. Глаголске фразеолошке јединице

Када су у питању глаголске фразеолошке конструкције у румунском са белом бојом, њих чине глаголске основе и њихове одговарајуће допуне у правом падежу, са или без предлога, са или без упоређења. Бела боја у анализираним румунским фразеологизмима јесте самостална хроматска категорија која припада или позитивним или негативним концептима.

Бело се у двама румунским фразеолошким јединицама налази у контрасту са црним:

76 Назначимо да у немачком језику постоји још један фразеолошки номинални израз којим се изражава смисао беле удовице – то је *die grüne Witwe* (= „зелена удовица“) и он се донекле разликује од претходно наведеног. Појавио се после Другог светског рата и са наглим развојем градова, а смисао му је да укаже на „жену у зеленилу“, односно у зеленом окружењу – реч је о домаћици која живи на периферији града или ван града и која сама проводи дане, док јој је муж у граду на послу.

77 У буквалном преводу стихови гласе: „Он одлази право у свет, а мене саму на слами оставља“, док у мајсторском преводу Бранимира Живојиновића указани Гетеови стихови (2990–2994) гласе сасвим друкчије:

*Бој мој мужа грехова нек разреши;
он према мени збиља силно греш!*
*Ни њеј ни шестј но право у светј јурну,
мене у бело удовиштво јурну.*

а) прва има варијантне облике **ba e albă, ba e neagră / nici albă, nici neagră** (= „час је бело, час је црно“ / „ни бело ни црно“) које одговарају српском подударном преводном еквиваленту **ни црно ни бело** и неподударном **час / сад овако, час / сад онако*.

С обзиром на то да је реч о семантичком пољу неодлучност, везују се за психолошку нестабилност особе и њену искључивост, односно неспособност да прихвати и позитивне и негативне аспекте у животу;

б) друга је заједничка и интернационална – **a fi negru pe alb = бити црно на бело** – која припада семантичком пољу истина, будући да указује на уверљивост и документованост аргумената, тврђења

Бела боја је и у румунском и у српском схваћена симболично као боја старости, као прелаз из једног животног доба у друго (Brenko, 2009: 47), па отуда подударан израз у оба језика **a avea peri albe = имати беле / седе власи / белу косу** као посебан дескриптивни квалификатор. За ознаку старости у српском су у употреби и изрази **бити у белим годинама / бела (седа) брада** као сасвим идиотипични у односу на румунски. За румунски фолклор карактеристично је веровање да ће дете којем се природно појаве беле власи на глави бити вазда здраво у животу (Antonescu, 2016:508). Са друге стране, „беле власи“ могу се добити и на сасвим други начин, о чему говори румунски фразеологизам **a scoate (cuiva) peri albi** (= „вадити / коме / беле власи“) у значењу *osegeții zboi (coia)*, понајпре услед бриге и секирације, односно **излудеџи (која) = *τα παίρω (κάποιον) στο κρανίο* (= „ставити / кога / на лобању“) – реч је о практичном и искуственом сазнању да се боја косе човека може веома брзо променити уколико је особа изложена стресу, па у овом погледу појава белине доживљава се као видљива промена на материји (коси). Да се бела боја такође односи на старост, али схваћену у сасвим друкчијем контексту, приказује наредна румунска идиотипична фразеолошка јединица **a împleți coadă / costiță albă** (= „исплести бели реп / белу плетеницу“) који припада семантичком пољу усамљеност с изразито негативном концептуалном одликом: његов преводни еквивалент на српском је двојак – припада или делимично подударном фразеологизму **плести беле власи** или нултом структурном нивоу подударности **осџаџи бабадевојка / усегелица*, као што је то случај и у грчком: **μένω στο ράφι* (= „остати на рафу / полици“). Другим речима, женска особа тиме што симболично себи плете кику показује да је везана (спојена, упућена) на саму себе и да је донекле отуђена од средине, а са друге стране бела боја косе указује на то да више није у младом добу. У грчком примеру се семантички подразумева да је девојка „неискоришћена“, односно доживљава се као да је „остављена“ по страни.

Док у румунском конструкција **lumea albă** носи смисао реалног света, у српском пак синтагма **бели свет** указује на непрегледно пространство, на ширину простора и туђину, па отуда и идиотипична фразеолошка јединица **отићи у бели свет** са значењем „отиснути се / отићи далеко / у непознато“. Додатно, у румунском фразеологизам **a duce / a trăi lumea albă** (= „водити / живети бели свет“) припада семантичком пољу уживање те, будући да му је смисао да укаже на безбрижност и лагодност, његов преводни еквивалент на српском одговара нултом степену фразеолошке подударности – **іроводиџи се / уживаџи у живоџу* – што указује да бела боја метафорички припада појму „хедонизам“. Донекле потпуно исти смисао изражава и наредни румунски идиотипични фразеологизам **a avea / a duce zile albe** (= „имати / водити беле дане“) чији је преводни еквивалент углавном подударан у српском само без укључења боје – *имаџи / водиџи срећан живоџ*.

Проширена конструкција, **a avea / a duce zile albe cu (cineva)**, указује на семантичко поље слагање, па у том погледу одговара српском неподударном слагати се / срећно живети са (киме). У овом погледу белина представља боју мира и помирења, боју пријатељства међу људима. Управо у том контексту сагледано у оквиру војне и (донекле) политичке савремене

терминологије интернационална фразеолошка јединица **a ridica (a scoate) steag alb = подићи / истаћи белу заставу**, осим што је прихваћена као јасан симбол потпуне предаје на бојном пољу или капитулације, метафорички подразумева и потребу за успостављањем мира и за прекид непријатељстава.

У следећим подударним примерима **a fi alb ca zăpadă / lapte = бити бео као снег / млеко / овца** фигурира неутрални семантички концепт где се поређење у виду квалификативног изједначавања врши или према добро познатим материјалним предметима или према познатој животињи (из непосредног човековог окружења), при чему је семантички смисао белине да истакне својство онога што се упоређује. Овде је реч и о једној супротности у односу на устаљено схватање беле боје која „се у народној свести повезује са стваралашком снагом која се налази у млеку, јајету и мушком семену“ (Раденковић, 1996: 281). Насупрот овог концепта налази се негативни концепт МАТЕРИЈА ЈЕ БЕЛИНА оличен у квалификативним описима са поређењем **a fi alb ca varul / palid ca moartea**⁷⁸(= „блед као смрт) = **бити блед као крпа / креда / зид / креч** где се мотивација успоставља путем поређење са материјалима и према њиховим својствима: белина креде и креча је сасвим јасна основица за поређење нечије боје лица (она се доживљава као таква), док је упоређење са крпом настало на основу очевидног искуства: испран материјал има својство безбојности, бледила, а то управо италијански фразеологизам најбоље описује – *essere bianco come un panno lavato*. Без обзира на врсту квалификатива, у питању је истицање увиђене физичке манифестације са нагласком на изразито неприродној белој боји коже лица која се сагледава као негативна оцена насупрот позитивне, оличене у једром, руменом и здравом изгледу. У словенској митологији, на пример, конотација бледила, безмало потпуног одсуства боје на кожи лица била је везана за Морану, једно од злих божанстава, која је замишљана као веома бледа, испијена у лицу, са вучјим очњацима и хладна а сматрана је одговорном за смрт људи, биљака и животиња (Гајић, 2011: 65). Отуда је сасвим разумљиво што се бледило узима било као наговештај било као сама карактеристика смрти и што се и у словенким и у другим језицима везује за смрт.

Када је реч о белини као материји, она се види и у наредним фразеолошким примерима. Тако се у румунском идиотипичном фразеологизму, који припада семантичком пољу УСПЕХ / УСПЕШНОСТ, **a vedea alb în căpistere** (= „гледати бело у наћве“) односи на брашно – преводни еквивалент на српском је у виду неподударног фразеологизма **iосiићи / госiићи циљ*. У негативне семантичке концепте сврставају се различити номинални и глаголски фразеолошко-колокацијски спојеви, попут **a lua praf alb** (= „бели прах“) који у жаргону означава кокаин (Ciorobăţă, 2014: 74), у српском и грчком **узимати бело / πάρνω την άσπρη**, а у бугарском **бяла отрова**. У оба језика негативну конотацију има и израз **moarte albă / бела смрт** који означава два семантичка појма – смрт од смрзавања и (жаргонски) смрт од предозирања. У свакодневном говору усталило се да се под овим појмом означава и бели рафинисани шећер – у немачком је означен као *die süsse Tot* (= „слатка смрт“); другим речима, шећер се сматра једним од главних узрочника многих болести савременог доба. Са друге стране, у немачком постоји потпуно иста синтагма *die weisse Tot* којом се означава туберкулоза: опис се везује за бледу (белу) кожу лица оболелог и за стање потпуне исцрпљености његовог организма. Посебну негативну конотацију има концепт који се може описати метафором ИЗЕНАЂЕЊЕ ЈЕ БЕЛИНА којом се изражава посебно емоционално стање у виду идиотипичног глаголског фразеологизма у српском **забелети очима** у значењу „исколагити очи“ услед неког непријатног, неочекиваног изненађења, што одговара румунском делимично подударном фразеологизму *a-i ieşi (cuiva) ochii din cap* (= „изаћи / коме/ очи из главе“). Занимљиво је да потпуно иста конструкција у албанском носи сасвим друкчију семантичку конотацију и да припада метафори СМРТ ЈЕ БЕЛИНА – **zbardhi sytë** (= „забелео је очима“) означава **oйишиао је у вечна ловишиа* (Сивачки, 2016: 160), на румунском **a-şi lepăda potcoavele* (= „од/бацити себи потковице“).

Негативну конотацију носи и номинални синтагматски спој бело робље који се обично јавља са глаголима (про)дати и одвести – **продати у бело робље** – где се смисао белине превасходно односи на расу, на жене беле пути које су у громном броју случајева против своје воље укључене у недозвољену проституцију. Појава ове синтагме је знатно новија, а употребљава се да би се донекле направила јасна разлика у односу на историјски потврђено *црно робље*.

У семантичком пољу ТЕЖАК ЖИВОТ примећује се само један фразеологизам, румунски идиотипични, са фигуром поређења **a fi mâncat ca alba de ham** (= „бити поједен као бело од шунке“), који садржи одређено сазнање везано за разумевање живота и његове сложености. На српски се преноси друкчијим, у целости неподударним типом фразеологизације **рагиџи као црнац / *изјараџи од њосла / на њослу*. У овом погледу појам „белина“ везује се за сему храна – подразумева масну материју која се, како је искуствено потврђено, слабије и безмало нерадо једе за разлику од меса. У том погледу, ономе коме је запало такво бело обично се мучи док га једе, што се метафорички изједначило и са послом (пословима) што треба обавити.

Потпуно подударни фразеологизам, који је уједно и интернационалног карактера, **a aştepta un prinț pe cal alb** = **чекати принца на белом коњу** припада семантичком пољу идеализовање и носи углавном негативну конотацију. Мотивација за његову појаву лежи у народном стваралаштву, понајпре у бајкама, где је принц не само симбол богатства и релативно лагодног, безбрижног живота, а бели коњ добротe (Pintarić, 2010: 47), већ и идеализовани појам лепоте, витештва и мужевности. Отуда означава особу која би требало да буде савршена и без мана и која се, по правилу, дуго чека као животни сапутник (Vidović-Bolt, 2011: 58).

У румунском и у српском фигурира и фразеолошка јединица **a semna în alb** (= „означити на бело“) = *бланко њоџиисаџи* чије значење подразумева да је реч о стављању потписа на нешто што није унапред виђено, познато. Због тога се у овом контексту појам „белина“ семантички подводи под категорију празнине и, следствено, неиспуњености. Потпуно исту семантичку конотацију празнине проналазимо и у наредним глаголским фразеолошким јединицама у српском:

- белина у облику апсолутног одсуства материје саставни је део једног, додуше сасвим регионалног, израза **(по)пити на бело** кога су једино забележили Мијатовић и Буцетић (1925: 115) а чије значење одговара далеко познатијем *њоџиџи на екс⁷⁹ / на искаџ / го гна⁸⁰*, румунски *a bea rână la fund* (= „до краја“). С изузетком грчког, где се употребљава у том контексту узвична номинална конструкција **ὄσπρο πάτο!** (= „[до] белог дна / данцета“), ниједан други балкански језик не показује сличност с указаним примером;

- белина као форма потпуног одсуства духом и празнине у мислима, или као облик неразумевања и несхватања сагледава се у фразеологизму **гледати бело**, на румунском **a se uita în gol*;

- белина је ознака великог психичког замора и/или презаузетости због обавеза, како показују наредни примери: **ни беле не видети** = **a avea orbul gănilor* (= „имати слепило кокошака“), чији је смисао да укаже да се не примећује чак ни оно што је веома близу, на дохват руке, **не видети белог бога (дана) / ни белу мачку** без одговарајућих преводних еквивалената на румунском.

Бела боја не толико као ознака белине, колико пре блиставости, и то превасходно због тога што „служи да значи материјал од којег је нешто створено, па се у фоклору (преко сема

79 Упоредиво са македонским: *џие на екс*.

80 Упоредиво са бугарским. *го гњо!*

„сјајни” и „свећли”) везује за сребро и ствари од сребра (*бијели новци*)“ (Detelić–Ilić, 2006: 33), налази се у контрасту са црном у хомотипичној балканској⁸¹ фразеолошкој јединици у оба језика која припада семантичком пољу ШТЕДЊА / ШТЕДЉИВОСТ **a strânge bani albi pentru zile negre = чувати беле паре за црне дане**.

За румунски је својствена фразеолошка јединица **a fi cusut cu ață albă** (= „бити ушивен белим концем“) која се, као потпуно идентична у структурном и семантичком погледу, још једино појављује у бугарском, македонском и арумунском језику **закърпен с бели конци / шиено со бели конци / cusut cu hiru albu** а која припада семантичком пољу НЕИСТИНА. Превод на српском одговара неподударном нефразеолошком склопу **биџи ординарна лаж*. Овде је реч о подударачу на микрофразеолошком балканском плану, а по свему судећи реч је о калку са француског – *cousou de fil blanc*. Метафорички смисао израза сагледава се путем довођења у асоцијативну везу онога што је очигледно (тачно, истинито) с оним што није, при чему се у позадини налази искуствена слика: модискиње у париским локалимa употребљавале су посебан бели конац за обележавање по материјалу (код нас је познат као конац за фирцање) како би назначиле где треба да се шије. Будући да је тај конац знатно дебљи од обичног конца за шивење и да се јасно истиче на свим материјалима, то је послужило као основа да се израз устали у језику за означавање нечега што је апсолутно неуверљиво, лажно и неубедљиво.

Са друге стране, на истоку Балканског полуострва смисао белог конца је веома симболичан и обредан – тако, на пример, у влашкој магији везује се за такве магичке радње где се као обавезан предмет примарно употребљава ради идентификовања личности, са једне стране, а потом и ради утврђивања степена њене (моралне) исправности, са друге. У албанском, међутим, истоветна конструкција **i qepur me pe të bardhë** употребљава се у семантички дијаметрално супротном значењу и одговара ономе што се у српском означава као **биџи (шија) склејано / на брзу руку урађено* – и овде је у питању реална слика, са јасном конотацијом логичког истицања, при чему је смисао белог конца указивање на оно што није добро, што по свом квалитету одудара.

За српску фразеологију карактеристичне су наредне идиотипичне и синонимне конструкције **не помолити ни белог зуба / ни беле рећи** које припадају семантичком пољу ЋУТАЊЕ а које се тичу доживљеног психичког (емотивног) стања појединца. Првонаведени фразеолошки облик је заснован на искуственој слици, што ће рећи да смисао помаљања (белог) зуба подразумева природно стање говора при коме се зуби виде (показују), док другонаведени подразумева елипсу – недостаје му контраст („ни црне“) – где је основни смисао беле боје усмерен према садржају. Другим речима, због употребљене негације семантички и логички се указује на одсуство јасноће мисли и на неизјашњеност, па отуда референција на својеврсну празнину, бледило и неиспуњеност. На румунском њихови преводни еквиваленти припадају категорији нулте структурно-семантичке фразеологизације – **a tăcea ca piticul în baltă / ca pământul* (= „ћутати као патуљак у блату / као споменик“).

Физичко стање прилично тешког пијанства, које се семантички такође може подвести под појам (потпуна) „празнина“, посебно уколико имамо у виду да се конотативно везује за апсолутно одсуство свести (присебности) и разборитости, приказује српски идиотипични фразеологизам **ни беле не видети** чији преводни еквивалент на румунском потпада под нулту категорију структурно-семантичке подударности – **a fi cu țuică-n nas* (= „бити са ракијом у носу“). Како се види из румунског примера, смисао пијанства (или припитости) далеко је јасније и пластичније исказан у односу на српски.

81 Да је ово специфичност само балканског подручја, види се по томе што у другим језицима преовлађују различити начини фразеолошког и метафоричког исказивања истог смисла: *to save money for a rainy day, einen Notgroschen zurücklegen / Geld auf die hohe Kante legen, mettere qc da parte per i tempi di magra, ойкладывайиѝ на черный день, fogához veri a garast* (мађарски; „на свој зуб лупа грош“).

6.5. Уместо закључка

Из свега до сада приказаног увиђа се да је бела боја и у румунском и у српском језику веома присутна, у употреби жива и крајње незаменљива, посебно уколико имамо у виду то да је чврсто инкорпорирана у низ фразеолошких и колокацијских спојева који, сваки на свој начин, покушава да протумачи стварност, бацајући светло на одређену појаву, опис, стање или догађај. Бела боја је, као и код осталих народа, постала незаобилазан део и румунског и српског културног и фолклорног погледа на свет, једна посебна лингвокултура која је, као таква, временом стекла значење издвојеног симбола којим се маркирају одређене особине те означавају најразличитије појаве које не само да се односе на човеков унутрашњи (психички и емотивни) свет него и на оне које су део разних појава из човековог непосредног окружења.

Такође, може се приметити да су румунски и српски у фразеолошком и колокацијском погледу веома блиски, што због присуства великог броја заједничких, интернационалних конструкција, што због тога што постоји и велико међубалканско фразеолошко поклапање које оба језика издваја као идиотипичне у односу на остале европске. Са друге стране, за сваки језик карактеристичне су и посебне, идиотипичне конструкције са белом бојом, што недвосмислено говори у прилог о различитим начинима промишљања, о различитим културним и традиционалним елементима који су условили да се појаве такви непрепознатљиви сколопови.

Када говоримо о заједничким елементима који одлукују белу боју у оба језика, онда треба рећи да се сагледава као симбол који:

а) обавезно се везује за поређење са бојом млека и снега, а у конструкцијама са контрастирањем се, по правилу, увек везује за црну, при чему се граде антонимни парови;

б) у опису људске физиогномије (спољашњости) карактеристична је као ознака старости, беле пути (расе) те нездравог, болесног изгледа (лица) – за српски се ту пре употребљава придев блед, што представља и општу одлику јужнословенског говорног подручја, у односу на придев *бео*;

в) у гастрономији је саставни део назива појединих специјалитета;

г) указује на чедност и невиност – ова конотација се усталила посебно када је реч о венчаници као модном феномену.

Заправо, појава беле венчанице „често се везује за венчање краљице Викторије и Алберта, принца од Саксен-Кобург-Гота, 1840. године која је носила раскошну хаљину од беле чипке“ (Маскарели, 2011: 31), а врло брзо „се кроз новинске извештаје, комерцијалну штампу и сувенире, учврстило мишљење јавног мњења да венчаница треба да буде бела и да млада носи вео (...) чиме је постала симболом романтичне љубави и чедности“ (Ehrman, 2014: 59). Посебан смисао можда не толико невиности колико пре негативне социјалне карактеризације огледа се и у подударним фразеолошким јединицама којима се означава неудата девојка;

д) у румунском бела боја фигурира семантички на више нивоа, а што се сагледава преко идиотипичних фразеологизама, па зато када:

- означава појам „смрт“, везује се за смрзавање, при чему смисао синтагме **бела смрт** јесте да пружи опис стања боје коже (као и изглед) умрлог, и за бело платно, чиме се симболично приказује прелаз из видљивог (светлог) у невидљиво (тамно), што неминовно логички, асоцијативно и конотативно указује на промену физичког постојања,

- је употребљена као боја истине (истинитости), повезана је са **белим концем** као посебним материјалом којим се истиче (подвлачи) очигледни контраст;
- указује на древност, на темпоралну удаљеност, као и на почетак времена, везује се за свет животиња, тачније речено, за **белог вука**;
- указује на лагодан и релативно безрижан (другим речима, „светао“) живот;

ђ) у румунском и српском језику бела боја је ознака светлости, доживљене узвишености и беспрекорности, са једне стране, те осећаја празнине, одсуства и неиспуњености, са друге.

Сви приказани примери у оба језика (али и у другим такође) показују да је белој боји дата посебна пажња и на општем културном и на лингвокултурном нивоу те да је тесно уткана у човеков свет на многоструке начине. Ово са своје стране показује колико су човекова апстракција и концептуализација, човеково логичко промишљање, доживљавање и однос према белој боји разноврсни, богати и у бројним случајевима сасвим непоновљиви, јединствени и упечатљиви што само додатно потврђује њену неприкосновеност и оправданост издвојености у односу на све остале боје.

7. *Diell* (= „сунце“) у албанској фразеологији

7.1. Уводно разматрање

Сходно наводима *Енциклопедије Британика*, у свега неколико култура, попут египатске, средњоамеричке и индоевропске, био је развијен култ сунца⁸² с одговарајућим соларним божанствима којима су редовно приношене жртве. Сунце је у древна времена сагледавано као једини, најмоћнији и видљиви бог, па отуда и његова природна класификација у групу богова дневног неба. И у Старом завету, у *Књизи Писања*, подвлачи се огроман значај Сунца, и то као „божје светиљке“: како је створена четвртог дана, задатак јој је да управља даном. У касније развијеном хришћанском схватању Сунце је постало извором бесмртности и оличење (Христовог) васкрсења. Некако на сличан начин су размишљали Египћани и Сумери – Сунце није само извор (вечног) живота и бескрајне светлости, већ оно све зна и све му је доступно, што је подстакло веровање у такозвано „сведидеће (или свезнајуће) око“. Разлог оваквом начину размишљања, сходно Хофмајеру, може се потражити у самој географији терена, с обзиром на то да је Египат, попут Вавилоније, равно пространство где „су продорно плаво небо и заслепљујуће сунце две најупечатљивије и неизбежне силе природе“ (Hoffmeier, 2015 : 5). Све ово је временом омогућило да се Сунце сагледа као нешто сасвим јединствено и свето, као крајње различито од профаног (Елијаде, 2003: 68–69).

Албанска лексема *diell* изабрана је као полазна тачка нашег истраживања у коме настојимо да одгонетнемо њену културолошку улогу и значај. Имајући у виду чињеницу да у савременом албанском друштву она није готово ништа изгубила од своје вредности, овим прилогом настојимо да откријемо сва слојевита значења које поседује у албанској фразеологији. Заправо, фразеологија је једини посведочени извор њене разноврсне и активне употребе у језику, што ће рећи да све забележене фразеолошке и паремиолошке конструкције с њоме разоткривају посебан начин човековог поимања света и догађаја у њему као и место човека у том свету. У њима такође проналазимо и поједине остатке митолошког, претхришћанског, размишљања која задиру и у секуларну и у религијску сферу свакодневног живота и рада. Сунце и његова светлост су у директној вези с овоземаљским светом и његовом појавом, при чему визуелно конкретизују простор (донекле и време, како ћемо видети).

7.2. Фразеологизми и паремије са лексемом *diell* у савременом албанском језику

Како је Сунце небеско тело које је универзално поштовано у свим људским културама и друштвима, оно је и у албанском друштву, односно у албанској народној митологији веровањима, нмало прворазредни значај. Уколико пођемо од прихваћене претпоставке да су Илири преци данашњих Албанаца, оно што су до сада званично и историја и археологија потврдиле јесте да је код њих био добро развијен култ Сунца које је обично представљано путем симбола, на пример, свастике и (илирског) сунчевог диска (Stipčević, 1990: 290–294), о чему ће бити речи нешто ниже. Заједно са другим видљивим небеским телима (Месец, звезда Даница, односно *Afërdita*), Сунце припада култу природе и природних појава, будући да се веровало да поседују велику магијску функцију, да управљају животом човека и да га одређују. Да се Сунце заиста високо ценило и да су се према њему односили са (страхо)поштовањем, показује неколико посебних, идиотипичних фразеолошких израза, обично са глаголом у оптативу, који изражавају:

82 <https://www.britannica.com/topic/sun-worship>

- жељу и благосиљање:

Diell e paç! (= „Дабогда имао сунца“)

**срећно њи било / са срећом!*

Qofsh i bardhë si drita e diellit! (= „био бео као светлост сунца“)

**Нека њи буде све добро / да ње срећа њрањи!*

T`u bëftë diell! (= „да ти све постане сунце“)

**Нека њи све на добро изађе!*

- заклетву:

Për atë diell që shndrit tokën!(= „за то сунце што обасјава земљу“)

**Тако ми живоња / свења / Боња!*

Për këtë rreze dielli! (= „за те зраке сунца“)

**Боњ ми је сведок!*

а који чувају у својој основи ову лексичку компоненту. Како се види из примера, реч је о сасвим јединственим и непоновљивим конструкцијама које и даље чувају прастара веровања о снази и моћи Сунца, његовој животодавној улози, како о његовој позитивној, апотропејској, улози у човековом животу, односно о благодетности и благодарности по човека, тако и када је реч о магијским радњама у призивању и доброг и зла. Управо о томе је својевремено писао и албански проучавалац Пашко Васа, који је назначио да се још само Албанци заклинају овим небеским телом (Pashko, 1935: 42–43). Указане фразеолошке конструкције заснивају се на митолошкој представи да је Сунце свемогуће те да у истој мери у којој својом снагом једнако погађа све припаднике друштва као животворни елемент, исто тако погађа и његово одсуство, доносећи смрт и/или невољу.

За разлику од семантичког поља живот, које се апсолутно изједначава са радошћу и благостањем, наредни примери:

i kthen këpucët (potkonjtë / barkun / thundrat) nga dielli (= „окренути ципеле / потковице, стомак, пете/ од сунца“)

**одањњи њањке / скончањи*

t`u shoftë hija e diellit! (= „дабогда му се угасила сенка сунца“)

**дабоњда цркао! / *смрњ ње њокуњила (однела)! / немао радосњи / дабоњда њи се дани завиле у црно!*

mos pafsh diell me sy! (= „дабогда не видео сунце очима“)

*сунца не видео! / *њроклењ да си!*

илуструју семантичко поље СМРТ где изражавање отворене жеље за одсуством (недостатком) Сунца означава лишавање основне енергије живота. Смисао појмовног и логичког удаљавања од Сунца као кључа постојања и живота носи допунска локативна номинална конструкција у номинативу *nga dielli* која је употребљена и за грађење следећег фразеологизма (**jam**) **me këmbë nga dielli** (= „/бити/ са ногама од сунца“) који еуфемистички и метафорички означава „умрлог“, односно „мртваца“. Окретање од сунца је заправо покушај описа доживљаја реалног

стања – у питању је искуствена слика: када животиња угине, она као да „окреће“ (изврће) ноге, што је потом пренесено и на свет човека – чиме се експресивно тумачи прелазак на ону другу страну, страну таме.

Супротно од овог поља, налази се семантичко поље рођење које је представљено путем идиотипичног албанског фразеологизма **pa diellin me sy** (= „видео је сунце очима“): самим чином рођења, долазимо на „светлост дана“, односно појављујемо се на Сунцу, чиме потврђујемо своје постојање (пред замишљеним ликом божанства). На српском би му најприближнији преводни еквивалент био *уїледайїи свейлосїї дана*.

Семантички коцепт непостојање, односно смисао физичког одсуства у простору, изражава фразеологизам **u zhduk (humbi / shkriu) si vesa në diell** (= „нестао је / изгубио се, отопио се / као роса на сунцу“) који одговара српском неподударном фразеолошком изразу **изїубиїи се / нестїайїи без їраїа и їласа*. Како се види из самог примера, реална и искуствено потврђена слика преточена је у истинит језички опис који је потом фигуративно пренесен на ниво међуљудских (друштвених) односа: довођење у непосредну узрочно-последичну везу росе и сунца логички и семантички се оправдава глаголом „нестати“ / „изгубити се“ који је квалификатор целокупне фразеолошке конструкције, односно окосница фразеолошког значења. Отуда онако како (тајанствено) нестаје роса на сунцу тако необјашњиво нестаје неко, односно губи му се било какав познат, опипљив траг.

Блиско овом концепту налази се семантичко поље краткотрајност које је такође формирано путем контраста и упоређења двају природних феномена у узрочно-последичној вези – **[ëshhtë] si bryma në diell / brymë para diellit** (= „то је / као слана на сунцу“) – чији преводни еквивалент на српском припада нултом степену структурно-семантичке подударности: **биїиї країїкої века / гаха*. Како је веза између атмосферске појаве и Сунца сасвим очигледна, искуствена и емпиријски потврђена, вешто је преточена у фразеолошку конструкцију.

Насупрот овог концепта, налази се коцепт трајања који се једино потврђује у српској идиотипичној фразеолошкој јединици **док је сунца и месеца**, са варијантом *док је свейта и века*. Њен преводни еквивалент на албанском припада нултом степену структурне подударности: **sa të jetë jeta / për jetë të jetëve jetës* (= „док буде живота / за живот живота“). Смисао указане српске конструкције јесте да подвуче линеарни проток времена кроз простор, при чему је појам „време“ уско ограничен постојањем обају небеских тела. Сунце и Месец су посебни физички маркери који се показују, у односу на човека и на проток људског живота, као далеко трајнији, стабилнији и апсолутно поузданији елементи, па у том погледу симболички означавају вечност и непролазност.

Са друге стране, у семантичком приказивању удаљености, која се доживљава као посебна концептуализација физичког простора, издвајају се следећи карактеристични фразеологизми:

prapa diellit të vejë! (= „иза сунца да оде“)

**очи моје да їа не виде више! / нек иде дођавола!*

e dërgoj (dikë) / shkoj prapa diellit / botës = („послати / кога / отићи иза сунца / света“)

їослайїи (коїа) до зла боїа / оїиїи Боїу иза ноїу

vaj / shkoj te perëndon dielli (= „отићи где залази сунце“)

оїиїи їде је Бої рекао лаку ної

где лексема *сунце* фигурира као позната референтна тачка од које почиње да се одмерава или сагледава непознат, далек и митски простор. Познати простор је схваћен као растојање између нас и Сунца, дакле као онај који је логички докучив, а погледу приступачан будући обасјан светлошћу. Како се веровало да је Сунце диск који исијава светлост и топлину само са једне стране, онда концептуализација могућег простора „иза Сунца“ недвосмислено упућује на онострану

неодређеност, на недокучивост и на просторну несагледивост у логичком и појмовном смислу. Потврду да су Илири заиста веровали у то да је Сунце диск проналазимо у запажању Максима из Тира, хеленског ретора из 2. столећа, који је навео како су Пеоњани обожавали Сунце у облику малог диска који је био учвршћен на дугом штапу (Тугић, 1910: 25). У коментарима на овај запис, италијански историчар Петацони изнео је виђење да се управо тај соларни диск налазио на новчићима које су Пеоњани ковали (Petazzoni, 1941: 110). Занимљиво би било овде указати и на следеће – као посебан симбол Сунца, Илирима је била позната и свастика – пронађена је сасвим случајно на цртежима на једној стени код места Липци у непосредној близини Рисна у Боки Которској (Пушић, 1966: 188)⁸³ – што недвосмислено потврђује њено индоевропско порекло. Простор перифрастички означен као „тамо где залази Сунце“ јесте семантички веома широк и смислено неодређен, мада је логички сасвим јасан, будући да показује правац кретања чиме садржи појмове и оријентације и локализације. Међутим, како је циљна тачка завршетка кретања у простору крајње непозната и недокучива, то целокупној фразеолошкој јединици пружа конотацију неодређене удаљености.

За семантички концепт стварног физичког постојања везују се наредни фразеологизми, номинални и глаголски:

nën diell = под сунцем / *кајом небеском*

në dritën e diellit (= „на светлости сунца“)
*јавно / *ипред свима*

ditën për / me diell (= „дању по / са сунцу“)
*у сред бела дана

који се конотативно тичу познатог, схватљивог и реалног простора и/или окружења у домету сунчеве светлости и нашег опажања. Реч је о очигледности и о исказивању уверења у оно чему се присуствује, при чему је сунчева светлост схваћена као непобитни симбол очевидности и неоспориве, врхунске истине. Она је непосредан документ у виду израза (божанске) епифаније, боље речено божанске светлости која може продрети и видети чак и оно што се жели сакрити, укључујући ту и најинтимније догађаје. Из тог разлога су Сунце и светлост схваћени као материјална појава која указује на присуство божанства – заправо, светлост није ништа друго до његов небески одсјај, управо онакав какав даје и било која запаљена лампа (Zografou, 2010: 283).

Као веома близак указаном концепту налази се концепт истинитости, односно очигледности, присутан у наредним фразеолошким конструкцијама:

[është] si drita e diellit (= „/то је/ као светлост сунца“)
јасно је као дан

nuk lyhet / fëlliqet dielli me baltë (= „не маже се / каља се сунце блатом“)
**све излази на видело*

nuk zihet (mbulohet, fshihet) dielli me plisa / shoshë (= „не црни се / пуни се, сакрива се/
сунце грудвом земље / решетом“)

**нишиша се не га сакриши / истина се не може сакриши*

83 Цртежи приказује малу групу јелена, са срном и ланетом, у трку као и неколико мотива свастике.

ia them (dikujt) ditën për diell (= „рећи /коме/ дан о сунцу“)

рећи све у очи /лице

а које се тичу приказивања правог, очевидног стања ствари. Употребљени глаголи „мазати“ / „каљати“ / „црнити“ јесу носиоци фразеолошког значења и подвлаче начине могућег семантичког замаскирања и прикривања реалности. Допунски лексички елементи, блато / грудва земље / решето, јесу елементи из непосредне материјалне сфере албанског пољопривредно-ратарског друштва и као такви укључени су у фразеолошки начин сликања ради постизања потребног контраста, сликовитости, пуноће и јасноће израза. Сагледано шире, реч је о исказивању неприкосновености и недодирљивости: исто онако како се Сунце сагледава као јединствено и непоновљиво, као нешто што је изузетно чисто (баш зато што је тако сјајно), оно не може бити ничим фигуративно повређено, укаљано, тако исто и свака истина, очевид не може бити ничим притајен или прикривен. Другим речима, ови фразеологизми припадају домену личне части и поштења, односно пољу етичке доказиве врлине, што значи да се част и углед човека исказује и показује његовим исправним моралним деловањем, што посебно вреди када је реч о међуљудским односима. Отуда се запажа оштра метафоричка опозиција „чистог“ наспрам „прљавог“ (Кликовац, 2004: 18): док су част и углед чисте, морално узвишене категорије, чиме су у потпуности изједначене са светлошћу и Сунцем, као највишим степеном њиховог испољеног облика, прљаво је њихова апсолутна супротност у виду личне унижености и моралног каља.

Када су нам на уму међуљудски односи, врло често се сусрећемо са људима са којима или нисмо у блиским родбинско-рођачким односима, или са којима не желимо да имамо било какав блиски однос. У приказивању тих и таквих ситуација употребљава се наредни фразеологизам **jemi ngrohur nën / nga një diell** (= „грејали смо се на / под једним сунцем“) чије значење у потпуности одговара неподударном српском **не бији ни род ни ѿмоз` Бої*. Семантички сагледано, у питању је изражавање хијерархије у друштвеном смислу преко укљученог „небеског односа“ у складу са народним схватањем потицања порекла човека и његове породице. Тиме што се инсистира на чињеници да нам „Сунце није исто“, односно да нисмо „ни по роду ни по Богу“ једнаки, недвосмислено се подвлачи концепт посебне врсте физичко-родне удаљености у форми јасно назначене оделитости, неравноправности и различитости. Док мотивациона база српског еквивалента укључује религијску, хришћанску, компоненту, у албанском фигурира претхришћански, митолошки, појам, што обе конструкције само начелно фразеолошки и изражајно оштро супротставља. На ширем плану, међутим, из њих се ишчитавају важне културолошке информације које се јављају у непосредно сучељеном односу између језичког и религијског поља, што значи да је у значењу и једног и другог фразеологизама „управо денотат носилац релевантне културолошке информације“ (Кончаревић, 2006: 127–128). У том погледу лексема *сунце* се сагледава у албанском као посебан културолошки маркер, с обзиром на то да припада групи културно маркираних лексема које чине део фразеолошко-паремиолошког фонда у оквиру гнезда „небески простор“ (заједно са, на пример, *Месецем, небом/небесима, звездом/звездама* итд). По логици ствари, овај је простор потпуно отворен, неомеђен, што омогућава да се појмовно схвати као општи, као онај који припада свакоме. Са друге стране, позиција сунца у њему је посебно подвучена увођењем броја *јеган* (нјë) у фразеолошку конструкцију, указујући на то да оно припада свим људима, да смо животворно (а не материјално) условљени њиме те да због тога директно зависимо од њега, док се у фигуративном погледу концептуални смисао различитости, одвојености и апсолутне неспојивости, међусобне недодирљивости постиже ефективним контрастом путем глаголске компоненте: и поред тога што је Сунце једно и јединствено, ипак се не грејемо на њему на исти начин.

Додатно, у оквиру глаголског фразеологизма:

nuk bën (dikush) hijë në diell (= „не чини /неко/ сенку на сунцу“)

жижа логичког размишљања усмерена је више према сенци него према Сунцу: оно је узето само као референтна тачка, док се сенка сагледава као конкретна реализација. Овде је, пре свега, реч о народном сазнању да у одређеном добу дана (око поднева) сваки предмет баца најмању сенку, што се односи и на човека, без обзира на његову физичку грађу. У људском друштву човек се вреднује на основу тога колико се придржава утврђених (традиционалних) моралних квалитета и врлина. Уколико их следи, чиме се показује часним и поштеним, исправним у сваком погледу, утолико ће више у заједници имати угледа, и обратно, свако њихово непоштовање и рушење изазива негативне реакције у друштву, што за последицу има омаловажавање те особе и њено квалификовање као недоличне, нечасне. На основу тога сагледавање „човека без властите сенке на Сунцу“ изражајно, сликовито, квалификативно и метафорички описује издвајање у виду негативне моралне карактеризације које се у српском изражава путем неподударне конструкције *биџи нико и ниџиџа / никоџовић / ниџиџарија. Сви указани албански примери одговарају семантичком пољу БЕЗНАЧАЛНОСТ.

Са друге стране, у било ком друштву одувек постоји природна тежња за успостављањем једнакости између људи, што недвосмислено истиче албанска паремија **dielli lind për të gjithë** (= „сунце се рађа за све“). Како припада семантичком пољу РАВНОПРАВНОСТ, смисао јој је да укаже на то да свако има своје место под сунцем, што ће рећи да је сваки појединац, као биће, значајан те да индивидуалност и реалне разлике између људи, ма колико их удаљавале, нису препреке за суживот, за пружање једнаких услова за живот и рад. Отуда превод ове паремије одговара српском делимично подударном колокацијском изразу *сви смо једнаки / исти њој кайом небеском*. Другим речима, на основу сазнања и искуства, дошло се до закључка да нису битне толико разлике у материјалном погледу или у старосној доби колико су пре битни људи као појединци и њихове врлине и способности које могу допринети јачању заједнице. Ово размишљање је сасвим супротно од оног ког изражава изрека **тражити / пронаћи / борити се за своје место под сунцем = gjej / luftoj për vendin tim nën diell**⁸⁴ чији смисао подразумева човекову активну борбу за опстанак ради обезбеђења довољних средстава за живот.

Квалитет и дужина трајања међуљудских односа понекад зависе и од наше личног естетског суда и/или вредносног критеријума који су последица тога како доживљавамо неку особу. Наш утисак је субјективни производ, што ће рећи да две или више особа једну те исту особу не виде, не описују и не доживљавају на исти начин. Како се базирамо на властитом искуству, на нашим проценама, емотивној перцепцији и емпатији, сагледавање неке особе као симпатичне или антипатичне зависи искључиво од тога колико смо у стању да остваримо контакт са њоме и да се, у извесној мери, вежемо за њу. За дочаравање таквих ситуација у албанском фигурира фразеологизам **s`mund të jesh / bëhesh diell për të gjithë / të gjithë botën** (= „не можеш бити / постати сунце свима / целом свету“) који припада семантичком пољу ДОПАДЉИВОСТ. Његово значење одговара српском синонимним и делимично подударним фразеологизмима: *свејџу се не може ујодити / не можеш свима / целом свејџу биџи њо вољи*. Указани фразеологизам на албанском припада психологији личности и домену изражавања субјективних емоција, при чему се лексема сунце сагледава као универзални, апсолутни еталон за оцењивање и вредновање неке особе и њених поступака. Овде је реч о томе да је Сунце задржало своје примарно претхришћанско значење када је било посматрано као супериорно врховно божанство, па отуда сваки облик одмеравања према нечему што се узима као највише и неприкосновено у естетском, моралном и вредносном критеријуму одређује коначан исход у конкретном субјективном доживљају и оцени.

84 Ову изреку први је употребио француски мислилац Блез Паскал (Blaise Pascal, 1623–1662) у свом делу *Размишљања* (Pensées) у петом одељку под насловом *Правда и разборитиост ефикација* када је говорио о месту и улози човека у космосу (свету). Тако он каже: „Мој, твој. – `Ово је мој пас`, изустише она убога деца, `то је моје место под сунцем`. Ево почетка и примера узурпације читаве земље.“ (Pascal, 2016: 50; < <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/Blaise%20Pascal-%20Pensees.pdf>).

Када смо код домена допадљивости, занимљив је и наредни албански фразеологизам са фигуром поређења који припада семантичком концепту ЛЕПОТА – **i/e bukur si rrezja e diellit** (= „леп/а/ као зрак сунца“). Његов преводни еквивалент на српском такође је заснован на поређењу, али уз нешто измењену структуру: *леп као слика / уписан*. И поред тога што су начини фразеологизације сасви различити, чињеница је да оба примера настоје да прикажу и језички опишу естетски доживљај физичке лепоте и допадљивости. Како показују упоредна проучавања митологија и религија, соларна божанства су се увек сагледавала као антропоморфна бића, блистава, веома снажна и изузетно лепа, са приказом круне од сунчевих зрака (као што је то било код античких Грка у представама Хелија; Sermanović–Sreјović, 1996: 212). У истој мери у којој Сунце зрачи и уноси животну радост и енергију у простор око нас, тако и нечије „лепо лице“, лепота, зрачи на друге и непосредно омплемењује простор око себе. У том погледу довођење појма „лепота“ у директну везу са замишљеном лепотом Сунца (у нашем примеру сунчевог зрака), не представља ништа друго до изражавање похвале путем апсолутног естетског суда (укуса) којим се нечији спољашњи, физички изглед идеализује и узвисије.

У сагледавању неке особе као савршене прибегавамо каткада идеализовању, при чему, док остварујемо и посебну емотивну повезаност са њоме, неретко губимо из вида рационалну страну. Наравно, идеализација у друштву постоји у већој или мањој мери и она можда није апсолутна, посебно када је реч о особама ван породичног окружења. У породичној средини, где владају сасвим други принципи међусобне повезаности и условљености њених чланова, идеализација и, следствено, уздизање појединца дешава се у оним случајевима када се он/она докаже на делу својим поступцима, понашањем, размишљањем. Отуда није необично чути да ће Албанци баш такву особу фразеолошки описати као **e kam (dikë) diell** (= „имати /кога/ [за] сунце“) што семантички одговара српском делимично подударном фразеологизму *имајџи (која) за јонос / дику / дичијџи се (киме)* и семантичком пољу понос. Сунце у албанском примеру позитиван је симбол и одговара појму моралне части и достојанства, беспрекорног истицања у виду одавања признања и потврде нечијег посебног статуса, што на неки начин одговара самом статусу Сунца у оквиру некадашњег митолошког пантеона где је његова позиција била посебно издвојена. Изједначавање и/или упоређење некога са сунцем, као што се то види и у српском изразу од милоште сунце моје, метафоричан је начин сликања којим се подвлачи значај особе и њених карактерних особина уз исказивање снажних емпатија према њој.

У моментима кад испољавамо одушевљење према некоме, како смо већ назначили, склони смо да зажмуримо на једно око и да тако прећутно (или сагласно) пређемо преко нечијег поступка. Ово са своје стране сугерише да човек, ма колико тежио савршенству и идеалу, није савршено биће, о чему говори и наредна албанска паремија **edhe dielli ka njolla** (= „и сунце има мрље“) која би се на српски могла пренети неподударним фразеолошким описом **нико није савршен / без мана*. Уколико имамо на уму семантичко поље НЕСАВРШЕНОСТ, у свесној аутоевалуацији властитих и/или туђих стања и емоција јавља се психолошка потреба за релативизирањем апсолутне безгрешности, што је метафорички обухватило Сунце. За албанску народну митологију је карактеристично то да антропоморфна божанства, у оном погледу како су их имали стари Словени и Грци, на пример, одсуствују а да углавном преовлађују култови природе (Tirta, 2004: 48), као што је култ Сунца који је, по свему судећи, био главни. Указани фразеологизам директно открива процес антропоморфизације Сунца који је ишао директно из човекове перспективе и начина размишљања: баш као што човек има својих мана и недостатака, по логици ствари и Сунце, ма колико било сагледавано као узвишено и чисто, како смо видели из свих до сада наведених примера, не може бити ни савршено ни безгрешно. Тако, због пресликаних односа, оно бива или изједначено или умногоме блиско човеку и његовим моралним, емотивним, карактерним и другим одликама.

Посебну апстракцију и концептуализацију појма ВРЕМЕНА, и то у виду тачно утврђеног оквира, изражавају наредни албански фразеологизми:

diell me diell (= „сунце са сунцем“)

*од јутра до сутра

punoj me diell e me hënë (= „радити са сунцем и са месецем“)

радиши дан и ноћ

vij ditën për diell (= „доћи дању по сунцу“)

доћи / ситићи за видела

ka shkuar / vajtur dielli në hosten / mori dhenë dielli (= „отишло је сунце на бадаљ“ / „узело је земљу сунце“)

*одавно је свануло / већ је доцкан

Најшире сагледано, реч је о општем и најуниверзалнијем појму рачунања времена познатом и другим народима: преко праћења кретања Сунца одмеравањем је проток дневног времена. Сва указана сагледавања припадају блиском начину поимања и рачунања времена. Како се види из прва два примера, темпорални оквир ограничен је равномерним одмеравањем дневног протока времена и задире у домен његовог цикличног понављања, док је у трећем временски оквир строго постављен трајањем дана (односно, сунчеве светлости). Четврти пример, који указује на тачну количину протеклог времена, будући да је полазна тачка узета тренутак рођења Сунца, занимљив је по томе што је реч о фразеолошкој преради: његова основа, *mori dhenë*, препознатљива и у другим фразеолошким конструкцијама⁸⁵, допуњена је лексемом сунце, чиме му је модификовано и транспоновано основно значење.

У оквиру концепта дневног времена, за албански су карактеристичне две паремије – без обзира на то што је прва релативно подударна по значењу са српском, уз присутну структурну разлику, и гласи:

dielli duket që në mëngjes (= „сунце изгледа још од јутра“)

јо јутру се дан јознаје

а друга сасвим идиотипична:

dielli i mëngjesit të ngroh më mirë se i pasdrekës (= „јутарње сунце те греје боље од подневног“)

*у младосити зајни, у ситаросити њевај

која припада семантичком пољу ПРАВОВРЕМЕНОСТ. У примерима доминантно је стечено искуство преточено у разумљиве и појмовно јасне сликовите описе: како се види, за културу Албанаца и Срба традиционално се јутро сагледава као битан део дана, што има своје корене у претхришћанској свести и митологији. За Словене, јутро је имало своју митологизовану слику засновану у персонификованој Зори као „светлећој појави која се јавља током изласка и заласка сунца, добом сматраним погодним за извођење магијских радњи“ (СМ, 1995: 189). Према веровању, сваког праскозорја отварања је небеске двери да би Сунце могло изаћи, а у сутон их је затварала. Код Албанаца јутро се сматрало благодетним, а ритуално умивање девојке сунчевим зрацима у зору требало је да јој подари срећу у будућем браку и рођење мушке деце (Tirta, 2004: 70). Прва паремија представља, према нашем виђењу, пресликавање (транспозицију) односа из природе на социјално-материјални ниво: ритуална радња „читање неба“ у зору, која је подразумевала рано устајање и гледање у небески свод ради његовог дешифровања и

85 Cf. *fjala mori dhenë* (= „реч је узела земљу“) = **јукао је њас, mori dhenë ndër sy* (= „узео је земљу међу очи“) = **ојишиао је далеко / иселио се*.

правилног тумачења знакова (наговештаја) како се не бисмо непријатно изненадили уколико дође до неке неочекиваности, довела је до сазнања да су сунце и јутро, односно јутро и дан, у међусобној зависности и то у оној спрези коју приказују указане пословице. Уочена зависност од истих атмосферских појава које обележавају почетак и крај дана се временом искуствено пренела на поље човековог рада где је запажено да је крајњи исход неког посла углавном у узрочно-последичној вези са његовим почетком. Отуда обе паремије сугеришу потврђену истину да се од самог почетка може видети да ли ће нешто изаћи на добро.

Друга албанска паремија (заједно са српском) може се сврстати у категорију практичних и саветодавних поука универзалног карактера. На основу искуства о томе када Сунце најјаче греје, настало је наведено народно сазнање које се односи на најбољи део дана, на јутро (односно, пре подне). У митолошким представама јутарње (или преподневно) Сунце је увек приказивано као оно у пуној снази и јачини (за разлику од његове супротности, послеподневног сунца) што метафорички одговара периоду човекове младости, једрине и полета када би требало да се на време крене са извршењем и/или остваривањем својих циљева.

Номинална компонента *dielli i mëngjesit* искоришћена је и за градњу једног посебног албанског фразеолошког израза **matet me diellin / hijen e mëngjesit** (= „мери се са сунцем / са сенком јутра“) који припада семантичком пољу умишљеност. Његов преводни еквивалент на српском одговара нултом структурно-семантичком нивоу: **бијџи надмен* / **мериџи лакџом себе*. Ослањајући се на све претходно изнето о јутањем (младом) Сунцу, лако докучујемо мотивацију његовог настанка. Додајмо и следеће – варијанта са сенком је културолошки занимљива и из разлога што показује везу са претхришћанским анимистичким веровањем да је сенка одраз душе човека, али и предмета и појава из природе. Одмеравање са јутарњом сенком, односно са њеном за мишљеном антропоморфном персонификацијом, према нашем виђењу, није ништа друго до својеврсни покушај надметања са божанским и доказивања људских способности.

Сложеност односа у друштву огледа се и у томе што људи понекад исхитрено одреагују (вербално или преко својих поступака), што уме да буде узрок затегнутих односа. У оквиру семантичког поља брзоплетост проналазимо само једну албанску фразеолошку јединицу која је, по свом карактеру, идиотипична: **lëshon hije pa dalë dielli** (= „пушта сенку пре изласка сунца“) која у потпуности семантички одговара српској неподударној јединици **џрчаџи* (као *мајаре*) *џрег ругу*. Мотивација за њен настанак има реално утемељење у виду узрочно-последичне везе: како сваки предмет само на Сунцу „пушта“ своју сенку, онда је немогуће да се сенка прво појави без Сунца. Другим речима, оба фразеологизма се показују као синонимни са *џрво скочи џа реџи хоџ* = *mos bën hop pa e kërcyer gardhin* (= „не чини скок пре него што прескочиш плот“).

Чињеницу да људи често западају у отворене несугласице и расправе које се понекад завршавају и физичким разрачунавањем илуструје наредни албански фразеологизам, који се управо на изнето односи – **i tregoi (dikujt) nga lind diell** (= „показати /коме/ одакле се рађа сунце“), припада семантичком пољу претња. Његов преводни еквивалент по значењу одговара српском делимично подударном фразеологизму (по структури) *видеџи своја Боја* / **оџлавиџи* (*некоја*) *оџ баџина*. Источна страна света, назначена у облику допунске прилошке синтагме у албанском примеру, одувек је у свим културама сагледавана као кључна референтна тачка за оријентацију у простору. Отуда показивање према Истоку значи усмерење према такозваној „правој (божанској, истинској) страни“. Из тог разлога, у метафоричком погледу, свако практично показивање истока некеме значи покушај његовог навођења на тај прави пут, при чему нужно доживљава „просветљење“ и „усмерење“. Другим речима, за разлику од српског првонаведеног израза, албански подразумева физичко разрачунавање, док се српски више употребљава у функцији отворене претње и застрашивања.

Већ указана прилошка конструкција *nga lind diell* послужила је као стереотипни допунски лексички елемент за грађење нове фразеолошке јединице **e kthen barkun nga del dielli**⁸⁶(=

86 Синонимно са: *kthej gunën nga / kah fryn era* (= „окретати гуњ одакле дува ветар) = *окреџаџи џурак џрема веџру*.

„окреће стомак одакле излази сунце“) чији је фразеолошки пандан у српском релативно бли- зак, додуше уз приметну друкчију структуру – *окреџаџи се како веџар дува*. Њен је основни смисао да опише несталност, или боље речено непоузданост, људског карактера и психе, па зато припада семантичком пољу ПРЕВРТЉИВОСТ. И овде се примећује да је концепт исправности, са једне стране, доведен у напоредни однос са глаголом као носиоцем фразеолошког значења, са друге стране, што, творећи антонимију и снажан контраст, недвосмислено указује на дво- лично понашање и, последично, на неискреност.

У описивању нечијег понашања лексема *сунце* ефектно је искоришћена за градњу сле- дећег идиотипичног фразеологизма **ndal diellin me fjalë** (= „заустављати сунце речима“) чији би најприближнији преводни еквивалент припадао нултом степену подударности – **биџи џо- рокало / џричалица*. Специфичност ове фразеолошке јединице се, по свој прилици, сагледава у томе што је у њој сачувано старо веровање у моћ и снагу изговорене речи – она у магијском и/или анимистичком обреду требало је да непосредно и циљно утиче или на материјални свет или на неки посебно издвојен предмет. Ово ће рећи да је реч о такозваној преносној магији, према Фрејзеру (Frejzer, 2003: 48), односно о утицају на даљину, али уз апсолутно искључење физичког додира.

Лексема *сунце* саставни је део номиналних фразеолошких конструкција које су такође идиотипичне за албански, а припадају наредним семантичким пољима:

а) НЕРЕАЛНОСТ:

(janë) ëndrra e diellit (= „/то су/ снови сунца“)
**џусџи снови / *џусџе жеље*

б) НАИВНОСТ:

(janë) gënjeshtra / rrena në diell (= „/то су/ лажи на сунцу“)
*безочне лажи / *џразне џриче / *шарена лажа*

За оба поља је специфичан начин приказивања (дочаравања) нечега што објективно не постоји у стварности, било да је реч о изражавању тежње за нечим нестварним и/или не- могућим да се има, било о приказивању нечега што се доживљава као варка и/или обмана. У српском постоји глагол снатрити који у потпуности одговара албанској првонаведеној кон- струкцији, будући да означава „сањање на јави“, односно отвореним очима, што је еквивалент са маштати, фантазирати. У питању је описивање посебног психичког стања у које особа поне- кад запада, посебно уколико сувише верује да се може остварити неки циљ који се тешко може достићи. Дакле, није реч о чврстој вери и плану, већ више о надањима и вероватноћи. Отуда се другонаведена конструкција може схватити као облик испољавања (властитог) разочарања или у оно што се није могло остварити или у туђа обећања којима је лако поверовано.

в) САМОВОЉА:

bën shiun dhe diellin (= „чини кишу и сунце“)
**ведри и облачи / *жари и џали*

За указану албанску и српску фразеолошку слику употребљени су карактеристични и неподударни метеоролошки појмови који се, у метафоричком погледу, односе на особу која се понаша и поступа онако како жели, не осврћући се на друге. Управо онако како киша и сунце долазе ненајављено, што значи да је реч о хировитости и непредвидљивости ћуди времена (овде је реч о сачуваној митолошкој основи да божанства управљају временом према свом

нахођењу), тако се и човекова ћуд изненада мења, безмало без икаквог наговештаја. Из тога разлога је успостављена логична веза: као што човек нема могућности да управља и контролише време, тачније речено да га предвиди, исто тако није ни у могућности да предвиди туђе понашање.

Г) ИСКУСТВО:

e ka parë diellin para teje (= „видео је сунце пре тебе“)
**биџи сџарију / мугрију*

Указани фразеологизам чуће се обично у ситуацијама када треба истаћи старешинство унутар породичних односа – тиче се понајпре истицања да је неко рођен пре неког другог, што на извештан начин логички подразумева да је тиме стекао веће животно искуство и знање. У непосредној зависности од контекста употребе, може садржавати или позитивно или негативно значење.

Г) ИЗОЛОВАНОСТ:

nuk e shoh diellin = **не видети сунца** (*бела дана / белої дана / белої боїа*)

Немогућност виђења Сунца (односно, белог дана) сликовито указује на нечије одсуство из друштва (околине) било у дужем или у краћем временском периоду а које се може разумети двојачко: као нечија (вољна) самоизолација, па би у том контексту носили значење „живети између четири зида“, „не излазити из куће“, или као принудна изолација услед наметнутих околности чиме се покрива смисао „имати великих обавеза“, „бити у силном послу“.

Д) ИЗНЕВЕРЕНОСТ:

e la në diell (dikë) (= „оставио је /кога/ на сунцу“)
**осџавиџи (коїа) на џегилу*

Због сложених међуљудских односа и најразличитијих интеракција којима смо изложени, понекад условљени или принуђени да прихватимо као неминовне, каткада смо принуђени да нагло променимо наше понашање и однос према другоме што за последицу има да се код те особе јави снажан утисак (или убеђење) да је остављена и препуштена току догађаја, уз истовремено изазивање осећаја беспомоћности и велике нелагоде. Албанци такво стање описују указаном фразеолошком јединицом чија се мотивација настанка може протумачити сликом особе која се сама налази у простору изложена директним Сунцем и без икаквог заклона.

Г) НЕМАШТИНА:

mbeti në diell (= „остао је на сунцу“) = **e nxori në diell** (= „извукао је на сунце“)
**осџаџи без џребијене џаре (џџе ичеїа) / *биџи џо као џиџиџољ*

У основи указаних фразеолошких јединица крије се семантички смисао економске и финансијске пропасти, сиромаштва и велике беде, где је у позадини (замишљена) слика човека који се налази на потпуно отвореном простору, сасвим незаштићен, дакле „на сунцу“, без ичега око себе, па из тог разлога лексема *сунце* носи у себи изразиту негативну конотацију. Другим речима, овде се схвата да је „изложеност Сунцу“ погубна, погибелна, с обзиром на то да се ослања на народно искуствено сазнање да превелика и дуготрајна изложеност Сунцу (на пример, усева, стоке итд.) проузрокује велику штету.

д) НЕВОЉА:

ia sjell diellin dy gisht mbi kokë / krye (= „донети /некоме/ сунце два прста изнад главе“)
**донети / навући (коме) беду на враи*

За опис ситуације која је настала као производ оптерећења самог себе или друге особе пословима (или чиме другим), употребљава се указана идиотипична албанска конструкција која је занимљива због посебног изражајног начина одмеравања досезања опасности. Номинална допуна у акузативу „два прста [висине] сунца изнад главе“ јесте субјективни доживљај виђења колико је неко близу невољи. Овај фразеологизам је и културолошки особен по томе што одражава познати начин мерења преосталог времена до заласка Сунца уз помоћ шаке и прстију. Мерење се увек врши у односу на наш положај према Сунцу и на терен: када се окренемо према Сунцу, шаку, на пример десне руке, равнамо са тереном, при чему испружени прсти, осим палца, представљају пуне сате. Уколико је потребно, шака леве руке поставља се водоравно изнад десене те тако слажући шаку преко шаке настојимо да „додирнемо“ Сунце чиме одређујемо колико је тачно сати остало до сутона. У случају да „остане“ простора, дакле цела шака не може послужити за даље мерење, употребљавају се прсти, при чему сваки прст вреди временских петнаест минута. Употреба прстију посебно вреди за период касног поподнева, када је Сунце већ довољно ниско на хоризонту. Отуда, у фигуративном погледу, удаљеност „два прста од Сунца“ симболично представља растојање које некога дели од дефинитивног краја – залазак Сунца се сагледава као нестајање, губитак – што ће рећи да се особа у невољи налази на ивици властитих снага и да је једва у животу.

Сасвим супротно, у семантичком пољу УСПЕХ, антонимном претходно наведеном, запажа се наредни идиотипични фразеологизам **doli në diell / dritë** који се показује као лажни пријатељ са српским изаћи на видело, с обзиром да његов буквални превод гласи „изашло је на сунце / светлост“, док му право значење одговара неподударном типу фразеологизације **извући се из шкрипца*. Уколико у претходном примеру сагледамо Сунце као маркер одбројавања, схваћен у негативном контексту, у овом примеру Сунце је маркер досезања висине у позитивном погледу. Симболички целокупна фразеолошка јединица означава неког ко је после „тамног периода“ и савладаних препрека коначно „изашао на Сунце“, што би сасвим семантички одговарало и делимично подударном фразеологизму у српском огрејало је (некога) Сунце, у смислу да се тој особи посрећило, да јој се коначно указало светло на крају тунела.

У посебном семантичком пољу ПЛАНДОВАЊЕ / НЕРАД запажају се три идиотипична и између себе синонимна албанска фразеологизма:

[dikush] theket në diell (= „/неко/ се пржи на сунцу“)
**(неко) краде (неко) Боју дане*

tund këmbët në diell (= „мрдати ноге на сунцу“)
*вршећи њалчеве / *седећи докон*

ngrohet në diell / shullë (= „греје се на сунцу / на осојној страни“)
**седећи за џабе / џабалебарии*

која су настала на основу искуствених и доживљених слика које су језички преточене у карактеристичне описе реалног стања или догађаја. Како се види из примера, предикатске допуне су исте, а семантика глагола (два припадају истој категорији) је та која пружа потребну нијансу значења сваког фразеологизма понаособ.

7.3. Закључно разматрање

Из свега до сада изнетог проистиче закључак да је лексема *сунце* у албанској културној и фразеолошко-паремиолошкој сфери задржало своју кључну семантичку вредност – као небеско тело у виду извора светлости. Оно се, међутим, показује у својој амбивалентној природи, и као животворна и као смртоносна енергија. Последице деловања и једне и друге енергије, схваћене као изузетно важне, чине окосницу приказивања најразличитијих друштвених, културних и међуљудских односа као и низа посебних, унутрашњих, психолошких стања, доживљаја и вредносних судова појединца. У том погледу Сунце, сагледано више као планета него као извор светлости, поседује и утилитарно и симболичко значење које је, преко народне филозофије и здраворазумског, логичног размишљања, преточено већим делом у фразеолошке а мањим у паремиолошке конструкције. Референције на светлост су релативно ретке, а видљиве су у свим конструкцијама које садрже појам „зраци сунца“. Но, чињеница је да у свим фразеологизмима појам „сунце“ одражава појам „светлост“. Зраци Сунца се могу схватити и као еманација божанства, као конкретно присуство више силе. Без обзира на то да ли је реч о зрацима или о самом Сунцу, чињеница је да је појединац увек изложен, јасно истакнут, донекле и обележен, што се из фразеолошких и паремиолошких конструкција недвосмислено види. Оне, како смо видели, припадају више негативним него позитивним семантичким пољима – однос између њих је 17:8 – док, у директној зависности од самог контекста, свега се два семантичка поља могу схватити амбивалентно, као позитивна и/или као негативна (концепт времена и искуства). Ово недвосмислено показује да је уоченој и искуствено потврђеној разорној моћи Сунца дата предност у односу на све његове позитивне стране. Поред тога, у албанским фразеологизмима и паремијама са кључном лексемом *сунце* најразличитија семантичка поља показују да је свеукупан начин доживљавања Сунца био не само живописан и изражајан у језичком и метафоричком погледу, него и да је проткан бројним пропратним и практичним, понајпре очигледним и искуственим, сазнањима која се могу сагледати као суптилни покушаји документовања човека као бића, као облици проницања у људску душу, у проучавање и одгонетање сложеног људског психолошког профила.

Исто тако, сачуван је читав низ најразличитијих претхришћанских елемената које данас сагледавамо као чисте културолошке појаве због којих се анализиране конструкције издвајају као идиотипичне и сасвим непоновљиве у односу на друге језике и на њихове фразеолошке слике, што показује са своје стране да су преци Албанаца имали добро развијен култ Сунца који је, као што је познато из упоредне индоевропске митологије, био мушки симбол. А да је то древно схватање и даље живо, потврђује наредна албанска апсолутно идиотипична паремија – *nusja hënë e djali diell* (= „млада [је] месец а дечко сунце“) – која на свој начин објашњава хијерархију мушко-женских односа не само у друштву него и унутар породице. Овде је реч о томе да се, супротно од Сунца које дању испољава своју пуну снагу, Месец доживљава(о) као знатно нежнији, крхкији и суптилнији елемент, као онај који тек делимично одасијава своју снагу, што га је, по логици ствари, сврстало у категорију женских симбола. Према записаним албанским народним веровањима, сматрало се да су Сунце и Месец брат и сестра, а по неким другим варијанатама да су муж и жена. Сходно једном легендарном предању, и Месец је сијао истом снагом ноћу као Сунце дању, али у неком тренутку нашли су се у оштрој завади. То је разбеснело Сунце па је Месецу опалило шамар чиме је оно одмах изгубило једно око и истовремено му је ослабио сјај (Kamsi, 1928: 309–310). У једној народној песми легендарног типа, забележеној код Арбреша (Arëbreshët)⁸⁷ у Италији, наводи се како се нека девојка, док је ишла

87 Арбреша су данашњи становници југа Италије албанског порекла. Некада углавном православни, данас махом римокатолици окупљени око Италоалбанске цркве, почели су да се насељавају од краја 14. столећа, да би током 15. столећа њихов долазак био знатнији, посебно од смрти Скендербега. У српским средњовековним документима Албанци су познати као Арбанаси – тако се овај етноним наводи у 82. члану Законика цара Душана (ДЗ, 2016: 71).

путем, сусрела с аждајом на Аждајиној планини те да је ова није појела када је сазнала да је девојка кћи „сунца и месеца“ (отац јој је Сунце, а мајка Месец), па ју је зато пустила уз поздраве (KPL 1995: 91). Како бележи Тирта (Tirta, 2004: 73), све до 30-тих година прошлога столећа помрачење Сунца (и Месеца) код Албанаца се сагледавао као рђав знак, као наслућивање доласка нечег лошег и погубног, што је за последицу имало да су мушкарци излазили из кућа и пуцали из пушака у небо, покушавајући тако да отерају и/или убију змаја (аждају) која је покушавала да га поједе. Ову потврду додатно пружа и етнолог Халими-Статовци, уз опаску да су у неким крајевима веровали да пуцају на демоне и вампире (Halimi-Statovci, 1998: 205–206).

Из изнетог се може видети и то да је код Албанаца претхришћански култ Сунца добро сачуван и на још двома равнима релативно блиским између себе, а које директно задиру у психологију личности; то су :

а) посебне заклетве и даље у активној употреби, што је сасвим супротно и од Срба и од већине других народа који се у тим ситуацијама, по правилу, искључиво позивају на Бога (код Срба и на живот),

б) изражавање личних жеља и клетви.

Сунце (заједно са његовом светлосном моћи), како показује албанска фразеологија, тумачи се у виду посебне физичке материје која се може и сагледати (разумети, осетити) и донекле измерити, са једне стране, а са друге представља и део посебне менталне (психолошко-емотивне) стране где је доведено у везу са духовним и интелектуалним промишљањима. Тиме је симболички означено као свеукупно оличење натприродне (космичке) енергије чија је способност и да подари живот и да га узме, што је непобитан доказ присуства божанске силе: она, у облику светлости, директно проистиче из (Сунчевог) сјаја и бљештавости (cf. Bille-Sørensen⁸⁸, 2007: 265–272). Све ово указује да је постојала потреба да се што рационалније и прецизније објасне одређене појаве у друштву тесно везане за човека као и човеков однос са светом природе у коме Сунце заузима истакнуто место као увек исто, дакле непроменљиво и константно на небеском своду.

И поред тога што постоји релативно мало обрађених података о албанској митологији, мишљења смо да све до сад изнето недвосмислено подвлачи чињеницу да је Сунце, као најважнији небески предмет обожавања, имало доминантан значај у претхришћанском периоду код Албанаца и њихових предака, ако не чак и пресудан (мада је сушта истина да за такво тврђење не постоје још сасвим чврсти докази), што се, са своје стране, може сагледати као супротно виђење од навода Елијадеа који је записао како „у Грчкој и Италији сунце никада не заузима ниједну другу позицију осим секундарне“ (Eliade, 1958: 142).

88 Наведени аутори у свом раду су разматрали значај светиљке (лампе) и њена својства, а она се, у једном сасвим ширем погледу, могу применити и на Сунце, односно на значај његове светлости и на симболику коју носи.

8. Врата (*ușă / poartă*) у румунским фразеологизмима

8.1. Уводно разматрање

У оквиру народне филозофије и религије, врата се сагледавају као симболичан прелазак из једног света у други, из једног психичког, емотивног страња у неко сасвим друго, донекле различито. Она су, у исти мах, и човекова ментална представа познате границе (или познатих, докучивих граница) која се углавном везује непосредно за кућу. Исто тако, врата се доживљавају и као облик отвореног изазова, што значи да гоне на откривање света и околине чиме побуђују нашу знатижељу и потребу за истраживањем. У већини религијских и митолошких представа, врата се схватају као она која воде до појединих места, као што је то свет мртвих, свет (божанске) мудрости, или свет вечног спокоја и безбрижности (рај) или пак свет преиспитивања и окајавања грехова (пакао), а неретко то може бити и свет који води ка досезању властитих спознаја. Са друге стране, досезање посебних места или улаз у њих није могућ свакоме, те су због тога „прилази тајним одајама, до „најсветијих“ у храмовима често насликани као раскошна врата кроз која сме да прође само просвећени високошвештеник“ (Biderman, 2004: 437), што је данас упоредиво са такозваним царским дверима⁸⁹ (*ușa domnească / răului, uși împărătești*) у православним црквама која се отварају само у посебним приликама и на одређене велике празнике.

Својевремено је теоретичар културе Теодор Адорно приметио како се једино врата фрижидера и аутомобила морају насилно (бучно) затворити (тачније речено, залупити), док се сва друга врата сама од себе затварају, тихо и готово нечујно (Adorno, 2003: 45). То значи да уколико било која друга врата нагло затворимо треском и лупањем, такво наше понашање се у друштвеној средини сагледава као непримерено, а неминовно указује на испољавање личне агресије у виду излива беса, срџбе, фрустрације, наше немоћи и слично. Угледни аустријски инжењер и есејиста, Роберт Музил (Robert Musil, 1880–1942), разматрајући врата из угла грађевине, архитектуре и инжењерства, изнео је виђење по коме врата каква ми одавно познајемо, правоугана и у дрвеном оквиру постављена у зиду, припадају прошлости – она углавном постоје само као стражња, и то понајвише када је реч о такмичењима у архитектури – а како је сматрао да ће традиционална кућа нестати, онда је произашло и његово схватање како су врата сувишна, будући да „уколико нема „куће“, како могу онда да постоје врата?“ (Musil, 1978: 504–505).

Према наводима Антонескуа, у румунској фолклорној традицији „врата се, уз прозоре и димњак, сматрају једним од места која су направљена да би повезала кућу са спољним светом, па због тога врата трема током ноћи не остају отворена, с обзиром на то да до поноћи духови и лоши ветрови могу ући у кућу и тиме повредити њене укућане или донети нешто смећа“ (Antonescu, 2016: 683). Колико су велики значај имала врата у старој акадско-сумерској цивилизацији показује и древно име града Вавилона: како је утврдила етимологија, оно се недвосмислено везује за лексему „врата“ – заправо, *Bab-ilani* на сумерском (у акадском преводу) језику означава „Врата богова“, с обзиром на то да се сматрало да су баш на том месту сишли богови са небеса на Земљу (Eliade, 1958: 376).

8.2. О дефиницији појма „врата“

Уколико се потражи у општем речнику како је дефинисана одредница „врата“, видеће се да је протумачена на неколико начина:

89 У грчком су то *ᾠραία Πύλη* (у буквалном преводу „лепа врата“, премда би најадекватнији био *Красна врата*).

- а) отвор у зиду зграде, одаје, на огради и слично кроз који се излази или улази; крило, крила, најчешће дрвена, којим(а) се тај отвор затвара;
- б) узан пролаз између стрмих стена (у планинском теснацу, на мору, реци), кланац, теснац;
- в) тренутак или краћи временски одсек у почетку неког раздобља; почетак било чега;
- г) гол (у спорту; РМС, том 1, 424).

У географском погледу, под вратима се подразумева уски морски пролаз, па отуда називи у српском као што су Отрантска врата, Карска врата и њима слични.

У румунском, дефиниција појма „врата“ изгледа овако ⁹⁰:

- а) отвор, обично правоугаони, који се отвара на лево, у зиду зграде, возила, намештаја итд. како би омогућио приступ, улаз (и излаз);
- б) панел (или скуп панела) причвршћен за фиксни оквир који затвара или отвара отвор;
- в) отвор кроз који се спушта до окна рудника.

Као и у српском, и у румунском постоје две засебне речи које се односе на исти појам – *ușă* и *poartă* – а чији би се однос могао сагледати као између *vraii* и *dveri*. Обе румунске речи су латинског порекла а без обзира на то што су синонимне по свом значењу, ипак се уочава знатна разлика у њиховој употреби. Тако се, на пример, гол (или врата) на румунском означава искључиво као *poartă*, а као историјски појам у оба језика (као и у бројним другим) устаљен је назив *Visoaka iorăia / Poarta Otomană, Sublima Poartă, Înalta Poartă*⁹¹ за означавање султановог двора у Цариграду. На основу увида у анализирани корпус, у свега неколико фразеолошких конструкција у румунском примећује се могућност комутације указаних лексема, што значи да је доминантна првонаведена.

8.3. О вратима у румунским фразеологизмима

Већина фразеологизама у румунском са лексичком компонентом *ușă / poartă*, како показују и њихови преводни еквиваленти на српском, представљају садржински и формално композицију; другим речима казано, „њихова се идиоматизација намерно или ненамерно нарушава, међутим, тада се више не ради о идиому него о обичној синтагми или реченици – *he showed me the door* – *іоказао ми је врати*, где поред идиоматизоване интерпретације, постоји и она композитивна по којој су неке уистину показана нека одређена врата“ (Prčić, 2016: 161).

Са друге стране, фразеологизми у румунском са лексемом *ușă / poartă* указују да је реч или о егзистенцији или о процесу одвијања неке глаголске радње која је обавезно праћена и одређеним појмом локативности, односно изражавањем конкретне места у (релативно) блиском (и познатом) простору (окружењу). Локализација се увек одређује према положају у односу на врата, а један од најчешћих односа представља линеарни просторни однос испред – иза који није само један од најприроднијих положаја, него оличава и једну од главних човекових оријентација у простору. Из тог разлога

„начин организовања личног и друштвеног простора, и начин њиховог коришћења у једној култури, припадници те културе употребљавају као посебан код, чије

90 <https://dexonline.ro/definitie/u%C8%99%C4%83>

91 У грчком се у овом контексту употребљава посебна синтагма Ὑψηλὴ Πύλη. Лексема *πόλη*, која означава „велика врата“, односно капију, препознаје се у чувеним Врата од Пила у Дубровнику.

је познавање претпоставка успешне комуникације у целини. Релевантност опозиције унутра / споља, централно / периферно, близу / далеко и сл. у том коду је врло уочљива, иако, разуме се, у разним културама појмови централног, унутрашњег или блиског немају потпуно исти садржај“ (Piper, 1997: 32).

У оквиру споја егзистенције и локализације, када је реч о положају иза, запажа се свега једно семантичко поље – ТАЈНОВИТОСТ – које је у оба језика изражено на исти структурни начин:

cu uşile / porţile închise / în dosul uşilor (= „на задњој страни врата“)
иза затворених врата / *шајно / *у чешири ока

Како се види из примера, у питању је подударан просторно-визуелно мотивисан опис чија је сврха да прикаже место које се апстрактно доживљава као конкретно, без обзира на то шта се тачно под појмом „врата“ подразумева (облик, величина, материјал од кога су направљена итд). Због своје упечатљиве сликовитости и због тога што се ослањају на очувану семантику појмова укључених у њиховом споју, ове конструкције носе јасну и разумљиву поруку. Разлог томе зашто смо забележили само један пример локализације иза крије се, по нама, у психолошкој чињеници, тачније речно у човековој природи која је, по своме карактеру, пре интровертна него екстрвертна, што ће рећи да су људи радије склони да се ограде од утицаја из спољашње средине и да се заштите него да буду њима директно изложени.

Усмереност према самоме себи је, према Јунговом виђењу, природно психолошко стање особе, али, како је приметио, сваки човек није сасвим ни интровертан ни екстрвертан, што умногоме зависи од самог подражаја из спољне средине као и од наше реакције на њега. Међутим, уколико сагледамо фразеолошки све забележене конструкције са лексемом врата у румунском, можемо запазити да превагу односи спој изражавања егзистенције и локализације преко положаја испред што са своје стране ипак показује да је реч о интровертом понашању и размишљању. Другим речима, врата представљају јасно постављену физичку границу која се обично никада не прелази. Када је реч о семантичким пољима која покривају ови фразеологизми, она су веома различита. Тако, на пример, посебно се издвајају она која се тичу појма „непосредност“, будући да задиру у три сфере:

а) НЕПОСРЕДАН ПОЧЕТАК:

a fi la uşa (= „бити на вратима“)
бити пред вратима / на корак / шиик до / на ѡрају

б) НЕПОСРЕДНА БЛИЗИНА:

a fi uşă în uşă / poartă-n poartă cu (cineva) (= „бити врата у врата са /неким/“)
бити врата до врата / близу / надомак / биши на дохваи руке

a ciocani / a bate la uşă (= „куцати / ударати на врата“)
куцати на врата / биши веома близу / само шио није

в) НЕПОСРЕДАН ЗАВРШЕТАК / КРАЈ:

a fi cu ochii stârpiţi după uşă = a se vedea la / a se propria de uşa mormântului (= „бити са очима упртим у врата“ = „видети /приблизити се/ вратима почивалишта“)
***биши на самриши / самриној ѡсшељи / на ивици смртии**

Конструкције које означавају семантику непосредног почетка и краја носе јасан смисао темпоралности, односно антерироне проксималности, а представљају такве маркиране временске тренутке који се у свести доживљавају као да треба да се обаве и изврше, мада њихово извршење још није сасвим отпочело нити се до краја остварило. Другим речима, њима се пружа општа информација у виду главне оријентације у времену које се разуме као релативно блиско, непосредно, мање удаљено. У културолошком погледу, за семантичко поље које припада домену смрти карактеристично је схватање непосредне блискости и транслокативности у румунском (а које се задржало и код Енглеза, на пример), при чему се окончање нечијег живота завршава тиме што се особи отварају нова врата која потом душу (умрлог) даље воде, усмеравајући му пут. На тај начин врата врше ритуалну функцију и остварују симболику посебне (узрочно-последичне) повезаности различитих светова, познатог (овоземаљског) и непознатог (оностраног). Без обзира на блиски темпорални и/или на локативни оквир, ове фразеолошке јединице приказују догађаје на фронталан начин – позиционирани су непосредно испред кључног оријентира – врата.

Иста позиција видљива је и у наредном семантичком пољу које можемо означити као ПРИХВАТАЊЕ:

a avea uşile deschise = имати широм отворена врата

отворити (некоме / нечему) врата = a deschide (cuiva / ceva) larg uşile

Овде је реч о идентичним фразеологизмима који се тичу локализације такозваног отвореног простора: тиме што се врата широм отварају испред, односно пред неком особом, простор се (и логички и перцептуално) непосредно шири чиме се тој особи омогућава неспутан, отворен приступ. Отварање врата је, заправо, једна врста изражавања нашег друштвено-психолошког и емотивног прихватања и одобравања нечијег присуства чиме, последично, дозвољавамо тој особи да приступи нашем свету, да крочи иза врата, у део света који је обично резервисан и удаљен. У овом погледу успоставља се пролаз између два оштро оделита простора, што ће рећи да се врата доживљавају попут пропусне мембране те да се простор испред и простор иза појмовно, ментално и концептуално покушавају изједначити и довести у исту раван, без јасно одређене референтне тачке у позадини.

Смисао не само непосредне него и апсолутне отворености изражава се путем наредног румунског идиотипичног фразеологизма

a intra cu uşa în casă (= „ући са вратима у кућу“)
**рећи како јесће*

који припада семантичком пољу искреност. Јасно изношење властитог става, мишљења, процене или суда сагледава се као директан фронтални улазак у затворени простор, при чему се врата доживљавају као основно средство преко кога се остварује глаголска радња. Имајући у виду да је кретање мотивисано односом испред / напред – иза / позади, показује се да је реч о таквој локализацији која се остварује у линеарној равни оријентира а смисаоно се тиче достизања завршне, унутрашње тачке кретања. И у овом примеру врата се психолошки могу сагледати као пропусна мембрана (или филтер), па онога тренутка када се прође кроз њих, наступа прекретница у остваривању започетог кретања: из локализације предњег нивоа прелази се у локализацију задњег нивоа где се кретање циљно зауставља и извршава, што, у метафоричком погледу, означава достизање максималне тачке у квалификационом погледу ради успостављања истинитости или давања суда.

Да су врата сагледана као облик локализације предњег нивоа показују следећа два румунска идиотипична фразеологизма који припадају семантичком пољу ИСКОРИШЋАВАЊЕ:

a acira / a sta pe / la uşile altora (= „очекивати од врата других / стајати на вратима других“)

**живеџи о џуђем хлебу / на џуђој џрбачи*

a fi câine de două / multe uşi (= „бити пас од двоје / више врата“)

**биџи лезилебовић / дембел*

Како се види из датих примера, појам „врата“, као мероним, метафорички се односи на холоним, кућу, односно, у симболичком погледу, на особу која је принуђена да другог (својом вољом или не) издржава. У првонаведеној посебну тежину исказу пружа управо атрибутска компонента (*altora*) која сугерише конотативно, логички и семантички да је реч о релативно лагодном животу који неко води. У другонаведеној смисао „пса са више врата“ носи искуствену слику у позадини – познато је да пси често залазе у туђа дворишта и да их људи радо хране, што метафорички указује да је могуће живети и без уложеног властитог труда и рада. У обе јединице задржан је јасан смисао домена локализације испред у виду отвореног простора који се непосредно завршава са граничном линијом конотативно оличеном управо лексемом врата.

Исто тако, смисао отвореног простора који се налази испред онога који представља наш унутрашњи сагледава се и преко следећих румунских идиотипичних фразеолошких јединица које се тичу семантичког поља НЕМАШТИНА:

a trăi din uşă în uşă (= „живети од врата до врата“)

**живеџи џасјим живоџом / мучиџи се*

a ajunge / a bate / a cere pe la / prin uşile străine (= „стићи / куцати / тражити на туђим вратима / код туђих врата“)

**џражиџи милосџињу / џросјачиџи / живеџи од џуђе милосџиње*

a cere ca la uşa bisericii (= „тражити као на вратима цркве“)

**џросјачиџи унаоколо / џражиџи милосџињу*

Основни смисао указаних фразеолошких јединица, сходно ономе што се сагледава као преводни еквиваленти на српском (а који припадају нултом структурно-семантичком нивоу подударности), јесте да укажу на вођење тешког живота у материјалном погледу, на велику оскудицу као и на неминовну упућеност (зависност) на другога. Мотивација за њихов настањак лежи у непосредно доживљеној и искушеној стварности, па у том погледу представљају очигледне описе догађаја. У њима је заједничка перцепција појма „врата“ као специјалног локализатора која се појмовно доживљава (осећа, посматра) у виду чврсто постављене и непробојне границе локализације чији је задатак да оштро дели спољашњи простор од унутрашњег, спречавајући тако њихово мешање и довођење у било какву међусобну везу. Линеарни простор је ограничен и налази се у директној равни са локализатором до кога само допире, што изражавају употребљени предлози у номиналним допунама, а предлошко-падежне адвербијалне конструкције односе се логички и семантички или на динамику или на статику, односно или на присуство цикличног кретања (понављање) или на одсуство кретања у назначеном простору.

Са друге стране, просторна локализација испред остварује се и као она која се непосредно граничи са локализатором врата; заправо, њено простирање се буквално окончава на самој ивици локализатора, како показују наредни румунски идиотипични фразеологизми:

(1) **a pune (cuiva) foc la uşa** (= „ставити / коме/ ватру на врата“)

**биџи у свађи / кавзи са (киме)*

(2) **a cere cât n-are la ușa casei** (= „тражити оно чега нема на улазу куће“)

**зановейайи / закерайи (коме)*

(3) **a bate / a umbla pe la toate ușile / pe la alte uși** (= „куцати / ићи на сва / друга врата“)

куцайи на свачија вайа

a bate ușilor / la toate porțile (= „ударати по свим вратима“)

**обијайи (нечије) йрајове / *ићи од једној до грујој*

a merge din ușă în ușă / din poartă în poartă

ићи од врата до врата / *од мила до неграја

као и српски:

(4) **помести / почистити испред својих врата**

**a-și vedea propriile greșeli* (= „у/видети властите грешке“)

Семантичко поље којем први указани пример припада јесте непољмљивост, други претеривање, трећи помоћ, а четврти довођење у ред. У сва четири случаја именичка синтагма функционише као појмовно јасна линерна одредба места у виду завршне тачке. На то додатно упућују и сами предикати својим значењима те се на тај начин успоставља корелативан однос између свих лексичких елемената унутар фразеолошко-синтагматске конструкције. У оквиру завршне тачке могуће је да се оствари и циклично кретање (пример 3), дакле у питању је посебно сагледавање континуалности, али је и оно строго ограничено у реалном простору самим локализатором (врата / прагови). Сагледано са фразеолошке тачке, пример под (1) је занимљив због увођења појма „ватра“ у конструкцију – заправо, овде је реч о метафоричном доживљају бурног емотивног стања неке особе које се изједначава с искуственим доживљајем разбуктане ватре; управо таква страст, обично негативног карактера, и доводи до међусобних размирица. Лексема врата се може концептуално и асоцијативно схватити као метафора за наш унутрашњи психолошко-емотивни простор у коме влада сигурност и постојаност, па зато сваки покушај његовог нарушавања неминовно производи сукобе.

У примерима (3) и (4) запажа се смисао указивања на кретање које је унеколико различито: док је у (4) реч о кретању које се обавља непосредно испред самог локализатора, другим речима, нема никакве назнаке о удаљавању од локализатора у простору, у примерима под (3) кретање је назначено и у времену и у простору, што ће рећи да постоји смислено удаљавање од локализатора у правцу отвореног простора (удаљавање је екстралокативно, није одређено неком референтном тачком, што значи да је просторно недефинисано) те повратка ка локализатору као циљној референтној тачки (што указује на дистрибутивни смисао локализације). У оба случаја у питању је спољашња страна локализатора, што недвосмислено сугерише одвојеност двају простора и непробојност постављене границе. Исту констатацију можемо дати и за пример под (2): у њему је такође назначена спољашња страна локализатора као чврсто постављена баријера, али са битном разликом – целокупна фразеолошка јединица логички указује на статику, односно на апсолутно одсуство кретања, као и на маркирани простор тик уз локализатор чиме се посебно истиче смисао глаголске радње и начин њеног сагледавања (обављања, /из/вршења).

Као и у претходним примерима, и у наредном се ситуациона локативност испред и у румунском и у српском језику изражава путем сасвим идентичног паремиолошког склопа који припада семантичком пољу случајност:

(5) **vorbești de lup și lupul la ușa = ми о вуку, а вук на вратима**

линеарног простора до одређене референтне тачке (односно, до самог локализатора), или за правац од / напред (пример 9), који подразумева линеарно ширење простора, и то почевши од назначене референтне тачке према напред. Пример (11) посебно је занимљив конструкционо – акузативни адвербијал за место *pe uşă* допуњен је прилошком одредбом *afară*, будући да је реч о предикату који је *per se* семантички немаркиран, а с обзиром на то да је потребно указати на активно извршаваће стања, укључена је перифраза са циљем да би се и логички и појмовно осмислио унутрашњи простор и како би се показало остваривање линеарног кретања, прецизније речено његова путања кроз простор. Улога акузативне номиналне допуне јесте да на свој начин концептуализује материју, да осмисли у свести простор као физички облик како би порука добила на свом значају и како би била сасвим разумљива.

Када је реч о начинима ограничавања приступа, пример (8) се издваја због употребљеног фитонима: лексема *scai* представља туђицу преузету из српског⁹², а означава трновиту биљку *блажени чкаљ* (*Spicus benedictus*; припада роду чичка). У комбинацији са вратима, недвосмислено подсећа на бајку браће Грим о Трновој ружици у којој висока ограда од трња спречава царевића да приђе уснулој, са једне стране, а са друге се може везати и за мотив смрти убодом девојке на вретено, односно на иглу. Смисао појаве (увођења појма) трновите биљке на врата је сасвим оправдан не само когнитивно-искуствено него и културолошки, будући да она, сходно својим особинама, наноси повреду, изазива велики бол при додиру и причињава штету, са једне стране, а са друге у народној митологији додељена јој је улога непосредне заштите од најразличитијих рђавих утицаја, почев од злих сила, преко болести до урокљивих очију, вампира и вештица.

Код фразеолошког примера (6.1) запажају се антонимни парови који представљају могућност бинарне опозиције где се у први план истиче властити избор (одлука, жеља) па отуда дозвола да неко (не) уђе у унутрашњи простор јесте у складу са датим околностима и/или потребама. У фразеологизму бројевна синтагма \square *apte locăte* јесте посебан облик румунске фолклорне и усмене традиције који се и у српском препознаје у оквиру израза (*биџи*) *иза седам брава* чиме се сугерише велика тајновитост, скривеност и, следствено, недоступност, односно апсолутно забрањен улаз у затворен и резервисан простор. Кључни смисао неприступачности заснива се на доживљеној искуственој слици, при чему врата, у комбинацији са бравама, представља посебан одбрамбени спољашњи симбол који је спојен с унутрашњим видом ради остваривање одбране затвореног простора, односно ради постизања властите заштите и безбедности.

Посебна ситуациона локализација види се у румунском идиотипичном фразеологизму **a lua uşa-n spate** (= „узети врата на леђа“), чији преводни еквивалент на српском припада нултом структурно-семантичком нивоу: **иобећи / шмуїнуїи / сїруїнуїи*, а одговара семантичком пољу НЕСТАЈАЊЕ. У румунском примеру просторни смисао односи се конотативно на чисту динамику и на удаљавање од оријентира (аблативно значење), при чему се кретање остварује у правцу од референтне тачке (локализатора) према напред, ка отвореном простору. Зато „узимање врата“, сликовни опис њиховог „од/ношење са собом“, представља симболични приказ одласка и напуштања, при чему смисао одвајања не мора нужно бити коначан и трајан, што умногоме зависи од самог контекстуалне употребе фразеологизма у исказу.

Непосредну просторну везу између човека и врата осликава српски идиотипични фразеологизам **пољубити / целивати врата**, чији преводни еквивалент на румунском одговара нултом структурно-семантичком степену подударана, и поред тога што је у њему укључена лексема врата – **a da de uşi închise / încuiate* (= „дати од затворених / закључаних врата“). С обзиром на то да припада семантичком пољу УЗАЛУДНОСТ, у њему преовлађује смисао потпуне статичности: врата се сагледавају као чисти, гранични појам локације у облику досегнуте циљне референтне тачке у простору где се завршава било какво кретање (односно, где се завршава

92 <https://dexonline.ro/definitie/scaiu>

и извршава глаголска радња). Смисао „љубљења врата“ је ритуалног карактера и искоришћено је симболично: у начелу, то је посебан чин присутан код Срба који се примењује у ситуацији када је млада, у знак поштовања према новој породици и њеним прецима, љубила десни довратак (СМ, 2001: 98), показујући тиме своју спремност на верност и на оданост новој породици.

Додатно, ситуациона локализација тик испред примењује се и у фразеолошким склоповима у оба језика који припадају семантичком пољу ЗАЧУЊЕНОСТ:

a sta / a rămâne ca vaca / vitelul la poartă nouă (= „о/стати као крава / теле на новим вратима“)

бленуџи као џеле у шарена вратија

И поред тога што се уочавају знатне структурне разлике, у потпуности се препознаје њихова идентична семантика. Локализација се налази у тесној вези са визуелном перцепцијом, што значи да се глаголска радња, односно њено динамичко одвијање, обавља непосредно испред самог локализатора, његове спољашње стране, који се доживљава као маркирана фокусна тачка у оквиру (познатог, опажајног, реалног) простора. Обе фразеолошке конструкције су калкови и представљају прераде преузете из немачког језика – *dastehen wie die Kuh / der Ochs vorm neuen Scheunentor* (= „стајати као крава / во пред новим шталским вратима“) – што недвосмислено говори у прилог о преплитањима међујезичких и међукултурних утицаја између трију народа на подручју Баната и Војводине.

Са друге стране, ситуациона локализација испред може бити повезана и са начинима остварења и (из)вршења саме глаголске радње, као што то показују наредни фразеолошки примери у румунском који су или неподударни или подударни с одговарајућим српским преводним еквивалентима, а који припадају семантичком пољу:

а) ПРИНУДЕ:

(10) **a strânge pe (cineva) cu ușa** (= „притиснути /некога/ вратима“)

**џрисилиџи / џриморати (која) / *вршиџи џриџисак на (која)*

б) СЕБИЧНОСТИ:

(11) **a lăsa pe (cineva) pe la ușile oamenilor / întra două uși** (= „оставити /кога/ на вратима људи / између двоја врата“)

**не хајаџи / мариџи за (која) / не бринуџи се за (која)*

в) ПОСТИГНУЋА:

(12.1) **cu cheia de aur descui / deschizi poarta raiului** (= „златним кључем отвараш врата раја“)

леја реч и џвоздена вратија оџвара

(12.2) **a intra pe / prin ușa din dos** (= „ући кроз врата са задње стране“)

около кере на мала вратија / ући на мала / задња вратија

г) УПОРНОСТИ:

(13) **a sta la ușa (cuiva)** (= „стајати на /чијим/ вратима“)

дрездаџи / џеџаџи џред (чијим) вратија / оџседаџи (чија) вратија

д) ЛУБОПИТЉИВОСТИ:

(14) **a băga capul pe ușa** (= „гурати главу у врата“)

īураїи нос у (шїа)

a sta după ușă (= „стајати по вратима“)

**īприслушкиваїи*

Како показују дати примери, врата се схватају као просторна локализација испред које се непосредно извршава глаголска радња. У том погледу се врата сагледавају као кључна гранична линија која се не прелази или се не може прећи (превазићи). У свим румунским фразеологизмима истакнут је смисао релативне просторне блискости, тачније речено упућености на саму површину врата – на то указују акузативни предлози *pe*, *după* и *la* – што означава такозвану предњу страну локализације, те смисао потпуне просторне статичности (апсолутне локативности) – на то указује и српски пример с инструменталним предлогом *īпред*. У румунској варијанти (12.2) акузативни предлог *prin* имплицира праволинијско кретање из правца отвореног у правцу затвореног простора без икаквог спречавања где се врата схватају као локализатор отвореног типа који служи да би се остварила глаголска радња. Док у примеру (10) врата конотативно имају улогу непосредне физичке репресије – подразумева се притискање услед њихове тежине које се врши са предње стране – у примеру (11) сагледавају се (доживљавају) као постојана и непремостива физичка, демаркациона линија у виду психолошке и емотивне затворености; она су „непропусни вентил“ који не дозвољава упливе и мешање два оделита света, две стране, што ће рећи да се у фразеолошкој јединици семантички додатно подвлачи искључивост, одсуство било какве емпатије као и личне незаинтересованост према некоме.

За примере под (12) карактеристично је то да се достизање одређеног циља остварује двојачко – позитивно и негативно – при чему се статички аспект сагледавања локализације неминовно мења: у првом случају је то предња, а у другом задња страна, што са своје стране јасно имплицира саму позадину психологије размишљања и поступке понашања. Отуда се први пример схвата као узорит, узвишен и достојанствен, а други као нечастан и крајње непримерен ради постизања циља. У оба случаја појам „врата“ фигурира као директно средство путем кога се достиже жељени циљ.

Као у примеру (11), и у наредном идиотипичном фразеолошком примеру на румунском који припада семантичком пољу ОПРЕЗ:

a primi pe (cuiva) întra două uși (= „примити /кога/ између двоја врата“)

**клонїи се / избегаваїи (коїа)*

уочава се појам посебне локализације изражен синтагматском допуном *întra două uși* у ознаци ситуационе локализације *између*. Просторни линеарно-хоризонтални однос дат је као јасно оквирен и, самим тим, веома је ограничен. Мотивација за настанак ове конструкције лежи у чињеници да су некада постојала такозвана двокрилна (или дупла) унутрашња и спољашња врата како у градским кућама тако и на улазу у утврђене градове, а размак између њих одговарао је ширини зида – у кућама је то обично било тек неколико десетина сантиметара. Оваква врата не само да су обезбеђивала додатну унутрашњу заштиту и изолацију, него су и била згодна за сакривање и, последично, избегавање сусрета са неком особом (познато је да су у замковима и дворцима постојали посебно прављени тајни пролази сакривени између дуплих врата који су то омогућавали).

Као сасвим посебна ситуациона локализација забележена је у наредна два идиотипична фразеологизма која су карактеристична само за српски језик:

заглавити врата

**a o șterge / lua la sănătoasă*

заглавити хапсанска врата

**a fi după gratii (= „бити иза решетака“)*

Према своме конструкцијском облику, друга конструкција представља допуну (прецизније речено, проширење) прве, али са јасно оделитом семантиком. Реч је о нарочитој ситуационој локализацији међупростора, дакле нити сасвим ван нити сасвим унутра, где се подразумева постојање статичности (апсолутне локативности) у оквиру назначеног омеђеног и ограђеног простора. Објекат локализације је смештен унутар самог простора локализатора, на шта упућује семантика глагола, што ће рећи да се линеарно кретање из отвореног простора обуставило у једном тренутку и зауставило у једној међупросторној тачки. Овакав фразеолошки опис у целости одговара реалној искуственој слици која је послужила као полазна основица за његов настанак.

У метафоричком погледу, међутим, смисао „заглавити врата“ подразумева нешто сасвим друго:

- у првом случају означава панично и стихијско бежање кроз врата, па отуда цела фразеолошка јединица припада семантичком пољу СТРАХ – она су основно средство којим се постиже одговарајући циљ, будући да се преко њих остварује започето динамично линеарно кретање у правцу затворен простор / отворен простор, односно изнутра / ван,

- у другом случају појам „врата“ тиче се једино познате и дозвољене границе кретања унутар затвореног простора, што значи да је реч о локативности дистрибутивног карактера: она је превасходно наглашена ментално и конотативно.

У оба језика, само на сасвим друкчије конструкцијске начине, описује се перлативна локализација која носи смисао преласка из затвореног простора у отворени:

a căuta o poartă de scăpare

(и)штражити излаз / решење

те једино у начелу можемо говорити о делимичном поклашању између два језика, и то понајпре у семантичком погледу. За обе фразеолошке слике предикати су ти који указују на постојање кретања – оно је динамичко, једносмерно и праволинијско. Како се види, врата се доживљавају као објекат у простору у виду средства којим се реализује потребна радња. Будући да су локализатор, врата су дата као веома широк појам, отуда нису апсолутно маркирана позиција у локализацији унутрашњег простора (због тога су исказана с употребљеним неодређеним чланом и у неодређеном именичком виду), али подсвесно и логички настоје да сузе простор и да га конкретизују у свести, наговештавајући почетак кретања (динамику процеса) које ће се остварити тек после изласка из затвореног простора. Условно речено, унутрашњи (физички) простор је логички и концептуално релативно конкретизован, али зато сасвим изостаје логичка конкретизација унутрашње стране локализатора – о томе постоји тек наговештај, будући да је потребно да се пронађе.

8.4. Уместо закључка

Уколико сагледамо укупан број свих забележених фразеологизама са лексемом *ușă* / *врата* у оба језика, он износи 64, од чега на румунски део отпада готово половина (43 примера или 67,18% наспрам српских 21 примера, или 32,82%). Што се тиче еквиваленције анализираних фразеолошких језиница, увиђа се да много мањи проценат припада домену неподударности на формалном плану – реч је о 22 примера (34,37%) – у односу на број делимично подударних (28 примера, 43,75%), док су се свега 14 примера (21,87%) показала као апсолутно подударна на структурно-семантичком нивоу. Забележени број фразеологизама показује и то да је лексеми *врата* придата посебна пажња на културолошком, социолошком и психолошком пољу код оба народа, ма колико се чинило да је реч о једној не толико битној лексеми у вокабулару и румунског и српског језика. Такође истакнимо да су сви анализирани фразеологизми, заједно са неколико паремија, саставни део културно-перцептивног и социокогнитивног размишљања о човеку и о његовим односима према другима у друштву. И поред тога што у оба језика постоје по две синонимне речи *ușă*, *poartă* / *вратица*, *двери*, чињеница је да је предност дата само прво-наведеним у фразеолошким конструкцијама, при чему једино у румунском, и то само у појединим случајевима, долази до њихове комутације и равноправне употребе.

Како се види из приказаних примера, велика већина фразеологизама са лексемом *вратица* тесно је везана за лични доживљај и за процену па је из тог разлога њихова употреба углавном условљена нашим непосредним (стеченим, сазнатим) увидом у саму ситуацију коју је Кечкеш оквалификовао као „актуелно ситуационо искуство“ (Kecskes, 2013: 74). Из тог разлога, ослањајући се на њу, процењујемо да ли ћемо неке „отворити“ или „затворити“ врата, да ли ћемо му рећи оно што мислимо или ћемо заобизалним путем остварити свој циљ и слично. Са друге стране, не би требало заборавити ни оно што су својевремено Озгуд и Бокова правилно истакли у својој студији: свака порука, без обзира на њен карактер и садржај, уколико није набијена одговарајућим емоцијама, неће постићи свој потребан ефекат, с обзиром на то да се губи поента (другим речима, нема пуноће у исказу), што значи да постоји узрочно-последична веза између исказа и поруке, са једне стране, те њене разумљивости и јасноће, са друге (cf. Osgood–Bock, 1977).

Из свих фразеолошких примера на оба језика (а додајмо, таква је ситуација и у другим језицима), *врата* се као појам јављају у такозваној проскемичкој комуникацији коју Хол, сходно свом теоријском виђењу (Hall, 1966: 101), одређује као облик повезивања представа и разматрања о томе како човек користи простор унутар властите културе. На основу тога се говори о два просторна сегмента – једном, који припада непосредно човеку (лични), и други, који се тиче простора који човек брани или на који полаже право. У суштини, то је, како смо назначили, однос између унутрашњег и спољашњег простора сагледан линеарно у коме појам „врата“ ментално, асоцијативно, метафорички и логички фигурира као једна врста регулатора између њих, па њихово симболичко отварање или затварање, на пример, или њихово држање затвореним указује на нашу јасну психолошку и емотивну реакцију у вези са подстицајем који допире било из спољашње средине и/или из наше унутрашње. Сагледавајући начин на који лексема *ușă* / *вратица* фигурира у анализираним фразеологизмима у оба језика, закључујемо да је главна жижка стављена управо на истицање (одређене) раздаљине која одређује и условљава међуљудске односе. За разлику од Холових сагледавања где је од посебне важности тачна назнака међуљудске удаљености у спољашњем простору, у разматраним фразеологизмима и паремијама на румунском (као и другим језицима) *врата* се сагледавају као метафорички схватљива концепција, као искуствено потврђени и познати облик (у физичком и материјалном погледу) који треба да обезбеди и осигура такозвани примарни (унутрашњи) животни простор, према разматрањима Аргјла (Argyle, 1988), у виду препреке (баријере, границе). Та препрека се у фразеологизмима доживљава како логички тако и контекстуално. Другим речима, *врата*

припадају непосредном човековом просторном пољу око кога се остварују различита динамичка (активна) и/или статичка (пасивна) одвијања над којима појединац покушава да успостави контролу.

Од посебне је овде вредности да напоменемо и следеће: у румунском језику фразеологизми са лексемом *ușă* припадају знатно разноврснијим и развијенијим семантичким пољима у односу на српски, што показује да су покривена и она значења која су у српском остала празна, до данас неактивна, као што су *немаштина*, *себичност*, *принуда*, *претеривање*, *опрез* и друга. Оно што се, међутим, показује као апсолутно заједничко за оба језика јесте то да фразеологизми са лексемама *ușă* / *враћа* образују негативна и позитивна значења – првих је далеко више у односу на ове друге (17:3) – док се семантичка поља непосредна близина, случајност и постигнуће могу схватити контекстуално као амбивалентна, али никако као семантички неутрална.

По својим физичким одликама, врата су нарочита покретна структура чији је главни задатак не само да заштити појединца и његову имовину у затвореном простору од спољних облика опасности, него и да омогуће како несметани улаз (пролаз, проток) у затворени простор тако и излаз из њега. Уколико пођемо од чињенице да су врата у румунским фразеологизма узета као кључно средиште локализације простора, а у метафоричком смислу као центар човековог односа према другима, онда увиђамо да постоји много више фразеологизма који припадају локализацији простора *испред* него када је реч о локализацији простора *иза*, што се умногоме ослања на логички појам схватања физичке границе и на удаљеност – врата се могу сагледати као посебна врста „непропусне мембране“, као очигледан вид одбране, пре свега на психолошком и социјалном плану. Оно што је обично прихваћено као неминовност, односно као традиционална устаљеност, јесте да је нормалан положај врата углавном увек затворен, никада отворен. Док затворена врата не изазивају негативне реакције, с обзиром на то да смо на тај њихов положај у простору временом научили – изузетак од овога чине ситуације када се нешто дешава иза затворених врата што не би требало да знамо – отворена врата подстичу у нама сасвим супротан психолошки ефекат и емотивне реакције, побуђују сумњу и изазивају осећај нелагоде и несигурности, посебно уколико их тако затекнемо. Да би врата била отворена, или да би остала отворена, или да би била затворена, потребно је да постоји нека јака мотивација или потреба која регулише (тачно одређује) њихов положај у простору. Затворена врата су, у психолошком и социјалном погледу, прва линија одбране, да се послужимо војном терминологијом, у служби су личне заштите и играју главну улогу у очувању нашег властитог интегритета и приватности. У суштини, врата више деле него што уједињују, а овакво схватање се јасно види и у оквиру свих анализираних фразеолошких примера – дакле, смисао поделе и држања раздаљине заснива се на оно што се, условно речено, може сагледати као изричита граница и мера докле се може доћи, ступити, докле је могуће да неко има приступа.

Са друге стране, врата, баш као и праг, у симболичком погледу указују и на постојање оштре оделитости између онога што је нама познато и непознато, како у физичком (просторном) тако и у психолошком (менталном) смислу. Из тог разлога приказивање (осликавање, предочавање) просторне локализације *испред* носи највећи проценат заступљености у румунским фразеологизмима, а безмало исто можемо видети и на основу српских преводних еквивалената. Испред врата налази се све оно што се може означити као простор пун изазова и препрека, недаћа и непознаница, па је зато сасвим природно и логички разумљиво да тај део света остане на том месту и да се задржи што даље како би се спречило да дође до ремећења унутрашњег поретка, односно унутрашње стабилности. За разлику од прага, како су утврдила компаративна митолошка проучавања, врата никада нису представљала посебан митски простор, него су сагледавана у својој основној функцији – као важан заштитно-одбрамбени део сваке грађевинске структуре. У анализираним фразеолошким јединицама у румунском и српском језику лексема *враћа* се обавезно налази придружена различитим кинетичким глаголима, као што су *оивориџи* / *зайвориџи*, *ударайџи* / *куцайџи*, *показайџи* и сличним, што показује тесну повезаност између врата и нашег уобичајеног поступања (односа) према њима. И на крају истакнемо

још и то да је у свим фразеологизмима са лексемом *ușă, poartă / vraină*, како је назначила Падучева (2004: 427–428), испуњен неопходан услов – однос између две референцијалне целине, субјекта и локализатора, како би се успоставио одговарајући семантички однос, односно како би се пружио исказу (конструкцији) потребан смисао локализације и егзистенције у времену и простору.

9. Лексема *ἰοῖ* у грчкој, румунској, албанској и српској фразеологији⁹³

9.1. Уводно разматрање

У схватању суштине религије и духовности код сваког народа могуће је пронаћи бројне сличности и подударности, а посебно уколико су они део једног општег конфесионалног оквира, као што је хришћански, али у исти мах могуће је увидети и многобројне разлике. Истина је да су тек поједини, а свакако најважнији, појмови везани за религију и религијску праксу укључени у фразеологију и у свет паремиологије безмало свих језика, што само показује колико су то били и даље остали важни културни, национални, друштвени и традиционални елементи који учествују у једном великом обиму у идентификацији сваког народа понаособ.

Као једна од кључних асоцијација на религију, односно на везу са религијом и са религијским светом, у сваком језику се као најчешћа вербална асоцијација јавља уобичајен начин именовања свештеног лица који је у складу с устаљеном језичком те традиционално прихваћеном праксом у ма ком друштву. Свештена лица, у званичним светским религијама позната под најразличитијим називима (попут рабини, брахмани, у политеистичким религијама као шамани, врачевани, магови, друиди, код старих Словена жреци) одвајкада су представљала један од главних додира народа и/или појединаца са вишим, божанским, натприродним силама што их је, због њихове улоге и целокупног значаја у друштву, посебно издвојило у виду засебне класе (групе). Но, без обзира на њихову издвојеност, која је понекад и права физичка, чињеница је да се без присуства свештеног лица одвајкада не могу обележити најважнији догађаји у животу сваког појединца, као што је рођење (крштење), венчање и/или смрт.

9.2. *Ποῖ* као општи назив за свештеника

У савременом грчком, румунском, албанском и српском језику свештено лице се најусталеније именује као *παπάς* / *poră* / *ἰοῖ*. Ове лексеми не припадају групи посебних теонима нити су носилац каквог функционалног сакралног стила. Заправо, свака од ових лексеми „није означена квалификаторима који би указивали на религијску маркираност значења“, већ је „носилац занимања“ (Вуловић, 2015: 42; 187). Око њих су у сваком од наведених језика формиране су различите фразеолошке и паремиолошке конструкције, такозване фразеолошке теонеме „које садрже конкретну, типичну, релативну религијску компоненту везану за неки појам из сакралне сфере, односно лексеми која именује конкретан религијски појам. Таква лексема (најчешће именица) може означавати различите религијске појмове (...) или религијско-обредне радње“ (Кончаревић, 2015: 121).

За разлику од ових, па и многих других језика, уколико смо право обавештени, једино у српском постоји једна сасвим необична номинална конструкција која укључује лексеми *ἰοῖ* а која, међутим, реферише на сасвим други појам. Тако, рецимо, код Вука у изрекама изрекама

⁹³ Суштину овог рада представља поднесени реферат написан на грчком језику у коауторству са госпођом Пенелопом Страти, страном лекторком на Катедри за неохеленске студије Филолошког факултета Универзитета у Београду, под насловом *Ποῖ* као *ἰ*редсῑавник народноῖ схваῑања релиῑије у ῑрчкоῖ и срῑскоῖ фразеологиῑи (Ο παπάς ως εκπρόσωλος της λαϊκής θρησκείας στην Ελληνική και την Σερβική φρασεολογία) који је укратко усмено саопштен у Москви на 4. међународној конференцији *Традиционална култура Грчке* (Традиционална култура Грчке, 29-30. новембар 2019) у организацији Катедре за византијску и савремену грчку филологију Филолошког факултета Државног универзитета Ломоносов. Сада се први пут објављује у знатно проширеној и допуњеној верзији.

(Стефановић Караџић, 1849: 304) наводи се узвично – **тако ми попа небеског!** – где цео облик стоји као посебан еуфемизам за Бога.

Без обзира на то што је етимолошко порекло и румунске и српске лексеме несумњиво грчко, она је одавно постала део традиционалне народне лексике Срба и Румуна. У *Речнику Маџице српске* појам „поп“ одређује се као „световни, мирски свештеник католички или православни“ (РМС V, 702), док у *Грчком речнику Аџинске академија наука* ова одредница носи једино семантичку ознаку свештеника (ЛAA, 2014: 1217), што је сасвим подударно и са дефиницијом датом у *Речнику румунског језика*⁹⁴. И поред тога што назначена лексема такође постоји у лексичком фонду савременог албанског (*pop/-i*), она уопште не учествује у грађењу нити једног фразеологизма нити једне паремија. У великом *Албанско-албанском речнику* стоји једина лексикографска напомена да се односи на православног свештеника (FGJ, 2, 1980: 1516), односно, најшире сагледано, на духовника. Из тог разлога албанска лексема која би највише одговарала лексеми *ѿоѿ* јесте лексема *prift* (-i). Исто тако, назначимо и то да се у појединим албанским фразеологизмима и понеким паремијама јавља комутација ове лексеме са лексемом *hoxhë* (-a), *хоѿа*, што није карактеристика ни грчке, ни румунске па ни српске фразеологизације. Лексема *ѿоѿ*, која се у српском језику може јавити и у дублетској варијанти *ѿоѿа*, у начелу се разуме као општи популарни назив за православног свештеника који, као члан званичне црквене хришћанске организације, обавља све религијско-црквене дужности и који је у најнепосреднијем додиру са паством. Као лексема шире заступљености, послужила је за именовање како појединих топонима (Попово Поље, Поповац) тако и за грађење појединих презимена (Попов, Поповић, Поповицки, Попадић). Назначимо да ни грчки ни румунски у том погледу нису изузетак: у грчком постоји свега неколико презимена директно изведених од лексеме *παπ(π)άς* (Παπάκης, Παπά/ς), док највећи њихов број представљају изведенице уз помоћ предметка (префикса) *παπα-* (Παπαδάκης, Παπαδόπουλος, Παπαβλασίου, Παπαζάνης, Παπαζήσης, Παπαγιάννης, Παπαμιλιάδης, Παπαπέτρος, и многа друга). У румунском су врло честа презимена *Pop*, *Pora*, *Popi*, *Popescu*, *Popovici*, док се топоним *Popești* (што би у начелу одговарало српском топониму Поповац) може сусрести на читавој територији Румуније (на пример, у околини Клужа, Јашија, Бакауа и осталих места). Како је показала једна опсежна студија посвећена албанским презименима на Косову и Метохији (cf. Сака–Сака, 2016), ниједно презиме није изведено од лексеме *pop*, али зато постоје она од верске титуле *hoxhë* као и низ презимена изведених од лексеме-предметака *mulla-*. Уколико имамо у виду раширену и разноврсну употребу ове лексеме у језику, онда је сасвим било природно што је постала кључна лексема за формирање једног броја фразеологизама и паремија понајпре у грчком, румунском и српском језику.

Претражујући интернет преко претраживача *Google*, наишли смо на један чланак⁹⁵ на српском језику управо посвећен називу *ѿоѿ*. Како стоји у њему, ова лексема се погрешно употребљава у српском, с обзиром на то да „су је Срби усвојили преко Турака“, и то ни мање ни више него „зато што су Турци све свештенике погрдно“ тако називали. Другим речима, према наводима из чланка, у турском је семантичко значење ове речи толико постало промењено да је постала носилац увредљивог, поспрдног значења које је потом пуко пренесено у српски. Ову изјаву дао је отац Јован, свештеник Српске православне цркве, који је истакао и то да свештеника можемо ословљавати на два начина: или „отац или папас, ако се стидимо своје речи“, указавши на то да Руси своје свештенике никада не називају поп, с обзиром да та лексема у руском носи ружно значење, а њена употреба указује на исказивање великог непоштовања и према цркви и према свештенику. Немачки етимолог Макс Фасмер изнео је слично виђење: тиме што је лексема *ѿоѿ* далеко присутнија у употреби од њој синонимне лексеме *свештеник* недвосмислено се подвлачи пејоративан однос народа према свештеним лицима (Фасмер,

94 <https://dexonline.ro/definitie/pop%C4%83>

95 <https://www.telegraf.rs/vesti/srbija/2891460-nemojte-da-govorite-za-svestenika-da-je-pop-ta-rec-je-pogrdna-evo-kako-je-nastala>

1987: 326). Међутим, истине ради, требало би назначити да је порекло српске речи *йой* грчког, што ће рећи да Турци ни у ком погледу нису могли допринети да стекне погрдно и/или поспрдно значење у српском језику. Назначимо још и то да ни турски језик није изузетак те да и он поседује одговарајућу лексему за православног свештеника такође преузету из грчког – *papaz*. Једино објашњење које видимо као могуће зашто је отац Јован против употребе лексеме *йой* јесте у чињеници да се у свакодневной комуникацији могу чути вицеви, шале и анегдоте различитог садржаја у којима је један од главних протагониста управо поп, описан махом у негативном светлу.

9.3. О фразеологизмима и паремијама са лексемом *παπάς* / *popă* / *prift* / *йой*

У прихватању религије, што је имало за последицу да се поступно изгради општи народни однос према њој, „прост“ народ, налазећи се сучељен са званичним црквеним и верским учењем, са канонима и догматским ставовима, верским ритуалима и церемонијама, усвојио је бројне и различите елементе из своје религијске традиције које је потом прерадио, прилагодио и, следствено, успешно инкорпорирао у своју менталну и когнитивну слику. Тако је сваки народ на свој начин обојио поглед на свет (када је реч о тим и таквим темама) и изградио властита знања и сазнања како о Богу и религији којој припада тако и о свештеним лицима који ту религију у народу проповедају и шире. Ова непосредна уверења и (са)знања су, по свом карактеру, најразличитији и најнепосреднији описи који бацају одређено светло тек на поједине појавне стране религије – то су такве представе које садрже описе, утиске, закључке и убеђења са главним циљем да укажу, било објективно, било субјективно, на то како народ сагледава из свог угла однос верских власти према народу те како сâм народ доживљава веру. Због тога су ова „народна виђења стања ствари“ усмерена само једнострано и понекад врло искључива.

У балканском народном хришћанском схватању улога попа је била, од најранијих времена, многострука. Он се неретко сагледава као „први и главни посредник“ у комуникацији између нас и Господа, са једне стране, а са друге традиционално повезује нас и цркву као институцију. Међутим, требало би рећи да је симболички значај фигуре попа у друштву далеко надмашио смисао такозваног „овлашћеног службеника“ цркве, с озбиром на то да су у њој обједињене најразличитије додатне црте које, по свом карактеру, уопште не припадају функцији његове основне свештеничке дужности. Зато се у лику попа могу препознати данас бројне засебне друштвене и институционалне одлике – тако је у прошлости, на пример, извршавао дужност (мировног) судије, адвоката, посредника (а то му није страном ни данас), био је (из) миритељ завађених страна, често и саветодавац, када је реч о различитим свакодневним проблемима и питањима. Потом, као релативно писмен човек, био је први учитељ, неретко је, стицајем околности, обављао и улогу лекара, психотерапеута, психолога, а није му била чак ни страна улога „породичног саветника“. Но, назначимо да ово није (била) особеност која се препознаје искључиво код попа – напротив, све ове и сличне дужности извршавали су како свештеници старих Грка тако и *влѣхви* древних Словена (познатији као старорус. *волхвы*) који су, као маги или мудраци у виду посебног слоја унутар сложеног словенског паганског друштва, поседовали нарочиту моћ психолошког утицаја на људе (РП, 1989: 719).

Из свега реченог види се да је многострука фигура попа имала огромног значаја за углавном непросвећено и необразовано хришћанско становништво те је отуда код свих православних народа Балканског полуострва била изузетно поштована и цењена. У народној друштвеној и верској концептуализацији у лику попа може се уочити још једна важна функција која се огледа у томе да он симболично представља општи, заједнички, колективни дух народа. Речено друкчије, у лику попа историјски, традиционално, културно, религијски, језички, а у

новије време и политички, обједињује се, уједињује се и остварује се целокупно национално биће народа у својству једног јединственог, нераскидивог организма, и поред тога што се код сваког народа, од краја до краја, примећују знатне локалне разлике у народним обичајима, култури и традицији. Тако фигура попа обавља својеврсну функцију духовно-националног везивног ткива, повезујући нашу историјску, верску и друштвену прошлост са нашом садашњошћу, обједињујући у најширем погледу све културно-друштвене и национално-локалне традиције као и врлине једног народа како кроз време тако и кроз простор. У претходним историјским периодима, а посебно за време турске доминације, када је било тешко одржати национално јединство, фигура попа је управо била та око које се народ тесно окупљао, проналазећи у њој своје исконско религијско, национално и морално исходиште, своју потврду историјског постојања и властитог идентитета.

Назначимо још и то да се у народним представама лик попа знатно разликује од слике калуђера који тиме што обитава у манастиру, најчешће опасаним дебелим зидинама, живи у једној сасвим друкчијој, изолованој, усамљенијој и донекле удаљеној друштвеној средини у којој владају сасвим друга, монашка, правила, други начин и ритам живота и која има релативно ограничене додире са спољним светом. Насупрот калуђера, који се генерално доживљава као духовна и интровертна особа, повучена, затворена у свом свету вере и молитве, поп је сасвим жива, стварна, опипљива и свакодневна фигура свештеног лица у непосредном додиру са народом – он живи са њиме, познаје све чланове своје заједнице и проживљава са њима и добро и зло. У том смислу вреди истаћи наредну Вукову етнографску забелешку у *Српском рјечнику* која је једна од јединствених⁹⁶:

„када су попови код своје куће, они раде сваке послове домаће, н.п. ору, копају, крче, косе, цијепају прошће и т.д. као и остали сељаци; као што се приповиједа да је дијете казало попу када га ја видјело да где враћа говеда: `Попо, зар и ти чуваш говеда?!` а он му одговорио: `Е мој синко! те још да су моја!`“ (Стефановић Караџић, 1852: 541).

И поред тога што се, генерално сагледано, фигура попа и даље у грчком, румунском, албанском и српском друштву доживљава и вреднује као часна, узорита и узвишена личности, требало би нагласити да су попу широке народне масе приписале и поједене елементе који су га знатно одвојили од свих оних карактеристика које га приказују и/или треба да га одликују као смерног, побожног човека, посвећеног својој пастви и вери. Заправо, како показује наш анализиран корпус у разматраним језицима, стиче се веома јак утисак као да ове одлике не постоје – оне су, по свему судећи, чврсто похрањене у колективној идеализованој слици о попу и о његовим врлинама и о томе шта он заправо треба да буде и какав треба да буде. Међутим, у забележеним фразеологизмима и паремијама поп се не приказује ни као продуховљена личност, ни као алтруиста, а још мање као особа која показује самилост према другима. Овај начин његовог приказивања дубоко је обојен личним колективним тоном и карактеристичан је за непосредно народно сагледавање, тумачење и разумевање његове улоге у друштву. У свим фразеолошким и паремиолошким примерима се недвосмислено види да друштво, као заједница, изражава свој оштар критички став према њему, истичући истовремено и своје (велико) незадовољство, донекле и разочарање, када је реч о попу не само као о свештеном лицу, него и када је реч о попу као о човеку. И док први, идеализовани облик приказивања попа нисмо запазили ни у једном фразеологизму нити паремији у сва четири језика, морамо констатовати да је други веома добро приказан преко богатог, развијеног и разноврсног фразеолошког материјала.

Како је, онда, приказана фигура попа у забележеним фразеологизмима и паремијама?

96 Овакве напомене, колико нам је познато, не могу се пронаћи ни у једном једнојезичном речнику било ког страног језика састављеном и објављеном током 19. столећа, па ни раније нити касније.

Пре свега, предочава се као смртан и грешан појединац, дакле, као биће које се ни по чему битније не разликује од ма ког обичног човека са свим својим карактеристикама, врлинама и манама. И у фразеологији и у паремијама поп се доживљава као особа која, у највећем броју случајева, изневерује принципе духовности на којима почива хришћанство, па је из тог разлога осликан не само као дволичан (док једно проповеда, сâм својим примерима од тога јавно одступа), него и као бескруполозан, грамзив човек, као особа без емпатија. Разматрани фразеолошки и паремиолошки примери показују да поп, као прагматична фигура, поседује све препознатљиве људске особине која су веома добро психолошки истакнуте а фразеолошки подвучене. Додатно, ова људска димензија је и оштрије наглашена, понајпре из разлога што да се од њега очекује, донекле и захтева, да увек буде светао пример (образац) узорног и исправног друштвеног, духовног, моралног хришћанског владања и углађеног, културног понашања, а не носилац прозаичног, у многим случајевима и неприхваљивог људског понашања и деловања.

И поред тога што се осећа испољено народно незадовољство, ипак је чињеница да се поп никада не описује ружним речима, али свакако изостају похвалне речи о њему као о префињеној, уљудној и културној природи. Заправо, ситуација је сасвим супротна: приказује се као човек без добрих манира и културе, без углађености и (грађанске) културе, па се стиче утисак као да му недостаје и правилно васпитање и учтиво понашање. Поп је више осликан као непосредан човек са села, човек „отвореног простора“ где владају друкчији принципи и закони владања, знатно суровији начини живота и опстанка. У том, условно речено, „дивљем“ и незаштићеном простору у односу на релативно заштићени „затворени простор“, односно на град и на градски живот, преживљавање и опстанак одувек су били изузетно тешки и захтевни, превасходно због самог географског терена и физичког окружења, без обзира на то што су им се људи постепено прилагодили. Како је Јован Цвијић подвукао, „географска средина утиче не само на општи ток историје, на распад разних цивилизација, на миграције, на етничку поделу, положај и тип насеља, већ исто тако непосредно или посредно она утиче и на психичке особине становништва“ (Цвијић, 2011: 353). Из тог разлога су поједине запажене карактерне одлике и моралне особине, претежно негативног карактера, постале посебно маркиране и фразеолошки истакнуте управо преко фигуре попа као једног од најважнијих представника друштва и друштвеног уређења. Тиме се преко ове посебно издвојене фигуре активно прелама појединац кроз слојевиту призму психолошког, моралног, културног, друштвеног и осталог посматрања, при чему она функционише као „уопштено огледало“, као универзални принцип. Према нашем виђењу, лик попа налази се на средокраћи између духовности и животне прагматичности, између оне идеализоване, узвишене, божански продуховљене стране, којој тежи по свом позиву, и реалне, практичне и прагматичне људске стране, коју дубоко у себи носи. Наши анализирани примери показују да ове две стране нису помирљиве. У фразеолошким и паремиолошким конструкцијама искључиво је дата предност овом другом типу карактерног приказивања попа где се критици подвргава све оно што се сматра недоличним за једно свештено лице – како је навео Киријакидис, „оно што се [у лику попа] извргава руглу јесте неуконост, похлепа, среброљупство, шкртост итд.“ (Κυριακίδης, 1965: 226). Исто тако, сасвим је тачно и виђење грчког проучаваоца Мегаса да народни шаљиви наративи, а додали бисмо овде и фразеологизми и паремије, о попу нису везани за неко посебно време (Μέγας, 1979: 182), односно, будући универзалног семантичког карактера, односе се на било коју особу у ма ком тренутку. А како је Тејлор назначио, управо су друштвени оквир и развој друштвене (класне) свести били ти који су дали подстицај таквом [негативном] сатиричном сликању фигуре попа као личности прилично дискутабилног моралног и карактерног понашања (cf. Taylor, 1985). Заправо, чини се да се на тај начин народ покушава(о) интелектуално, здраворазумски домишљато, а искуствено оснажен, разрачунати са свештеницима не само због тешког економског угњетавања које је био принуђен да трпи (посебно током средњег века), него и због честе примене двоструких аршина што је свештенике отворено сврстало у категорију представника друштвеног и моралног дволичног понашања.

Што се тиче анализираних фразеологизама и паремија у грчком, албанском, румунском и српском језику, можемо начелно рећи да:

а) су њихове поруке углавном семантички прецизне и јасне, што значи да је народ директно, без великог околишања, улазио у суштину проблема,

б) су хумористични елементи (карактеристични за народно прозно стваралаштво) у њима сасвим су изостављени, мада, како ћемо видети, има понеких који би се могли и тако разумети,

в) у њима нема никаквих претеривања, самим тим ни употребе посебних стилских фигура које би то истакле,

г) дат је искључиво нагласак на генералној слици попа која се, из различитих углова гледања, употпуњава, а која може бити један од еталона, према Масловој (2001: 44), за сликовито одмеравање света.

Назначимо још и то да је народ, и поред тога што поп у фразеологизмима није предмет отворене спрдње, ниподаштавања и подсмевања (што може бити у вицевама и шалама најразличитијег садржаја), исказао своју одмереност, релативну углађеност и суздржаност у критици, али уз прецизно изражене и постављене ставове на семантичком и логичком плану.

Укупан број свих забележених фразеолошких јединица и паремија са лексемом *йой* у сва четири разматрана језика износи 183, конкретно:

грчки: 112 (61,20%), српски: 38 (20,76%)
румунски: 23 (12,56%), албански: 12 (6,55%)

Анализирани фразеологизми, заједно са њиховим синонимним варијантама као и паремијама, углавном припадају преовлађујућој категорији нулте еквиваленције и у структурном и у семантичком погледу што у неку руку изненађује, али није сасвим неочекивано. Како смо већ истакли, њихов концептуални метафорички садржај је углавном негативно обележен. Исто тако, назначимо и следеће:

- у свега једанаест случајева можемо заиста говорити само о делимичној семантичкој подударности између грчке и српске фразеолошке слике,
- између албанског и румунског подударност се види тек у траговима – реч је о свега два примера;
- српско-румунску фразеолошку слику употпуњава само три подударна примера;
- румунско-грчка подударност видљива је у незнатно већем броју – шест примера;
- албанско-грчка фразеолошка подударност осликава се кроз пет примера.

У начелу сагледано, све фразеолошке јединице и паремије са лексемом *йой* у сва четири разматрана језика чине једну сасвим засебну, затворену класу а њихова укупна слика је идиотипична – ово хоће рећи да, када је реч о могућностима њиховог преношења на ове језике,

без обзира на то који је језик узет као полазни, исто значење дато је или на сасвим различите изражајне и лексичке начине, или путем сасвим друкчијих облика фразеологизације.

9.4. Негативни семантички концепти

На основу увида у све забележене фразеологизме и паремије, семантичке концепте негативног садржаја изражава у сва четири језика 85 примера (46,44%). Целокупна концептуализација, аптрактизација и метафоризација у сва четири језика везује се за метафору ЧОВЕК ЈЕ ПОП унутар које су у разматрању најразличитије моралне и психолошке карактеристике, сагледане из најразличитијих углова, у зависности од тога како су доживљене и схваћене. Тако, на пример, семантички концепт умишљеност изражавају идиотипичне грчка и српска пословица која поседује нешто познатију дублетску варијанту:

ἄλλοι παπάδες ἦρθανε, ἄλλα βαγγέλια φέρνανε / ἄλλα χαρτιά φέρνανε (= „други попови дођоше, друга јеванђења / друге папире донеше“)

сваки попо у својој књижи вешт / *нова меџла лијејо меџе⁹⁷ = *mătura nouă mătură bine = fshesa e re fshin mē mirē*

Док је у српском (другонаведена паремија), румунском и албанском фразеологизација мотивисана реалном сликом и непосредним очевидом да нова метла заиста боље чисти и сакупља нечистоћу од старе, обично трошне, у фразеологизацији на грчком и српском (првонаведена паремија) пажња је усмерена према свештенику, при чему је у први план истакнута људска морална и карактерна несталност, способност да исте ствари, појаве протумачи на различите начине. И поред тога што је у тим и таквим настојањима понекад неизбежан сусрет с концептом моралисања приказаном у наредном фразеолошким јединицама

поповати / придиговати / држати придики (коме) = што попујеш кад поп ниси

a-i fi (cuiva) pora (= „бити /коме/ поп“)

κάνω κήρυγμα σε (κάποιον) (= „држати проповед /коме/“)

predikoj

са недвосмисленом мотивацијом настанка у виду подражавања чина проповеди током богослужења, чињеница је да онај који указује на пропусте и сâм није доследан у животу те да се понекад понаша сасвим различито, у зависности од ситуације до ситуације. У овом погледу је важно истаћи да се поп, као свештено лице, у целости изузима, будући да је то једна посебна, узвишена и сасвим одвојена категорија. Овде је пре реч о сагледавању нечијег моралног понашања везаног за испољавање слободе према другоме: тиме што неко својевољно, због умишљености или што је себи дао за право да преузима (боље речено, игра) улогу свештеника својим (/не/добронамерним, онајпре наметљивим) саветима, мудровањем, паметовањем бива изложен отвореној критици, револту па и подсмеху било средине било појединца. Другим речима, прави се оштро разликовање између попове речи и речи ма ког другог у тежини и значају, са једне стране, а са друге ту је присутна и социјално-институционална димензија где се много више поверења пружа поповој речи као далеко веродостојнијој, тачнијој, истинитијој и снажнијој.

Сумња у појединца и у његову истинитост поступка (дела), као и у његову реч и мишљење, одвајкада постоји, будући да је човек биће махо склоно компромисима и променама страна што представља његов директан одговор на најразличитије изазове у окружењу. Оваква психолошка и карактерна неуједначеност омогућила је да се у грчком и српском појаве

⁹⁷ У енглеском и италијанском, на пример, ова пословица гласи потпуно исто: *a new broom sweeps clean / granata nouva spazza ben tre giorni* (= „нова метла чисти добро три дана“).

посебне паремиолошке конструкције која, преко фигуре попа, описују семантички концепт дволичности у виду моралне превртљивости карактера и поступака:

αλλού ο παπάς κι αλλού τα ράσα του (= „другде поп а другде мантија му“)
поп проповеда пост, а сáм сланину једе

На осталим разматраним језицима њихови преводни еквиваленти припадају категорији нулте структурне подударности:

**једно мисли, груїо каже (іовору), ііреће рагу = * një gjë mendon, një gjë tjetër flet, vepron krejtësisht ndryshe = omul spune un lucru dar gândește altfel* (= „човек каже једну ствар, а мисли друкчије“)

Грчка и српска паремија се могу схватити као велика критика недоличног људског понашања при чему је фигура попа циљно изабрана. У српској паремији је сачувана реална слика чије утемељење почива на народном сазнању да се ни попови нису строго придржавали начела поста, иако су у обавези да га се придржавају. Другим речима, поп је себе изузимао на основу дате привилегије да је „заступник Бога на Земљи“, што му је омогућавало да ову обавезу пренебрегне или пропусти. У грчкој паремији прави се јасна разлика између попа, као личности, као превртљивог појединца, и мантије, као репрезента цркве као институције, што недвосмислено показује да је појединац тај који, када му се укаже прилика, изврдава правила и ради на своју руку. У оба примера је и више него јасно да се преко фигуре попа описује обичан човек као биће са манама и склоношћу ка грешкама, па и ка злоупотреби положаја ради задовољења властитих потреба. У психолошком погледу, у српској паремији фигура попа је ефектно искоришћена и за дочаравање себичности и оншалантности у виду одсуства бриге према „ближњем своме“.

И овде је важно указати да је фигура попа, као институционална функција, заједно са мантијом (синегдоха) која је симболично представља, јасно одвојена од фигуре човека – тако је поп сучељен са свиме што представља човека као биће у виду његових и врлина и мана. То значи да и поп, као и сваки други човек, греша и да доноси погрешне процене, одлуке, да се не влада по свим моралним и Божијим правилима и законима, будући да и у њему преовладава овај део универзалне људске природе. Занимљиво је истаћи да се грчка конструкција употребљава и у колоквијалном погледу да означи како у кући или у некој просторији влада потпуни неред, па тада одговара српском **као да је бомба љала*.

Међутим, народна мудрост је ипак покушала да изнађе решење из овакве запетљане ситуације, што показују и наредне идиотичне пословице у румунском:

ce zice popa să faci, dar ce face popa să nu faci ⁹⁸(= „што поп каже уради, а не чини оно што поп ради“)

и српском:

буди, попе, човек!⁹⁹
ако је поп грешан, молитва му није грешна

јасног саветодавног и поучног карактера. Другим речима, у овим позитивним и антонимним конструкцијама у односу на претходно дате фигура попа симболички представља две стране

⁹⁸ Упоредиво с енглеским и италијанским фразеологизмима: *do as the friar says not as he does / fa quel che il prete dice, non quel che il prete fa*.

⁹⁹ Занимљиво је како је Вук протумачио ову пословицу: „како бих ја био човек, кад сам владици дао сто гроша, што ме запопио?“ (Пантић, 1965: 8)

исте медаље: и поред тога што је човек са свим манама и врлинама, каткада склон погрешним одлукама и изборима, он ипак својом дужношћу и функцијом у друштву представља оличење и отелотворење најважнијих хришћанских и моралних вредности које треба да надвладају оно нестално и људско у свакоме од нас. Овде је у жижи поштено сагледавање стања ствари те правилно просуђивање, где истакнуту удаљеност указује на разлику и помаже да се постигне потребна објективност.

Уз овај концепт блиско стоји и концепт превртљивости: у докучавању људске психе, народна филозофија сваког народа показала је читав низ различитих приступа, што значи да је у сваком језику остварен посебан приступ одређеном проблему који је требало што боље приказати и расположим језичким средствима изразити. Превртљивост, несталност карактера, честа или нагла промена мишљења само су неке од одлика људске психе. Човек је сâм по себи амбивалентно и несигурно биће, с обзиром на то да се неретко преиспитује и да промишља своје одлуке и поступке. Наша људска несталност се посебно осећа у оним тренуцима када на човека делују многобројни чиниоци на које обично не може утицати, а који за последицу проузрокују промену понашања. Отуда, у оквиру назначеног семантичког поља запажамо свега два фразеологизма, један грчки и један румунски, где је фигура попа искоришћена као колективна народна експресија која је емотивно доживљена као несталност, лабилност карактера:

εδώ παπάς, εκεί παπάς (= „овде поп, онде поп“)

a umbla cu uite pora tu e pora (= „тумарати гледајући је ли поп није ли поп“)

**час ња има, час ња нема / саг је њу, саг није / час ово, час оно / мало овако, мало онако*

Указани фразеологизми на грчком и румунском језику, који се могу једино сматрати семантички приближним, тичу се непосредних међуљудских односа и задиру у домен поступака који свакако имају и остављају последице на оног другог. Понајпре, реч је о начину на који се таква особа доживљава. У хришћанском друштву се фигура попа, како смо истакли на почетку, високо цени и уважава, што значи да изневерење које директно долази или које доживимо од попа далеко се теже и озбиљније схвата него, рецимо, превртљивост неке друге особе.

Концепт неодлучности, односно неопредељености, као вид људског психолошког и емотивног превирања, преламања и одвагања износи албанска паремија **po e bëre prift mos i rruaj mjekrën** (= „да би постао поп, не бриј браду“), са синонимном варијантом (**dikush**) **të vë prift e të rruan mjekrën** (= „/неко/ те поставља за попа а брије ти браду“), која одговара српском неподударном изразу **хиџо би и јаре и њаре / мало овако, мало онако*. Овде је реч о узрочно-последичној вези и о томе да се човек у животу искуствено сучељава са бинарним избором, што се поједностављено приказује као „црно–бело“, „добро–лоше“, „исправно–неисправно“. У основи албанске паремије налази се реална позадинска слика која се, према датом опису, односи на православног свештеника коме је брада једна од најупечатљивијих физиогномских тачака распознавања.

Конотативни смисао (приличне) издвојености свештенства из друштва, као посебне класе која ужива извесне привилегије у односу на друге показује српска идиотипична паремија **што сме поп, не сме ђак** која метафорички и асоцијативно описује концепт јасно постављене дозвољености / допуштености, односно изузећа. Другим речима, у питању је осликавање хијерархије према узрасту, што се са своје стране конотативно везује за то да старосна доб, а самим тим и положај унутар друштвене лествице, допуштају уживање посебних привилегија. Међутим, и поред тога што поп представља издвојеност у оквиру хришћанског друштва, па је самим тим унеколико недодирљив због своје улоге као Божијег изасланика на земљи, ни он није имун на друштвену моћ појединаца и на могуће утицаје са стране, па отуда семантички појам друштвене хијерархије открива наредна идиотипична српска паремија

и над попом има поп (и над Богом Бог)¹⁰⁰

**tot / orice raşul îşi are naş* (= „свако / ма које зло има свог кума“)

**sipas vendit bëhet kuvendi* (= „према месту прави се разговор“)

**κάθε τόπος και ζακόνι, κάθε μαχαλάς και τάξη* (= „свако место и обичај, свака махала и поредак“)

која и симболички и реално сугерише да је могуће спречити нечију самовољу и безочност у друштву и постићи једнакост, правду и правичност, и то обично уз помоћ неке особе која, стицајем околности, располаже бољим средствима и методима убеђивања или постизања решења.

Уз овај појам блиско се налази и семантички појам ЕГОИЗАМ – једна од карактеристика људске природе јесте и склоност ка давању самоме себи на значају, к истицању себе у први план, а што се сликовито изражава путем следећих паремија:

ο παπάς πρώτα τα γένια του βλογάει = prifti më përpara e bakon mjekrën e tij (= „поп прво браду себи благосиља“)¹⁰¹

Boī je ūrvo себи брагу сīворуо

**fiecarea mătură întâi înainte porţii lui / fiecare pentru sine şi Dumnezeu pentru toţi* ¹⁰²(= „свако чисти прво пред својим вратима / свако за себе, а Бог за све“)

Како се може видети из првонаведеног примера, једино се румунски показује као идиотипичан, док су грчки, албански и српски подударни, односно делимично блиски у структурном погледу, уз потпуно семантичко поклапање: у грчком и албанском поп, а не Бог, прво себи брату благосиља. Мотивација је потекла из непосредне религијске праксе: на самом почетку литургије, када свештеник изговара „благословен наш Бог свагда, сада и увек и у векове векова“, након што се прекрсти обично ставља руку на груди. Како православни свештеници углавном носе дуге браде које им допиру до половине груди, у народној филозофији се појавила идеја да тиме што свештеник приноси руку на груди и додирује своју браду он благосиља њу чиме себе, на неки начин, издваја и ставља изнад других. На основу семантичко-структурне одлике, албански фразеолошки еквивалент представља калкирану грчку варијанту, док је српска прерада грчке (у руском, на пример, њен је еквивалент *своя рубашка ближе к шели*).

Веома сличан поглед уочљив је и у оквиру трију наредних грчких идиотипичних паремија, од којих су друге две синонимне, изразито шаљивог карактера а бинарне структуре:

ο παπάς κοιτάει τη δικιά του παπαδιά (= „поп гледа своју попадију“).

παπά το γαιδούρι, παπά το самάρι (= „попов магарац, попов самар“)

του παπά και το мούлари του παπά και το λινάρι (= „,, попова и мазга, попов и лан“)

без одговарајућих преводних еквивалената на српском, али са јасно израженом семантиком коју би најбоље могле илустровати синонимне фразеолошке конструкције **бийи себи најважнији / љедайи ūrvo себе / радийи само за себе*. Према семантичком концепту, сврставају се у ред оних фразеолошких и паремиолошких конструкција којима се описује негативна психологија личности: реч је о себичности и о искључивости, где је фигура попа као појединца вешто искоришћена. У другој и трећој паремији поп је сагледан као доминантна личност у грчком друштву, па због свог привилегованог положаја, значаја и статуса понаша се као да је аутократа полагајући тако право на безмало све.

100 У италијанском на пример, ова пословица гласи: *per conoscere un furbo ci vuole un furbo e mezzo* (= „да се упозна лукавац потребан је лукав и по“).

101 Упоредиво са: *është më e afër dera se qilari* (= „ближа су врата од подрума“).

102 Cf. *every man for himself and God for all of us / il primo prossimo è se stesso (ognuno per sè, e Dio per tutti)*.

Чест пратилац егоизма јесте таштина која је испољена путем претеране личне умишљености и уображености; њу изражавају наредне грчке фразеолошке јединице чији преводни еквивалент на српском припада групи делимично подударних у погледу њихове структуре:

έπιασε τον παπά από τα αρχίδια του = έπιασε (κρατάει) τον παπά από τα γένια
ухваїио је Боїа за брагу

Овде је идеја о нечијој величини исказана у незнатним структурним нијансирањима у оба језика – док је у српском оправдање за укључење лексеме „брада“ у фразеологизам сасвим јасно (мотивација лежи у чињеници да су у бројним народним митологијама и антропоморфним представама мушка божанства носила браду и бркове као посебне одлике мужевности и репрезенти снаге), у грчком прилошка допуна *από τα αρχίδια* (буквално „за јаја“) представља, условно речено, простонародно и непосредно изражавање које се у великој мери граничи и са пристојношћу и са вулгарношћу. Међутим, ма колико нам ово деловало непримерено, требало би рећи да је мотивација за настанак ове конструкције највероватније инспирисана једним историјским догађајем кога је 1866. године описао у свом роману *Паїа Јована* (Πάπισσα Ιωάννα) грчки писац Емануил Роидис (Εμμανουήλ Ροΐδης, 1836–1904). Књига је заснована на једном легендарном, али и даље прилично дискутабилном, средњовековном предању, које каже како се на папском трону налазила стицајем околности једна жена, по имену Јована, између 855. и 858. године. Остало је сасвим нејасно до данас како је тачно утврђен њен прави идентитет: да ли још за време живота, па је тада била убијена (отрована или на неки други начин усмрћена), или тек по њеној смрти. Да не би било више никаквих забуна, усталио се посебан обичај (церемонија) да сваки новоизабрани папа пролази кроз посебну проверу и то тако што је морао сести на посебно направљену столицу с отвором у средини (такозвана *sedia stercoraria*), а потом би се утврђивало да ли је изабрани папа мушког пола. Саму проверу би урадили или сви присутни кардинали, или неки задужени кардинал, или пак неко друго црквено лице.



Пурпурна *sedia stercoraria* коју је Наполеон донео у Париз из Ватикана, музеј Лувр

Уз претходно наведени концепт блиско стоји и концепт осионост изражен у српским идиотипичним паремијама без одговарајућих преводних еквивалената у осталим језицима:

поп књигом, Турчин силом (влада)
на чијој су страни сабља и топ, на тој су хоца и поп

По свему судећи, обе су настале у време када су Турци Османлије увелико завладали Балканским полуострвом и када је српски народ формално изједначио претње Страшним судом са доживљеним и искушеним обликом неумољиве турске страховладе. Главни смисао паремија јесте не само да означе како је била активно примењивана сила (присила) у друштву – између две врсте притисака стављен је апсолутни знак једнакости – него и да „објективно и сажето укаже на то да није било слободе, те да је страх (односно, различите врсте застрашивања) био реалност са којом се сваки појединац суочавао и са којим је присилно морао живети“ (Мутавцић–Кријези, 2019: 41).

Критика нечије потпуне равнодушности, која се испољава као одсуство емпатије према некоме или потпуне заинтересованости за обављање неког посла изражена је кроз грчку бинарну идиотипичну паремијску конструкцију:

παπά ζουρλό ήβραμε, όλη μέρα ψέλναμε (= „нађосмо блесавог попа, цео дан смо појали“)
**бpиiаӣи (коiа) / болеӣи (коiа) уво за (ӣӣа) = *аq (тѐ) бѐн*

у којој се, због постојања инверзије на почетку, емфаза не налази толико на лексеми поп, колико пре на придеву *ζουρλόс* у семантичком значењу „бити посебно истакнут у испољавању појава“, што ће рећи да је у позадини искуствена слика: поп који се испољава као сувише (или чак претерано) ревностан у обављању своје дужности, обично нема времена за остало и за друге, па отуда овакав опис указане карактерне црте.

Са друге стране, метафорички концепт РАЗМАЖЕНОСТ проналази се у наредној грчкој паремији:

ο χαϊδεμένος παπάς και στην εκκλησία κλάνει (= „размажени поп и у цркви прди“)
**бӣӣи (Лаза) ма̄ӣерина маза*

која се може сагледати као посебна народна критика, с извесном дозом вулгарности, попустљивости према некоме, док симболички указује на то да је попу (било) све дозвољено и допуштено: будући да је (био) представник недодирљиве, посебне друштвене класе, (било) му је могуће да чини и разне непристојне, недоличне ствари које су другима обично (биле) забрањене или саветоване да се не чине. Када је реч о међусобним фразеолошким утицајима и прожимањима на Балканском полуострву, указајмо да у македонском постоји слична фразеолошка варијанта у структурном погледу која је настала под директним грчким утицајем – **разлаен поп в црква прди** (= „раздражен“).

Метафорички приказ концепта лакомости, која се граничи са прождрљивошћу, видимо у наредним хомотипичним паремијама у албанском и грчком:

barku i priftit është hambar	=	του παπά η κοιλιά είν'αμπάρι,	„стомак попа је амбар“
për të ngrënë e për të marrë	„за јести и узимати“	θέλει να φάει και να πάρει	„хоће да поједе и узме“

као и у румунском идиотипичном фразеологизму:

a mânca ca un poră (= „јести као поп“)
**навалиӣи као мењава / јесӣӣи као ала / *најео се као сироче на задушницие*

а у српском смисао лакомости, понајпре у економском погледу, изражавају наредне паремије:

у попа је дубок џеп
поповска врећа никада се напунити не може

Албански и грчки примери и симболично и искуствено имају тесне везе с устаљеном сликом, тачније речено са физичким описом попа као прождрљивог човека, са карактеристично израженим стомаком, који никада не одбија да једе и да пије без обзира на повод и ситуацију. У њима, за разлику од српских, преовлађује још и извесна мера хумора, уз фигуру поређења која је сасвим прилагођена пасторалној средини, па је зато чини веома разумљивом и пластичном у опису. Додатну конотацију шаљивости пружа им њихова структура, будући да је реч о стихованим творевинама чији се завршни лексички елементи римују. Такође, између грчког и албанског примера видљив је културолошки утицај као и преношење истог мотива што за последицу има појаву истог поступка фразеологизације и метафоризације. Српске пословице такође су засноване на реалној слици и откривају негативну страну човека, његову склоност ка згртању новца и богатства. Шире сагледано, у њима је преко фигуре попа као појединца сагледано свештенство коме је упућена јавна критика због таквог друштвено неприхватљивог понашања. Но, следећа српска паремија – **срдиту попу празне бисаге** – без могућих преводних еквивалената на разматраним језицима, истиче једну сасвим другу искуствену и реалну слику: у жижи се налази поп као појединац који због недоличног понашања и односа према пастви бива адекватно кажњен тиме што му је ускраћено издржавање, материјално и у храни. Другим речима, народ тиме подсећа свештеника да пази шта ради и како се влада, у противном уследиће му казна.

Смисао попа као егоисте пружа и следећа идиотипична албанска паремија:

kush ha djathë nga të hoxhës, pëlçet për ujë (= „ко једе од хоџиног сира,
за водом црче“)

**не очекуј милосџи / милосрђе / не нагај се вајди*

која припада семантичком пољу САМОЖИВОСТ – односи се на психолошки карактер човека оличен у истицању личног интереса који се може окарактерисати као потпуно одсуство емпатије према другоме. Отуда се уочава веома блиска веза са претходно указаним пољем, али се ипак разликује донекле од њега. Стављање себе у први план није ништа друго до удаљавање, одвајање и отворено приказивање незаинтересованости за другога, при чему изостаје разумевање, пружање утехе и (људска, психолошка, морална) подршка. У првом плану је апострофирано свештено лице, што паремији пружа додатну вредност и значај, будући да се излаже јавној социјалној и моралној критици. Да бисмо боље разумели паремију, потребно је да имамо на уму чињеницу да се под појмом „хоџа“ у албанском не подразумева само свештено лице муслимана, него било које свештено лице, па би њен веома слободан превод гласио „код попа и хоџе има само дај, никада нај“ (односно, на, ево). Отуда, тако сагледано, оправдање за њену појаву проналазимо у колективном памћењу где су (у виду најшире генерализације) свештена лица негативно окарактерисана као (велики) материјалисти и среброљупци.

Када је у питању материјални (економски) моменат, поп је и ту посебно истакнут – о томе говори румунски идиотипични фразеологизам **a plăti ca popă** (= „платити као поп“) утемељен на искуственој слици да је поп (био) увек тај који је вадио кесу и плаћао одмах, на лицу месту. У савременом погледу, овај фразеологизам се у колоквијалном комуникацији метафорички употребљава за ознаку **илаћаџи / илаџиџи у џоџовини*. Назначимо још и то да се иста конструкција проналази и у бугарском те да се употребљава у истом семантичком значењу – **плащам като поп** – што недвосмислено говори у прилог о преплитању микрофразеолошких и међукултурних утицаја између два народа и језика.

Када смо код физичког изгледа, у румунском језику се за претерано дебелог човека употребљава квалификативни фразеолошки опис у домену концептуалног поља ДЕБЉИНА – **a avea**

burtă de popă (= „имати попов стомак“), што би одговарало српском делимично подударном изразу *имати дебелу сѣомачину / ѿусѣиѣи сѣомак / сѣомачину*. Другим речима, једна од препознатљивих физиогномских особина попа узета је као посебна јединица мере (одмеравања). У албанском, на пример, за упоређење узета је једна сасвим друга упадљива физичка одлика: уколико је нека мушка особа пустила браду, врло често може се чути како (**dikush**) **bëhet si prift** (= „неко/ постаје као поп“) чиме се и квалификативно и асоцијативно доводи у везу са једним од главних обележаја православног свештеника.

Уз физичку карактеризацију, лексема поп учествује и у грађењу фразеолошких конструкција које се односе на нечије психичко стање, а које припадају семантичком пољу лудост, што се види у румунском и грчком језику:

a fi botezat de un popă beat (= „бити крштен од пијаног попа“) **τρελός / ζουρλός παπάς σε βάφτισε;** (= „да ли те крстио луд / шашав поп?“)

Примери показују велику сличност у семантици, као и у хришћанској основи, док се преко лексемских варијација у њима поп доводи у различите односе (пијанство / лудило) – када је реч о пијанству, познато је да су попови (били) љубитељи добре капљице, док се појам лудила може довести у везу са попом који је на брзу руку обавио обред крштења, мрмљајући – отуда и проистиче семантичка ознака фразеологизма указујући на особу која трућа глупости, говори неповезано. У српском би одговарајући преводни еквиваленти припадали или делимично подударном – **не биѣи криѣиен (чистѣ / ѿри чистѣој свестѣи)* – или нултом фразеолошком пољу **биѣи ударен мокром чараѣом / *јесѣи бунике*.

Посебан опис нечијег унутрашњег стања свести исказује грчки фразеологизам **μωφάνηκε ο παπάς βόδι** (= „учинио ми се поп биком“) који ће се чути увек у ситуацијама после претрпљеног јаког удараца, што се на српски може пренети посебном неподударном фразеологизацијом **видео сам све звезде*. Дакле, реч је о стању помућене свести, што има за последицу нејасан вид и немогућност правилног детектовања појава и предмета било у близи, било у даљини, са једне стране, а са друге, уколико се надовежемо на претходно изнети физички опис попа, као прилично дебеле особе, онда је сасвим логички прихватљиво што је поп доведен у асоцијативну везу са биком, што у реалности представља апсолутну неспојивост и нелогичност. Додатну могућност представља и њихово повезивање преко боје – црна мантија у стању нејасног вида може се изједначити са бојом коже бика, посебно када изостаје могућност ваљане перцепције у простору.

Уз иће и пиће везује се метафорички концепт лагодности те материјалне безбрижности која је, из угла народног виђења, везана за идеју како попови воде веома угодан и повлашћен живот – о томе управо говори грчка паремија **δεν έγινε παπάς να αγιάσω, έγινε παπάς για να περάσω** (= „нисам постао поп да светим, постах поп да се проводим“) која семантички одговара српској бинарној паремији **не одлазе у попове да се спасу, него да се напасу** те колоквијалној изреци **родио сам се да бих живео, не да бих радио*. Смисао хедонизма и лагодности у српској паремији носи управо глагол *наѣсати се* чије је фигуративно значење, према наводу у *Речнику Маѣице срѣске*, „наживати се, уживати“ (РМС III, 588). У обе паремије преовлађује иста искуствена слика као и идеја да само попови воде прилично удобан живот, посебно из разлога што су оба друштва обилато издржавала свештенство и што су њихови припадници били приморани, сходно законским одређењима, да раде на манастирским имањима. Такође, овде је у жижи испољено и друштвено незадовољство у виду критике економско-материјалне неједнакости: насупрот претежно сиромашних и обесправљених народних маса грчког и српског друштва налазило се сасвим привилеговано, веома богато и моћно свештенство, као и његови појединци (попови), које је свој загарантовани и неприкосновени положај у друштву и држави искористило за себе живећи олако на туђ рачун.

Овом се концепту у знатној мери приближавају и два наредна:

а) концепт доколице, осликан изузетно живом сликом путем српске и грчке идиотипичне паремије:

докон / беспослен поп јариће крсти
δουλειά δεν είχε ο καλόγερος και με τις μύγες πάλευε (= „посла није имао калуђер
па се са мувама хрвао“)

чији преводни еквиваленти на разматраним језицима припадају групи нултих структурних конструкција:

**dracul, când n-are de lucru, își cântărește coada* (= „ђаво, када нема посла, себи реп ...“)
**po s'pate punë, luaj derën* (= „ако немаш посла, /о/пери врата“) = **kush ka nge shtie*
(fut) rruaza në pe (= „ко има ставља / меће на нит“)

Грчка паремија поседује и своје одговарајуће варијанте без лексема које реферишу на неки теоним:

**όποιος έχει πολύ πιπέρι βάζει και στα λάχανα* (= „ко има пуно бибера ставља га и
на купусе“) = **αργία μήτηρ πάσης κακίας* (= „доколица /je/ мајка свега лошег“)

Оно што се испољава као заједничко за српску и грчку првонаведену паремију јесте мотивација за њихов настанак: реч је о уопштеном народном виђењу да посао попа није тешко занимање у поређењу са пољопривредним и другим радовима које је обичан народ морао свакодневно обављати, са једне стране, а са друге да су попови увек имали времена на претек, самим тим и за доколицу, за коју народ, посебно лети и у време великих радова, није имао. Другим речима, ова паремија показује како је сваки народ замишљао шта поп ради у слободно време. Овде је важно указати и на два важна елемента: са једне стране, присутан је комуникативни чинилац у виду недостатка информација и, следствено, необавештености која је, са друге стране, директна последица социјалне димензије због раздвојености (удаљености) између ових двеју друштвених класа – ово се посебно види преко грчког примера са лексемом *калуђер*: као што је познато, калуђери углавном живе по манастирима где су физички изоловани од остатка света.

б) семантички концепт лењости, изражен у виду ироничне констатације као њене отворене критике, дају следеће грчке идиотипичне паремије са лексемом *ἰοῦι*:

στείλε παπά μου την ευχή σου, γίνεται; (= „пошаљи ми попе твоју жељу, може ли“)
**ἰοσλαῖιι κοῖα ἰο смрῖи и живεῖиι 300 ἰογῖна*
ο τεμπέλης κι ο φαγάς, ή χωροφύλακας ή παπάς (= „дембел и ждероња, или чувар поља
или поп“)
ακαμάτης και φαγάς: ψάλτης, διάκος ή παπάς (= „нерадник и ждероња: појац, ђакон
или поп“)

те лексемом *калуђер* у бинарној паремији шаљивог карактера:

καλόγεροι για δουλειά ούτε κρίση ούτε λαλιά, για φαῖ, όλοι εδώ οι ορφανοί (= „ни трага
ни гласа од калуђера за рад, а за јело сви спремни сад“)¹⁰³

103 Буквални превод паремије је дат нешто измењен, будући да смо настојали да сачаувамо, што је више могуће, њен изворни римовани карактер. Дословно гласи: „калуђери за рад нити суда нити говора, за јело сви овде сирочићи“.

где су свештена лица врло негативно апострофирана, као посебан део друштва који ужива у плодовима туђег рада, живи о туђем хлебу и који се, према народном схватању и сагледавању, ничим (корисним) не бави, а веома лагодно, удобно и уносно живи. У свима њима је посебно наглашено да се свештена лица клоне рада, односно избегавају га по сваку цену, што подвлачи конотацију лагодног живота у поређењу са животом обесправљених народних маса које су махом тежачиле на туђим имањима и тешко економски живеле.

Људске (обично вербалне) размирице, расправе, емотивна нетрпељивост, међусобно надметање, што понекад укључује и физичке несугласице, саставни су део живота у друштву, те у том погледу не могу заобићи ни попа. Управо о том светлу треба сагледати наредну грчку паремију кроз коју се очитује семантичко поље злоба:

παπάς παπά καλό δεν θέλει (= „поп попу добро не жели“)

**ga komuniju / cusegu цркне крава*

**cine are ochi pizmași, chiar lui însuși i-e vrăjmaș* (= „ко има љубоморне очи, сâм је себи непријатељ“)

Мотивација за њен настанак лежи у чињеници да у једној средини у којој службује више попова обично долази до њихове међусобне конкуренције, испољавања нетрпељивости, а неретко и до оштрих расправа у које може бити увучена и паства.

Међуљудски односи у сваком друштву су веома компликовани, а неретко и оптерећени стањем аверзије према оном другом. У том смислу појавили су се у румунском фразеологизми који припадају семантичком пољу антипатија, уз извесна нијансисрања у приказивањима. Тако, на пример, фразеологизам **a fugi / a se păzi de (cineva) ca de popă tuns** (= „бежати / пазити се од /кога/ као од ошишаног попа“) јасно подвлачи потребу да се клонимо некога, да га отворено избегавамо, па би одговарајући преводни еквиваленти на осталим разматраним језицима припадали категорији делимичне структурне подударности:

избејаваџи (која) / склањаџи се / бежаџи од (која) као ђаво од крсија

αποφεύω (κάποιον) όπως ο διάβολος το λιβάκι

ikën (largohet / ruhet) si djalli / shejtani nga temjani

Румунски фразеологизам истиче у први план непрепознатљиву физичку представу попа засновану на супротности где је свештено лице лишено својих карактеристичних (симболичних) одлика – дуге косе и браде. Брада је посебан симбол свештеника, а њено ношење има своје оправдање у Библији. У књизи Старог Завета, Левит, описана је сцена како се миро сливало низ браду Мојсијевог брата Арона, док му је овај миропомазо главу¹⁰⁴. Тиме је била званично установљена служба свештеника. Додатно, у трећој књизи Мојсијевој назначено је следеће: „Не стрижете косе своје уокруг, ни грдите браде своје“ (19: 27), што се може протумачити као строга забрана свештеницима да се шишају и брију. Са треће стране, и Исус и његови апостоли носили су косу и браде, па се у том погледу свештеници симболично изједначавају са њима. Исто тако, у мушком друштву, култ браде и бркова представља општи симбол мушкости и посматрају се као украси па се зато, сагледан из овог угла, указани фразеологизам може сврстати у категорију „естетски неприхватљивих“. Међутим, његова појава сугерише да је нешто сасвим друго по среди. Свештеник без тих особених спољашњих одлика очигледно није био посматран као православни свештеник у румунском друштву. По свему судећи, мада за тако нешто нисмо успели да пронађемо адекватне податке, мишљења смо да је овај фразеологизам постао

104 Према утврђеном правилу, сваки рукоположени свештеник (презвитер или епископ) може да врши богослужење само уколико на себи има преко мантије епитрахил (επιτράχηλος = „надвратник“), дугачко платно које виси с обе стране врата спуштајући се скоро до стопала чиме на симболички начин представља сливање мира.

саставни део румунског културно-религијског наслеђа у периоду када су Румуни били изложени снажном притиску за преобраћење у римокатоличанство, почев од 16. столећа на надаље¹⁰⁵. За разлику од православних, римокатолички свештеници не носе дуге косе и браде. Другим речима, „бежање од ошипаног попа“ био је сигнал, врста упозорења да се ваља склањати од претеће опасности. Са друге стране, појава овог фразеологизма могла би се оправдати и једном сасвим реалном чињеницом – да је то била казна која се спроводила над попом због неког његовог недоличног поступка. Бријање и шишање попа се и данас доживљава као насилан чин, посебно уколико имамо у виду да је реч о поступку срамоћења човека и о понижавању свештеника. Будући ошишан и обријан не својом вољом, поп је тако био социјално обележен, што је за директну последицу имало да га је средина избегавала као друштвено неприхватљиву особу.

Поред већ указаног румунског фразеологизма, постоје још два која улазе у ово семантичко поље – **a trăi ca dracul cu popa** (= „живети као ђаво са попом) и **a se uita la (cineva) ca dracul la popă** (= „посматрати /кога/ као ђаво попа“) – а који се заснивају на фигури контраста и логичке неспојивости двају сасвим опречних и неспојивих елемената из хришћанске религијске сфере. Њихови преводни еквиваленти припадају групи нулте структурне подударности, док се на семантичком пољу могу сагледати као релативно подударни:

**не погносиши се / не моћи смислиши (некоја) очима / мрзети (која) из дна душе*
**e do (dikë) te zemrën e njëkrës* (= „волети /кога/ срцем маћехе“)

Неправо поређење у њима служи да би се подвукла лична и дубоко мотивисана антипатија, мржња и одбојност према некој особи, па су у том погледу ови фразеологизми носиоци субјективног доживљаја са снажним емфатичким, емотивним и психолошким одликама. Супротно од претходог примера, у овима се фигура попа разуме као позитивна, будући да је послужила у румунској народној филозофији и њеном сагледавању света и односа у њему као згодно логичко, практично и здраворазумско средство за тумачење и приказивање оштрих и непомирљивих супротности, са једне стране, као и за њено одмеравање у квалификативном погледу, са друге.

Да би се постигао одређени циљ, неретко је потребно поседовати и дар за манипулацију и превару, те отуда појава семантичког концепта ОБМАНА исказаног једино у грчком фразеологизму **παίζω σε (κάποιον) τον παλά** (= „играти се са /киме/ попа“) чији би најприближнији преводни еквивалент на српском гласио **намајарчиши (која) / *ијевестиши жедној иреко воде*. Обмана може бити вишеструка, попут завлачења, одуговлачења, отезања, давања лажне наде, злоупотребе нечијег поверења и слично. Фразеологизам је настао као непосредна последица народног искуства, а мотивација лежи у томе што се карактерно понашање неке особе изједначава с истим или сличним понашањем попа који, да би остварио какву (материјалну) корист, прибегава разним смицалицама, лукавству и превари лаковерног.

Посебан вид обмане, у виду датог, а не испуњеног обећања, или дате, па потом погажене речи, изражен је у идиотипичној грчкој паремији:

αλλιώς μας τα 'λέγες παλά, πριν σε χειροτονήσουν (= „друкчије си нам говорио, попе, пре твог хиротонисања“)
**обећање лудом радовање*

која указује на негативно уочену променљивост, несталност и непоузданост људског карактера, понајпре у моралном погледу. Како се њен настанак везује за очевидно искуство, да је

105 Унијатска црква у Украјини основана је 1596. године (Ghitta, 2001: 84), а на подручју румунских земаља, прво у области Марамуреш, готово једно столеће касније, 1698, иако су унијатске активности на подручју Влашке, Трансилваније и Молдавије почеле већ од средине 15. столећа (видети више о томе: Gill, 1960: 89, 250, 257, 394; Gudea, 1994).

некада много лакше обећати нешто него то после остварити, односно одржати реч, а што је најчешће последица промене непосредних друштвених услова или стране, и како открива изражено неповерење народа према попу, проистиче концепт лаж.

Ради досезања циља, ма какав он то био, човек је врло често склон и да сваку повољну прилику искористи, не бирајући при томе ни средства ни начине његовог досезања. Грчко народно сазнање о томе везано је за посебну паремију **τώρα που βρήκαμε παπά, να θάψουμε πέντε-έξι** (= „сада када смо нашли попа, да запојемо пет-шест“) која би најадекватније могла одговарати српском неподударном фразеологизму **када је бал, нека је бал (маскенбал / ѿрангибал)*. Због тога ова паремија припада семантичком домену повољност. Њен настанак у грчком везује се за легендарну причу из средњег века када су сељани једног планинског места били упорни у тражењу од господара области да им пошаље попа како би долично сахранили своје. Када су добили обавештење да ће поп стићи, разгласили су вест и по околним селима из којих су стигла обавештења да имају само оне које су на самрти, што је прагматичним људима било сигнал да им одговоре да и њих доведу, с обзиром да, пошто им је поп ту, њима (умирућим) је свеједно, а о једном трошку се може сахранити и још њих пет, шест.

Повезивање попа са смрћу је сасвим природно и логично, с обзиром да поп врши обред намењен упокојењу душе преминулих. Из тог разлога се развио семантички концепт смрти. Људска злоба, мржња и несакривена жеља да се другоме науди, направи пакост, међутим, довеле су у везу попа и смрт на сасвим друкчији асоцијативни и концептуалан начин, што показују наредне фразеолошке конструкције са релативно високим степеном и структурне и семантичке подударности између себе:

να σου πει ο παπάς στ'αυτί κι ο διάκος στο κεφάλι (= „да ти поп каже на уво а ђакон на главу“)

ia thëntë prifti / hoxha në vesh (= „дабогда му /за/певао поп / хоџа на ухо“) = **këndoftë / foltë prifti / hoxha!** (= „нека ти /за/пева поп / хоџа“ = „нека ти /про/говори поп / хоџа“).

a-i cānta popa la pat = a-i zice popa pe / de cap (= „пева /коме/ поп у кревету“ = „говори /коме/ поп над главом“)

Конструкције у сва три језика припадају пољу увредљивих клетви, баш као и делимично подударна албанска, па би им превод на српском био опративни израз **габоџа цркао / огаџео шџо ѿре*, док би за румунску најприближнији еквивалент био **биџи на ѿраџу смрџи*. У примерима није само реч о вербалном изражавању (отвореном призивању) нечије скоре, брзе смрти, што им је и главна сврха, будући да почивају на древном веровању о исконској снази изговорене речи, него и о томе што садрже негативне емоције испољене према другоме, мржњу и антипатију као и жељу да се та особа повреди на најтежи могући начин, одузимањем живота. У свим приказаним конструкцијама преовладава изузетно снажан емфатички набој пропраћен реалном сликом у простору – поп даје последње миропомазање и причест, при чему или се обично приближава умирућем настојећи да му шапћући пружи речи подршке, док ђакон (грчки пример) обично стоји изнад главе умрлог и кади просторију, или над одром умрлог поп / хоџа чита (изговара) те пева пригодне одломке из молитвеника, Библије или Кур`ана. У албанским синонимним примерима додатну негативну конотацију испољавају сами глаголи у оптативу чиме се унутар конструкција изражајно појачаваја осећај личног анемозитета и нетрпељивости према другоме.

Док претходно указане клетве непосредно призивају смрт, у наредним фразеолошким описима на грчком и румунском концепт смрти се дочарава као сасвим неминован или неизбежан догађај и такође је доведена у везу са попом као кључном фигуром:

ήρθε στο κουτάλι / κουτάλακι του παπά (= „дошао је на попову кашику / кашичицу“)
a-și ședeă popa la cap (= „седи му поп за главом“)

Мотивација за њихов настанак је очигледна: реч је о предсмртном стању које само што се није догодило, па се зато у грчком апострофира описом давања последњег причешћа, док се у румунском истиче место где обично стоји поп код покојника (узглавље). Њихов српски преводни еквивалент може бити исказан или фразеолошки само што је жив / бити једва у животу, где појмовна метафора указује на почетак трансформације, односно губљење везе с овим светом, или колоквијалним изразом само што попа нисмо звали који симболично указује на везу испраћаја покојника са попом.

Насупрот овим фразеологизама налази се само један румунски с лексемом *īoi* чији се семантички смисао односи на тренутак смрти – **a da ortul popii** (= „дати попу орт“) – па у том погледу одговара нултом степену и фразеолошке и семантичке еквиваленције у:

албанском – **kthen sytë nga dielli* (= „окренути очи од сунца“) / **i drodhi bishtin / këmbët* (= „изврнуо је реп / ноге“);

грчком – **τα τινάζω / τα κακαρώνω* (= „отрести [ноге] / кукурикнути“);

српском – **ogaйеџи ѡајке*.

Румунски фразеологизам је интересантан и по томе што садржи један етнографски податак данас углавном слабо познат: лексема *ort* означавала је најмању новчану јединицу током средњег века у румунским земљама, био је то, заправо, мали сребрни новчић четвртине вредности немачког талира, те из тог разлога одговара у целости нашој лексеми „пара“. Како је код Румуна постојао обичај да се свештеник плати за своју услугу (излазак на гробље) надокнадом коју је покривао управо орт, временом се појавила мотивација за настанак указаног фразеологизма који се данас веома често чује у свакодневном говору.

Да присуство попа није увек добродошло, приказује наредна грчке идиотипична паремија:

παπάς, γιάτρος και χωροφύλακας καλύτερα να μην μπαίνουν στο σπίτι (= „поп, лекар и чувар поља најбоље да не уђу у кућу“)

која припада семантичком пољу невоља. Како се види на основу превода, негативно се истичу три кључне особе, боље речено три занимања, с обзиром на то да су и искуствено и практично означени као весници лоших, тешких и неповољних вести у грчком друштву. Због тога би њен преводни еквивалент на српском могао бити неподударни колоквијални израз **ма ни у цијелу ми не ѡреба (шѡа)*, односно **далеко (коме) леѡа кућа*, баш као и у албанском те румунском **(să fie) departe de mine = *qoftë larg meje* (= „да буде/ далеко од мене“). Долазак попа у кућу најчешће је повезан не са позитивном конотацијом радости и веселја, него са конотацијом нечије болести и (изненадне) смрти, па је из тог разлога фигура попа и позиционо и стилски посебно маркирана унутар паремије. Овде би ваљало још додати да изостаје пејоративни стилски и изражајни елемент те потцењивање попа као друштвене личности, већ да је пре реч о изношењу једне објективне и животно потврђене констатације и искуства. Додуше, имајући све изнето у виду, треба рећи и то да је фигура попа ипак негативно оцењена и доживљена, и то превасходно као занимање а не као личност. Из тог разлога лексема *īoi* носи семантичку ознаку „несреће“, „злослутности“.

Понекад се догоди да и ми сами доживимо дебакл на емотивном и личном плану, понајпре из разлога што нисмо били довољно кадри да ваљано проценимо неку особу. У том случају као очигледна последица јавља се промена у нашим емоцијама и психи обично праћена или (дубоким) разочарањем, непријатним изненађењем, или пак оним пријатним, неочекиваним, добрим. Чињеница је да свако од нас сагледава и процењује било коју особу у свом окружењу на основу њених спољашњих манифестација, обично физичких, и то с разлогом, будући да су оне највидљивије, најупечтаљивије и најкарактеристичније. Њихов карактер је

такав да, по правилу, побуђују у очима посматрача одређене психолошке и емотивне реакције чиме се ствара наш релативно снажан лични утисак о особи. Из тог разлога сваки такав утисак, мишљење и виђење представља вредносни и морални суд који није (нити може, а ни не мора) бити подударан, сличан или исти са неким другим. Један од засигурно најбржих начина стварања непосредног утиска о човеку заснива се и на томе шта тачно особа на себи носи. Са психолошке тачке гледишта, осим боја и њихових могућих комбинација, њега посебно ствара и наше искуствено сазнање о самом одевном предмету (или о одевним предметима) који се на тој особи налазе, док са социолошке тачке добијамо посебну поруку о статусу те особе у нашем друштву. Како се некада лако преваримо у доношењу карактерног суда, поводећи се спољашњим манифестицијама и обележјима које припадају домену социјалног статуса, у сва четири језика појавила се паремија која се изражава на различите структурне начине, иако проноси исту семантичку поруку:

τα ράσα δεν κάνουν τον παπά (= „мантија не чини попа“)
одело не чини човека = haina nu face pe om
**nuk njihet burri nga mustaqet* (= „човек се не препознаје по брковима“)

Како се види из примера, реч је о семантичком пољу издвајање / истицање. Начини изражавања наше погрешне процене обично полазе од различито запажених елемената из домена спољашњег материјалног света у коме је рухо доминантно на овај или онај начин. Шта год обукли, ми себе издвајамо и својој околини шаљемо одређене поруке и сигнале, настојећи тиме да будемо, на пример, или запажени или неупадљиви. Мантија и одело припадају ономе што представља униформно (институционално) одевање, са једне стране, а са друге стране симболично представљају и одређени друштвени статус сагледано са хијерархијске лествице. Међутим, поставља се питање да ли мантија или одело неке заиста одговарају, односно колико је особа погодна, прикладна да их носи, да буде достојна да навуче мантију и да уђе у одело. Одговор се, по правилу, увек крије у људском карактеру – како указане паремије износе, реч је о правилно уоченој несразмери, будући да је искуство показало да постоји некада велика несразмера између онога што неко носи на себи, чиме тежи да се покаже у јавности у једном светлу, и како се та иста особа понаша или ради у јавности. Отуда у паремијама мантија представља не толико симбол свештенства, колико пре узвишености и моралности, а поп људску, несавршену страну. На сличан начин и Албанци посматрају мушкарца са брковима – и поред тога што се у албанској традиционалној народној култури бркови сагледавају као директан одраз мужевности и достојанства, чињеница је да није довољно само да се имају, с обзиром на то да мушкарца треба да одликују и многе друге карактерне и моралне врлине које се далеко више цене и поштују у патријархалном друштву. На основу свега проистиче закључак да ниједан одеван предмет, баш као ни бркови, не могу да учине човека човеком, али је, нажалост, сасвим тачно да се баш због одевног предмета или бркова човек може у очима других учинити много већим и значајнијим него што је то у збиљи.

У српском смисао истицања особе у виду њене позитивне карактеризације у моралном и вредносном погледу изражава паремија – **поп се не бира по бради но по глави** – која указује да се углед у друштву не постиже изгледом и статусом, већ знањем, способношћу и мудрошћу. Суштина пословице, која је потпуно антропоцентрична, формирана је око два важна соматизма: док први чини препознатљиву слику православног свешеника и оличава површну спољашњост, други соматизам задире у унутрашњост, у свет здравог разума, разборитости, логике и промишљања. Тако ове две наизглед једноставне речи постају два важна обележја која уводе у посебне метафоричке и концептуалне категорије.

Као засебан концепт издвајања јавља се семантичко поље умишљеност унутар кога запажамо само један румунски фразеологизам **a călca a popă** (= „искоракнути на попа“) чији преводни еквивалент на српском припада нултом структурном пољу – **giћи нос / изводиити бесне*

ίλιστιε / ῑρavier̄ιι се важан. У позадини се налази искуствена слика која је као мотивација послужила за настанак ове конструкције. У овом фразеологизму апострофира се место свештеника у православном друштву – како је по свом духовном позиву и додељеној улози постао на посебан начин издвојен из опште заједнице, наметнуо се временом као доминантна фигура. Међутим, како је људска ћуд склона сујети, свако противљење или изражавање друкчијег мишљења изазива различите психолошке и емотивне реакције, понајпре осећај повређености, што има за директну последицу пољуљани (неприкосновени) положај попа у друштву. Нешто слично изражава и српски глагол *йойовай̄и* – мада му је основно значење „бити поп“, „вршити службу попа“, његово метафорично значење је засновано на иронији и на искуственој слици некога ко (намерно, самовољно) преузима на себе улогу попа, покушавајући да, попут њега за време проповеди, на пример, „дели“ праве, добре и мудре савете.

Једна од људских карактерних особина огледа се и у преношењу туђих, понекад и сасвим непроверених, нетачних или недовољно поузданих вести и истина. У препричавању и ширењу од уста до уста обично долази и до мењања суштине информације што многоструко утиче на формирање општег колективног мишљења или става о некоме или о нечему. У овом семантичком пољу означеном као брљивост од разматраних језика једино у грчком постоји паремија геминатне структуре са лексемом *йой* која је укључена у фигуру контраста:

ο παπὰς από την πόλη, η παπαδιά μολογάει (= „поп из града, [а] попадија открива тајну“)

**(бӣӣи) raguo Милева / ала̄йача*

**când nu tace o gură, nu tace o lume întregă* (= „када не ћуте уста, не ћути ни читав свет“)

Нема сумње у чињеницу да у овој паремији није посебно истакнута фигура попа, већ је у првом плану дата фигура попадије као негативне личности. Како је приказана као дежурна трачара, са психолошке и моралне тачке гледишта оваква карактеризација изазива оштру критику и осуду друштва. Са друге стране, преко ње је истакнута и општа људска страна, склоност ка оговарањима, што са своје стране повлачи додатно питање у веру у другога, односно колико смо сигурни у нечије поверење да ће умети да чува поверену тајну или да ће бити наш савезник. Међутим, иако се кола ломе управо на попадији, треба рећи да ни поп није приказан сасвим невино: заправо, да нема њега, као иницијатора, не би ни попадија могла бити негативно приказана.

Претходно наведена румунска номинална фразеолошка компонента *ca de popă tuns* (у оквиру семантичког поља антипатија, стр. 158) искоришћена је у виду допунске поредбене конструкције за надоградњу двају базних термилолошких облика при чему су настале наредни синонимни фразеологизми:

a (i) se duce vestea ca de popă tuns = a-i merge (cuiva) buhul ca de popă tuns (= „водити / изаћи / коме/ вест као ошишани поп“)

**goḥi (избӣӣи / изаћи) на лош / рђав љас*

које припадају семантичком пољу изгубљена част. Пре свега, у питању је искуствена слика заснована на чињеници да је главно обележје попа његова брада. Према народној логици као и према устаљеном канонском обичају Православне цркве, поп без карактеристичне браде и косе не може се сматрати попом, па самим тим не може вршити богослужење. Појава попа без (дуге) браде и косе код православаца углавном је везана за распопа, односно за свештеника лишеног чина и положаја. Са друге стране, у крвавим разрачунавањима између народа на Балканском полуострву током средњег века, па и у нешто каснијим епохама, често се дешавало да ухаћени православни свештеници буду намерно бријани и шишани што се сагледава као чин њиховог моралног унижавања, психолошког понижавања, социјалног изопштавања, а у религијском погледу деградиранија. Са треће стране, појава „ошишаног попа“ може се везати

и за разрачунавања између пастве и попа, посебно уколико се цело село, на пример, уједини против њега и његове самовоље, па би му то била одговарајућа казна – таквих посведочених случајева је заиста било широм Балкана¹⁰⁶. Шта год да је од наведеног мотивисало настанак указаних синонимних фразеологизама, чињеница је да је ова необичност остала забележена као издвојена карактеристика те да је искоришћена у суптилним покушајима изградње психолошког профила и карактеризације човека који осликавају његову негативну пре социјалну него моралну страну.

Првонаведени фразеологизам је, са конструкције стране, занимљив и по томе што је формулативног типа: у њему се препознаје основица у фразеолошком склопу *a se duce vestea de /ceva/* (= „водити се вест од /чега/“) у значењу **изаћи на (гобар) ѓлас / разгласити се*. Фразеолошки номинални додатак у облику нестварног поређења ефикасно је послужио као посебан лексички и стилско-експресивни елемент путем кога се на неуобичајени начин гради антонимија.

У семантичком пољу тешкоћа проналазимо само један пример – то је грчка паремија **αν ήταν η δουλειά καλή, θα δουλεύαν κι οι παπάδες** (= „да је посао добар, радили би и попови“) која на српском припада нултом паремиолошком степену семантичке и структурне еквиваленције: **ga је кућа добра, и вук би је имао*. У питању је искуствена слика у виду народне филозофије о раду и животу – у позадини приказане слике налази се сазнање да је наш живот веома тежак, будући испуњен свакодневним радом и бројним пољопривредним пословима, што је одлика понајпре сеоског начина живота. Посматрајући пажљиво начин живота и рада попова, сеоско становништво је временом стекло утисак да они никакве тешке послове немају, односно да лагодно живе на туђ рачун.

Без обзира на то да ли смо обични људи или свештеници, робу и услуге морамо платити, но понекад им цена је велика у односу на наше економске могућности. Зато се у албанском појавио фразеологизам који веома пластично и сликовито путем фигуре упоређења дочарава семантичко поље ПРЕЦЕЊЕНОСТ – **e pagoi si prifti sorrën** (= „то је платио као поп врану“). Његова синонимна варијанта структурно је измењена, будући да укључује етнонимом и други зооним, додуше из исте класе: **e pagoi (diçka) sa frëngu pulën** (= „платио је као Француз кокошку“). Преводни еквиваленти показују да је реч о апсолутном нултом структурном подударењу, док им се семантика углавном поклапа:

**κοιπήσῃσι (κοῖα σῆσι) као свειῖοῖ Πεῖρα καῖῃана / κοιπῆσῃ ἡῃαυο и ῖο*
**ме κόσῃσιε ο κοῖκος ἀηδόνι* (= „коштала ме је кукавица [као] славуј“)
**a fi scump foc* (= „бити пламено скуп“) = **ῖαῖρено κοιπήσῃσι*

Довођење у везу свештеника и вроне јесте алогична асоцијативна појава која је, како се види из примера, карактеристична и за српску и за грчку фразеологизацију (свети Петар и кајгана, кукавица и славуј), будући да се појачава контраст увођењем логички неспојивих појава и представа. У основи албанских фразеологизама лежи искуствена слика о погрешно учињеној процени: по свему судећи, оба су настала су током средњег века. Као што је добро познато, у то доба црква је била једна од економски најмоћнијих друштвених институција, па отуда не треба да чуди што је поп узет за главног показатеља у одмеравању платежне моћи.

За грчки начин размишљања карактеристична је наредна идиотипична паремија **ψηλά πατά μου τ'άρχισες και δεν το βγάζεις πέρα** (= „високо /певање/ си почео, попе мој, па сад не можеш даље“) која припада семантичком пољу ПРЕТЕРИВАЊЕ. С обзиром на то да у српском

106 Постоје и посведочени примери бруталних разрачунавања између самих православних свештеника. Тако је у време после званичног увођења новог календара у Грчкој, што улази у период од 1924. године па надаље, вођен прави рат између свештеника новокалендараца и свештеника старокалендараца, при чему су присталице новог календара бесомучно тукли, шишали и бријали присталице старог календара уз обавезно скидање мантије. Посебно питање чини и то што су старокалендарци били судски прогоњени.

нисмо пронашли неки најприближнији преводни еквивалент, њен би смисао најбоље одговарао почетном стиху из поеме Бранка Радичевића *Каг млигијах умреџи – мноїо хїїео, мноїо зайочео*: реч је о особи која исказује претеране амбиције, планове и жеље те тако преузима више на себе него што објективно може урадити, остварити, али јој за то недостаје довољно снаге и истрајности како би све или иједно спровела у дело. У позадини грчке паремије налази се реална слика у виду мотивације за њен настанак: описује се поп, солиста, који за певницом поје пригодне делове из литургије. Ти делови су, сагледани са вокалско-техничке стране, веома захтевни, понајпре због тога што су изворно богати „са силним шарама, мелизмама и такозваним трилама (...) свим кићењима и претераним заигравањима грлом на појединим тоновима које су наши стари певачи тако радо употребљавали“ (Мокрањац, 1997: VII). Другим речима, поједини делови литургије, као што су Мало или Велико појање на пример, садрже богатство мелодијског покрета и сваки глас (у оквиру осмогласника) има своја карактеристична мелодијско-ритмичка језгра која нужно захтевају како (музичку) умешност у извођењу тако и (физичку) истрајност појца. Ово подразумева непрекинути ток извођења уз очување исте јачине, боје и снаге гласа што, заједно са пратећим текстом, пружа потребан ниво сакралности и изазива побожност код верника. Међутим, пракса је показала да је одступања одувек било, баш као и (тренутних) прецењивања властитих могућности, па се отуда дешавало да поп током појања сасвим подбаци, што је и резултирало извођењем закључка (са великом дозом ироније) изнетим у указаној паремији .

Из тог разлога се наредно семантичко поље исхитреност показује као веома блиско са претходно наведеним – њега одликује само један пример у виду грчке паремије чији преводни еквиваленти на осталим разматраним језицима припадају нултој категорији структурно-семантичке подударности:

όπου λειτουργεί δεσπότης, δεν βλογάει παπάς (= „тамо где богослужи епископ не благосиља поп“)

**īrchaiīi īpred rudo / као ждрѣбе īpred rudu = *del si mēzi para pelēs* (= „изаћи као ждрѣбе пред кобилу“)

**a o nimeri / a da sa Ieremia cu oištea-n gard* (= „затећи се / дати као Јеремија са рудом у плот“)

Указани контраст у грчком показује постојање јасно утврђеног приоритета и црквене хијерархије као и строге подељености посла и додељене (при)надлежности. То са практичне стране значи да поп несмотрено неће иступити тамо где владика има право првенства.

Са друге стране, док је за семантичко поље НЕПОВЕЗАНОСТ карактеристична грчка идиотипична фразеолошка јединица:

είναι αλλουνού παπά ευαγγέλιο (= „то је другог попа јеванђеље“)

**īio je nešīio sасвим geseīio / gpyīi je īio īadej*

**asta-i altă mâncare de pește* (= „то му је друго јело од рибе“)

**kjo ěshtě dička tjetěr* (= „то је нешто друго“)

семантичко поље НЕНАДЛЕЖНОСТ изражено је српским идиотипичним фразеологизмом:

поп заоведа ђаку, ђак црквењаку

**εγώ το λέω στο σκύλο μου κι ο σκύλος στην ουρά του* (= „кажем то своме псу, а пас своме репу“)

**ia mai scutește-mă / slabește-mă* (= „мани ме се већ“)

Првонаведена грчка фразеолошка јединица је, према свему судећи¹⁰⁷, настала на Кефалонији током литургије када су окупљени верници оштро негодовали зато што је поп, који је дошао на замену, читао делове из јеванђења који датој прилици – у питању је била друга недеља пре Великог поста за Ускрс (на грчком: *Η Κυριακή του Ασώτου*) – уопште нису били примерени. Схвативши учињену грешку, поп је покушао да се лаконски оправда тако што је у датом тренутку вешто употребио манипулацију над (релативно) неуком паством – заправо, према народном предању, тиме што је пружио указани изговор, покушао је себе да оправда, будући да је био неписмен (у свом јеванђељу је стављао одређене ознаке те је тако знао када треба шта да „чита“, односно да изговора напамет делове). Овај одговор се врло брзо проширио по читавом грчком говорном подручју, поставши симболом указивања на опречност, на одсуство било какве логичке и смислене везе између двеју појава.

Другонаведена српска фразеолошка конструкција веома сликовито и прецизно описује не толико недостатак компетентности колико пре хијерархију и хијерархијски однос. Поп је свештено лице које заузима друго од три могућа места у црквеној хијерархији: виши је чин од ђакона, а нижи од епископа. С обзиром на то да се у жижи разматрања налази структура сложене црквене организације и позиционирање свештених и других лица унутар ње, то недвосмислено подвлачи не само смисао њеног нејединства и неравноправности њених чланова, него и реално и искуствено испољавање моћи те вршења утицаја и присиле (принуде) надређеног над подређеним. Преношење, боље речено пребацивање, одговорности, што подразумева беспоговорно извршавање без пребацивања надлежности, на неког другог нижег ранга који треба да изврши оно што му је задато није ништа друго до класичан пример израбљивања и злоупотребе положаја.

Код Срба постоји неколико пословица које би се могле сагледати преко семантичког поља ГРЕХ / ПОГРЕШКА са лексемом *ἵοι*:

**поп греши, а село плаћа
и поп у књигу погреши и ковач у наковањ
зурлација у зурлу, а поп у књигу погреше, где нећу ја**

чији преводни еквиваленти на разматраним језицима припадају нултом степену структурне подударности:

- **cine greșește, tot armeanul plătește* (= „ко греши, све Јерменин плаћа“)
**φταίει ο γάϊδαρος και δέρνουν το σαμάρι* (= „греши магарац а туку самар“)

У последње наведеним српским пословицама очувана је искуствена и реална слика попа који док „ради греши“, при чему се његова грешка читава непосредно током литургије док чита (изговара) неодговарајуће делове те тако уноси забуну. Додатно, и поред тога што се њихов карактер може сагледати као апологетски, чињеница је да првонаведена паремија показује нешто сасвим друго: реч је о исказивању пре економског него социјалног незадовољства друштва због одсуства моралне части и врлине поштења. Фигура попа је највероватније искоришћена искуствено: историјски је познато да је свештенство било изузето од плаћања бројних пореза и дажбина током средњег века¹⁰⁸, па и касније, што је условило да се понаша прилично економски слободно. У том погледу лик попа у паремији функционише метонимијски, обједињујући целокупан свештенички сталеж, па у том погледу би требало сагледати њен смисао

107 <https://www.athensmagazine.gr/article/social/weird/427801-giati-leme-thn-frash-einai-alloynoy-papa-eyaggelio>

108 Тако у Душановом Законику, у члану 26. наводи се да „све цркве, што се налазе у земљи царства ми, ослободи царство ми од свих работа [тј. кулука], великих и малих“ (стр. 59), док се у члану 31. јасно наводи како „попови треба да буду слободни од дажбина“ (стр. 52).

– да није реч о недоличном понашању неког конкретног попа и о његовим нерационалним поступцима, него да се у жижи разматрања сагледавају свеукупни дугови и расипничко понашање свештенства, при чему су све економске и материјалне обавезе пале (приписане, пренесене) на друге.

Сагледано у том светлу, семантичко поље које се надовезује на претходно јесте премом: испољено је у подударним фразеолошким јединицама у албанском и српском без одговарајућих преводних еквивалената на осталим језицима у којима се изражава као конотативни облик изражавања присиле:

ngrihu prift të ulët / rrijë hoxha (= „подигни се попе да се спусти / седне хоџа“) = **диж` се попе да седне ђакон**

**σώπα σὺ νὰ κρίνω γω, σήκω σὺ νὰ κάτσω γω* (= „ућути ти да судим ја, дигни се ти да седнем ја“)

**a nu fi mai breaz decât alții / celălalt* (= „не бити /раз/умнији од других / неког другог“)

Албански и српски фразеологизам односи се на привидну замену која семантички указује одсуство суштинске промене, па се у том погледу може рећи да је српска варијанта умногоне синонимна са **сјаши Курџа га узјаши Мурџа*. Овде су истакнута свештена лица добро позната у народу која фигурирају унутар фразеолошких склопова као посебни симболи чија се вредност огледа у томе што, са једне стране, указују на непроменљивост целокупне ситуације у друштву, односно на то да се чак ни „простом“ заменом свештених лица (било из различитих религија, како показује албански пример, било из исте) ништа битније не мења, да сама суштина остаје у потпуности иста, а са друге да је и даље на делу друштвена и хијерархијска раслојеност и подвојеност. Посебна специфичност албанског фразеологизма је и у томе што, с историјске тачке, скреће пажњу на то да је албанско друштво већ било религијски поларизовано у тренутку његовог настанка те да је био успостављен међурелигијски контекст и суживот. Ефектним довођењем у непосредну везу двеју различитих лексема из исте групе фразеолошких теонима (Кончаревић, 2018: 122), односно двају опречних свештеничких чинова, у албанском примеру изражајно и контекстуално далеко више се маркира смисао о сталности и о непроменљивости друштвеног система у односу на одговарајући српски фразеологизам у коме се тај исти контекстуални смисао приказује на сасвим друкчији начин, помоћу добро познате унутар-религијске слике: без обзира на приказану смену, при чему је идеја замене дата хијерархијски обрнутим путем, од нижег ка вишем чину, чињеница је да у изражајном погледу ипак умногоне изостаје она врста маркираности, интензивности и упечатљивости какву приказује албански пример, и то понајпре из разлога што фигурирају лексеме из исте религијске сфере. Сâм опис смене, међутим, са своје стране утемељен је на реалној слици, посебно уколико имамо у виду чињеницу хијерархијско устројство црквене организације где ђакон припада подређеном чину у односу на надређени чин свештеника. Из тог разлога „пука“ замена ових функција унутар фразеологизма, што може имати и донекле шаљиву конотацију, везана је за исто окружење где се само привидно истиче смена која, у начелу сагледано, ипак није тако лако изводљива нити могућа. А све и да је могућа, суштински не би могло доћи до било какве промене.

Са друге стране, семантички смисао принуде, односно принуђености да се обави неки посао или задатак, проналазимо само у албанском идиотипичном фразеологизму који се изражава на шаљив начин **kërcen prifti nga belaja** (= „скаче поп из белаја“). На српски се може пренети или колокацијским изразом **неће њиле на вашар ња му вежу ноје*, углавном типичним за подручје Војводине, или путем пословице **није кућ камо*, у значењу да нешто тако мора бити, да нема друге. На румунском одговара карактеристичном неподударном и шаљивом паремолошком изразу такође у виду развијене реченице с императивом који, за разлику од српског, садржи појам (прецизније речено, предмет) везан за непосредно извршење религијске радње - **vrei, nu vrei, bea, Grigore, agheasmă!* (= „хтео, не хтео, Григоре, попиј свету водицу!“). И ал-

бански и остали примери односе се на типичан пример искуственог и психолошког понашања човека у свакодневници, настојање да по сваку цену покуша да избегне оно што не жели. Тиме се истиче човеково лично осећање немоћи, условљености као и уверење да све што му се догађа, догађа се због директног уплива предодређености (судбине) чиме је онемогућен да држи све под контролом.

Уз овај семантички смисао тесно се налази и семантичко поље узалудност ког оличавају наредни албански идиотипични фразеологизам:

(dikush / diçka) shkoī pa hoxha (= „неко – нешто/ је отишао/ло без хоце“)

**oge masī u iproiasī / uzalud(но) je / çaba sve*

**a se duce de rāpā* (= „одвести се до провалије“)

**(káti) pḗye perípeto* (= „нешто/ је отишло [у] шетњу“)

којима се истичу ситуације када је дошло до њихове изненадне промене што резултира крајње неочекиваним и неповољним исходом. Док у првонаведеном албанском основни смисао „одласка без хоце“ подразумева сахрану без уприличеног обреда, што би се могло подвести под српско колоквијално **ни њој ња није ојојао*, будући да се такав испраћај сматра социјално негативним а психолошки лошим предзнаком – у народу и даље постоји веровање како ће тада душа умрлог лутати и како се може повампити – у фигуративном погледу указује на тренутно (затечено) стање у виду апсолутне неповољности, очигледне узалудности као и на учињену штету.

Са културолошке тачке занимљива је наредна номинална конструкција у грчком која се исказује као идиотипична а употребљава се у виду узвичне елиптичне реченице – **ο παπῆς τῆς ἐνορίας!** У буквалном преводу означава „парохијски поп“, међутим, у свакодневном говору чуће се у ситуацији када нам неко куца на врата, а упутимо му питање „ко је“? Наравно, овај шаливи одговор намењен је само особама са којима смо релативно блиски или нашим укућанима. На српском сличан одговор не постоји, па би зато најприближнији преводни еквивалент био или „једно јаје“, из дечије игре, или „нико“, или евентуално „мали Мујо“. У албанском, на пример, запажа се донекле слична номинална фразеолошка јединица с истим грцизмом – **prift pa norije** (= „поп без парохије) а која је углавном карактеристична за јужне албанске говоре. Имајући у виду да се употребљава само као поспрдан квалификативни опис за особу која, стицајем околности, нема никакве надлежности нити могућност утицаја на другог, преводни еквивалент на српском би одговарао нултом степену, најприближније **биџи нико и нишиџа*.

Наредни румунски фразеологизам **(este) vorba de popă ostenit** (= „/то је/ реч уморног попа“) идиотипичан је, припада семантичком пољу БЕСМИСЛЕНОСТ, а заснива се на искуственој слици – описује се свештеник који при крају снаге обавља службу и то тако да изговора речи потпуно неразговорно. У метафоричком погледу се ова реална слика преноси на ознаку било какве врсте говора који се схвата као неповезан, неразумљив, бесмислен, па отуда његов преводни еквивалент на српском гласи **џо су бalezјарије / џо је џрућање*.

У оквиру албанске фразеологије лексема поп употребљена је за грађење једног сасвим необичног фразеолошког склопа – **e bën priftin / hoxhën / dhespotin me barrë** (= „прави попа / хоцу, деспота/ са товаром“) а тиче се семантичког поља НЕРЕАЛНОСТ. Овде је реч пре о друштвеном, а потом и о културолошком погледу: због свог посебног, издвојеног статуса у друштву, поп је углавном био поштеђен обављања тешких физичких послова, па отуда довођење у асоцијативну везу попа са теретом (на леђима) јесте крајње несвакидања и неочекивана појава, безмало немогућа. Управо је ова конотација искоришћена као полазна основа за настанак указаног фразеологизма подсмешљивог карактера – како се семантички односи на неког ко је склон претераном фантазирању, маштању и изражавању нереалних жеља без мере, његов фразеолошки пандан на српском припада категорији нултог степена поклапања, **џражџиџи звезде с неба*.

Фигура попа вешто је искоришћена и за приказивање семантичког смисла неупућености у негативном контексту, управо како показује грчка идиотипична фразеолошка јединица **δεν εἶδε παπά κόλο** (= „није видео поп дупе“) а која одговара српској и румунској неподударној **īravīīī se Tošo / Enīlezom* = **a o face pe nebunul*. Овде је нагласак стављен на невешто приказивање неразумевања или непознавања онога са чиме смо се већ сусрели или што нам је добро познато. Спој попа и указаног соматизма није насумичан, будући да своју заснованост садржи у реалној слици која се виђа на крштењу када поп, сходно грчком ритуалу, у крстионицу потапа голо дете три пута.

Да би се означила велика брзина извршавања неког посла, у грчком се употребљава конструкција **τα (ἐ)μασε σαν ο παπάς τον αγιασμό** (= „одверглао је као поп освећење“) која одговара српској неподударној **средю је (шїа) док си īрейнуо / као Панїа īїїїу*. Како се види из свих саставних елемената, порекло указаног грчког фразеологизма непосредно је везано за обављање религијског чина где се искуствена слика задржава на само једном сегменту – на освећењу које се обавља брзометно и рутински, више *pro forma*. Из тог разлога је и проистекло семантичко значење које, у зависности од самог контекста употребе фразеологизма, може носити било негативно било позитивно значење.

У ситуацијама када је потребно исказати посебно психолошко стање појединца, његов став у облику неверице, неочекиваности па и чуђења, у грчком ће се употребити наредна фразеолошка јединица **εἶδα κι εἶδα, ἀλλά γύφτο παπά δεν εἶδα** (= „видех и видех, али убогог попа не видех“) која донекле одговара у структурном погледу српском изразу *све видех / чух, али īо не видех / не чух*. У њој је апострофирана имућност и благостање свештенства кроз њихово материјално и економско богатство које је узето у жижу разматрања као једне од главних одлика њиховог препознавања у друштву. И поред тога што је истакнута економска неравноправност, поп, као општи представник свештенства, није приказан као среброљубац, него пре као човек који материјално никада не оскудева. Овде је од значаја подвући и следеће: у оба примера предикати су исказани истим глаголима перцепције и употребљени су у аористу не без разлога – због приказивања радње као перфективне и због укључења личног доживљаја, аорист носи у себи снажну експресивност која је додатно испољена изношењем објективне констатације (чињенице) а са логички јасним темпоралним оквиром: у питању је обједињеност глаголске радње и њено свођење на само једну уопштену, синоптичку маркирану временску тачку. Тако спој личног искуства, објективног обавештавања и временске компоненете интензивирају семантичку поруку обеју фразеолошких јединица.

Семантички смисао НЕПОВЕРЕЊА проналази се само у грчком у оквиру узвичне номиналне конструкције **ἀλλη κουβέντα, παπά!** (= „други разговор, попе“) која се на српски може најприближније превести као **груїом īїī īо / *није неїо / *ма хајде!* Реч је о изражавању отворене сумње у оно о чему се говори те тиме што се тражи да се промени тема разговора, инсистира се логички и ситуационо да се пређе на изношење истинитог и стварног. Овде је фигура попа искоришћена у метафоричном погледу – као симболично оличење поштења и истинитости, као репрезент части и моралности у виду врлина које треба да одликују сваку особу. Отуда асоцијативна веза између говора и попа конотативно подвлачи стављање знака једнакости између њих; другим речима, све што се говори, казује, треба да буде истинито, да је приказано онако како јесте, без икаквих промена, улешавања, додавања, претеривања и слично.

Такође, као сасвим идиотипична глаголска фразеолошка јединица у грчком језику појављује се и наредна **τρώω παπάδες** – у буквалном преводу „јести попове“ – која се семантички односи на ГЛАД / ГЛАДОВАЊЕ. Овде, међутим, семантика лексеме *їої* односи се на нешто сасвим друго – у питању су загорели и састругани остаци хране, последње што се може пронаћи за јело у кући, где је сличност метафорички остварена на основу црне боје која је и најчешћа (уколико не чак и једина) боја свештеничке одоре православног свештеника. Целокупан смисао указане конструкције служи да опише велику материјалну немаштину коју прати и недостатак хране, па се у том погледу може само семантички приближити наредним неподударним структурним конструкцијама у:

- a) румунском – *a mânca / a se hrăni cu răbdări prăjite* (= „јести пржено стрпљење / хранити се са прженим стрпљењем“) у значењу: „скапавати од глади“, што пренесено указује на одсуство било чега јестивог у кући. Целокупан нагласак стављен је на допуну *răbdări prăjite* која истиче једино чиме човек може искуствено располагати – стрпљењем како би пребредио тешкоћу у којој се затекао;
- b) српском – *јесѝи љоѝиње*, где се указани фитоним односи на некавалитетну, оскудну и некалоричну намирницу. Иако припадају општем пољу „храна“, ови плодови су ретко заступљени у исхрани Срба и њима се прибегавало само у тешким економским тренуцима;
- c) албанском – *u bë zia e bukës* (= „настала је црнина од хлеба“) у значењу „завладала је глади“ где се лексема *zia* тиче појма „жалост“, што има везе са схватањем вредности црне боје која се одувек психолошки доживљавала у негативном смислу, понајпре као симбол мрака и хладноће – „као боја ноћи и таме, као боја утробе земље и подземног света, црна је и боја смрти“ (Pasturo, 2010: 26). Како се у фразеологизму ова лексема изједначава са појмом ништавности и непостојања, носи фигуративну конотацију апсолутне празнине и, последично, глади.

Уколико упоредимо српски с осталим разматраним језицима, увидећемо да се разликује од њих и по томе што садржи наредну идиотипичну бинарну паремију **боље је попа везати, него за њим натезати** коју је Вук у својој збирци протумачио на следећи начин: „ваља да су Турци некаква попа водили, па им утекао“. Овако сагледано, њена семантичка вредност припадала би пољу ПРАВОВРЕМЕНОСТ те би носила позитивну конотацију. Међутим, теоретичар књижевности Мирослав Пантић изнео је једно сасвим друго, супротно виђење: по њему, реч је о општем месту у шаљивим народним приповеткама код Срба у којима су попови обично приказани као велики љубавници (Пантић, 1969: 618 – 619).

9.5. Позитивни семантички концепти

Позитивне моралне и психолошке карактеристике изражавају семантички концепти преко наредних фразеологизама и паремија – укупно их је забележено (16):

1. истинитост дате у обичу објективности и непристрасности:

ή παπάς παπάς, ή ζευγάς ζευγάς¹⁰⁹ (= „или поп поп или земљорадник земљорадник“)¹¹⁰

рећи попу поп, а бобу боб

**a spine lucrurulor pe nume = i them gjërat troç / i quaj gjërat me emrin e vet = *назваѝи сѝвари ѝравим именов*

Како показују примери, у грчком и српском ствари су постављене, условно речено, црно-беле, што значи да је реч о бинарној комбинацији која је пренесена на план међуљудских односа у друштву, а тиче се појединца и његове моралне, објективне стране. У српском као донекле синонимну варијанту оличава добро познати део стиха из народне песме *Урош и*

109 Лексема *ζευγάς* је посебна грчка реч у виду изведенице, а односи се на ратара који са паром (*ζευγάρι*) волова оре њиву.

110 Ова паремија је подударна са синонимном варијантом која, попут српске, укључује фитоним: *λέω τα σόκα σόκα και τη σκάφη σκάφη* (= „рећи смоквама смокве а кориту корито“).

Μρ̂αβчевићи – ни ѿо бабу ни ѿо с̄иричевима. Реално приказивање, односно говорење, припада домену исправног карактерног просуђивања и моралног поступања, уз извесну разлику: док грчка и српска паремија инсистирају на објективности, у смислу да се без устручавања изнесе отворено и одрешито властито мишљење о некоме или о нечему, другонаведена српска се пре заснива на објективној праведности и моралној честитости појединца као узвишеним врлинама. У српском првонаведеном примеру занимљив је спој хришћанског и паганског елемента у римованим лексичким секвенцама *ѿоѿ / боб* – овде треба имати на уму да су се некада прорицања и гатања вршила путем боба (cf. гледати у пасуљ) – те да му је у пренесеном погледу семантички смисао бинаран: док поп симболично представља истину, једину праву страну, боб је његов антипод, обмана и оличење неистине.

2. СПОСОБНОСТ

κάνω παπάδες (= „чинити попове“)

**биѿиѿи ѿаѿѿа-маѿѿа*

**a avea mână bună / a fi bun de mână* (= „имати добру руку“ / „бити добре руке“)

**jam usta / mjeshhtër për (diçka)* = **биѿиѿи мајсѿѿор од своѿа занаѿѿа*

У грчком фразеолошка јединица је више везана за свакодневни говор, жаргон, а њоме се исказује нечија велика умешност у обављању посла и спретност која се граничи са извођењем чуда. По свему судећи, једно од могућих објашњења њеног настанка везује се за позадинску слику утемељеној на друштвеној реалности: реч је о томе да је грчком друштву, нарочито у годинама после ослобођења од турског ропства, било потребно свештенство те да се оно релативно брзо појављивало у новим грчким срединама, бивајући и масовније и бројније.

Додатно, смисао постизања заједничког успеха показује наредна грчка геминатна паремија без одговарајућих преводних еквивалената на другим разматраним балканским језицима:

τρεις παπάδες να `ν`καλοί, βγάζουν μια όκα μαλλί (= „три попа да су ваљана, ето једне оке вуне за дана“)¹¹¹

где се потенцира на колективном раду и залагању. Из искуства је познато да када се удруже снаге спретних и окретних, неминовно је да ће и постигнути резултати бити знатно бољи. У основи је очувана истинита реална слика – овде се под појмом „поп“ изузима виши клер ослобођен обавезе обаљања различитих свакодневних послова и рада на имањима, а подразумева се како свештеник као појединац тако и свештенство (калуђери) по манастирима.

3. УКУС

άλλος αγαπάει τον παπά, άλλος την παπαδιά κι άλλος την παπαδοπούλα (= „неко воли попа, неко попадију, а неко попову кћерку“) = **unuia îi place popa și altuia preoteasa** = **неко воли попа, а неко попадију / неко воли кума, а неко кумицу**

**gjithkush e ka shijen e vet* (= „свако има свој укус“)

Указане паремије, уз незнатна структурна варирања, односе се на истицање различитих укуса. У непосредном центру разматрања налази се појединац који (јавно) износи свој позитивни естетски суд о особама на које је природно упућен у друштвеном погледу: за грчко и румунско друштво се као референтна тачка узима поп и његова породица, а за српско (венчани

¹¹¹ Наш буквални превод је мало стилизован да би се сачувала изворна римована порука. Дословно: „три попа да су добра, ваде једну оку вуне“.

и/или крсни) кум и његова породица. У питању је изражавање процене личне допадљивости, привржености и наклоности према супротном полу, што са своје стране недвосмислено подразумева и укључење извесне конотативне дозе сексуалне привлачности. У суштини, човек је и чулно и нагонско биће, веома емотивно, осећа себе и свестан је својих (еротских и других) потреба па се према њима равна, испољавајући их у друштву у већој или мањој мери отворено што управо указане паремије и изреке недвосмислено подвлаче.

4. ПРИПАДНОСТ: наредна грчка идиотипична паремија:

αν δεν σε θέλουν στο χωριό, μην ζητάς το σπίτι του παπά (= „ако те не желе у селу, немој тражи попову кућу“)

**не шрчи за колима која ше неће¹¹²*

баш како показује и њен српски преводни еквивалент, може се подвести како под категорију поуке и вечне истине, када је реч о међуљудским односима, тако и под категорију општег саветодавног карактера. Понајпре, тиче се човека као друштвеног бића и његових непосредних односа са другим људима у друштву, са једне стране, као и психологије личности и групе, са друге. То ће рећи да појединац не само захваљујући властитом искуству, полу и узрасту, него и на основу поступака и понашања (они су укључени у облику различитих вербалних и невербалних „сигнала“) које директно добија разуме (тумачи, схвата) да ли је прихваћен или одбачен из окружења (или круга људи) коме жели припадати. Са практичне стране, обе паремије нагласак стављају на два елемента: да је одабир друштва и/или појединца са којима је потребно успоставити односе увек вишеструко сложено те да одговорност у одабиру почива управо на појединцу као кључној и здраворазумској фигури.

5. РАВНОПРАВНОСТ

αν είσαι και παπάς με την αράδα σου θα πας

**како оцу, шако и Шокацу*

У грчком (као и у сваком другом хришћанском) друштву свештенство је чинило (и данас чини) посебан слој који је, због своје улоге и значаја, издвојен од остатка друштва те се временом, због бројних привилегија и додељених повластица које је уживало, појавила неравноправност у облику њихове друштвене недодирљивости. Међутим, један од императива сваког друштва огледа се и за вечном потребом успостављања опште једнакости и равноправности између људи, без обзира на то ком делу друштва припадају и какву улогу имају. Другим речима, и за такозвану класу „недодирљивих“, каква је клерикална, важно је применити исте мерне инструменте, исте законе, обичаје и моралне погледе који се примењују и када су у питању обични појединци; дакле, од пресудне је важности начело поравнања где су кључна мера денотати – једнакост без икаквог изузетка и одсуство подела према друштвеном статусу или функцији. У српској паремији смисао равноправности додатно је испољен – лексема *Шокац* недвосмислено указује на странца, на оног ко није припадник православне заједнице, па отуда логичко довођење у једнаку везу између домаћег елемента, ког симболично представља отац, и страног елемента. Тиме се и додатно подвлачи идеја да су сви људи исти те да је много важније шта ко чини и какви су његови поступци него шта представља опис његовог посла.

Посебно семантичко поље чини УМЕРЕНОСТ:

112 Упоредиво са мађарским: *soha ne fuss olyan szekér után, amelyik nem vesz fel.*

το πολύ το «Κύριε ἐλέησον» το βαριέται κι ο παπάς (= „многo `Господи помилуј` и
попа умара“)
**gosađiīi и Boiу и народу*

и, како се види из грчке паремије, реч је о давању објективне констатације у виду савета да је потребно клонити се учесталог (вербалног) понављања једног те истог, односно да је потребно имати увек у виду такозвану златну средину. Свако монотono понављање доживљава се као облик претеривања који изазива у људима нелагоду и осећај психолошке презасићености што последично побуђује не само негативне реакције и емоције него и ремети у извесном погледу међуљудске односе.

За наредно семантичко поље, које бисмо описали као СРЕЋА, карактеристична је грчка паремија:

μην το πεις ούτε του παπά (= „немој то рећи ни попу“)
**има̄ӣи више среће не̄о̄ й̄аме̄ӣи = a avea mai mult noroc decât minte*
kat mē shumë fat se mençuri = fatin e ka, po kokë s`ka (= „среће има, али главе нема“)

и фразеологизам дат у форми реторског питања:

ме παπά κοιμήθηκες; (= „да ли си са попом спавао?“)
**ала̄ ӣе̄ убо̀ло / с̄ӣрефѝло*

којима се изражавају, као непосредни лични ставови, невиђена срећа и/или неочекивано постигнути успех. Док је у фразеолошкој јединици садржано старо веровање да свештена лица доносе божју наклоност, да су по својој природи талична, пошто призивају добро, а терају зло, у паремији, међутим, примећује се један сасвим други поступак који се везује за искуствену слику. Позадина њеног настанка тесно је везана за психологију попа као личности, с обзиром на то да је приказана као апсолутно непоуздана, неповерљива особа, без озбира на то што у грчком друштву заузима истакнуто место: у први план истакнута је његова људска природа у виду склоности ка трачарењу, ка преношењу вести, што за последицу има ремећење нечије изненадне среће и/или каквог повољног тренутка. Из тог разлога, најбоље је прећутати и не рећи никоме ништа, па „чак ни попу“.

Са друге стране, румунски фразеологизам **a-și găsi popa** (= „пронаћи себи попу“) указује на нешто сасвим друго: пошто припада семантичком пољу ПОШТЕЊЕ, у њему се поп посматра не само као особа којој се може у свакој прилици веровати, него и као особа која је сасвим исправна у својим поступцима и делима. Овде је сачувана искуствена слика попа као морално исправне и часне особе која своју околину плени поштењем (преводни еквивалент на српском припада категорији нулте структурне подударности: **на̄ӣи на̄ й̄о̄ӣӣе̄ње*).

Уз овај коцнепт непосредно стоји и концепт истина изражен путем посебне грчке паремије **αν εἶν' παπάς και λειτουργία, η αυγή θα μας το δείξει** (= „ако је поп и литургија, зора ће нам то показати“) чији преводни еквиваленти припадају нултом степену структурног поклапања:

**ако̄ ко̀за̄ ла̀же, ро̄ї̄ не̄ ла̀же*
**adevărul pe la sfârșit pururea se cunoaște* (= „истина се на крају постојано препознаје“)

где се појам истиности и очигледне сигурности везује непосредно за искуствену слику и религијску праксу: вршења јутрења. Такође у оквиру овог концепта запажа се још једна грчка паремија – **του παπά το θυιατό τα ξεδιалώνει όλα** (= „попов тамјан све обасјава / расветљује“) с неподударним преводним еквивалентима:

**све се гозна / све излази на видело*
**a se da de gol (= „дати се на празно“)*

чији је смисао апсолутно разоткривања и изношења свих чињеничних, истинитих ствари. Овде је из посебног разлога укључен процес кађења: то је такав ритуални поступак којим се призива виша, божанска сила, која би требало својом снагом да пружи просветљење и прочишћење до правог пута, пута истине.

Као сасвим посебну позитивну употребу лексеме *ἰοῖ* у грчком проналазимо у једном несвакидашњем колокацијском изразу **φῆρε ἕναν παπά** који ће се редовно чути само у тавернама и кафанама. У питању је наруџбина обично чаше црног вина, где је асоцијативна веза са попом сасвим потврђена на основу боје пића и мантије.

9.6. Неутрални семантички концепти

Из нашег корпуса забележили смо свега неколико фразеолошких јединица и паремија које припадају неутралним семантичким концептима а чије значење зависи умногоме од самог контекста употребе, попут:

1. НЕРАЗДВОЈНОСТ

a se ține după (cineva) ca dracul de popă / calugăr / ca orbul de grad (= „држати се за некога као ђаво за попа / калуђера / као слепи ограде“)

карем си прифти пѐр крѹг (= „држати се као поп за крст“)

*држаџи се за (коѿа) као ѿијан ѿлоѿа / *биѿи ѿрилеѿак (коме) / биѿи ѿрилеѿѿен за (коѿа) као ѿаксена марка*

Као заједничка одлика наведених фразеологизама представља фигура поређења која је у сваком од језика изграђена на различите начине. За румунску фразеолошку слику везана су два појма (термина) из религијске сфере која су, по својим утврђеним функцијама и опште прихваћеној симболици, сасвим неспојива, али су циљно доведена у алогичну везу баш из разлога да би се појачао и још више истакао смисао њихове (тесне) везе и међусобне условљености. Овакав апсолутно незамисливи спој (који се не може појавити ни у једној другом облику комбинаторике) семантички је антониман логичком и устаљеном начину размишљања и поимања обају ентитета, што са своје стране пружа посебан стилски и концептуални ефекат целокупној конструкцији.

Албанска фразеолошка јединица утемељена је у потпуности на реалној чињеници: сваки свештеник носи са собом крст који је, уз чаславац, свету водицу и тамјан, неопходан предмет за обављање хришћанских верских обреда. С обзиром на то да је искоришћена природна веза између попа и крста да би се пластично описала доживљена повезаност и међузависност између људи, овај саставни део инвентара православног свештеника умногоме дао свој допринос у формирању наведеног фразеологизма

2. ПОТВРДА

са / cum popa prezise (= „како поп прецизира“)

**(баш) је ѿако / *без сумње /*

amin, o hoхhë! (= „амин, о хоѿо!“)

*амин! / *ѿако је / *нема друѿе!*

Указани фразеолошки изрази односе се на потврђивање одређених изнетих чињеница као истинитих и у које се не сме (по)сумњати. Као што се код Срба врло често каже да се у цркви не лаже, будући да је присутан страх од Бога који све види, чује и, напослетку, одмерава и пресуђује, тако и фигура свештеника у назначеним конструкцијама подвлачи веродостојност свега што је речено, понајпре из разлога што фигурира као поуздани гарант, као особа од поверења. У овом погледу функција свештеника је од пресудног и социјолошког и психолошког карактера сагледано са тачке сложених међуљудских односа. Истакнимо још и то да би у колквијалном говору румунска конструкција одговарала српској делимично подударној **како мама каже* која је своју раширеност стекла захваљујући једној телевизијској реклами средином 80-тих година прошлога столећа.

Посебну неутралну конотацију носи и наредни грчки фразеологизам *ρίχει παπάδες* (= „баца попове“) којим се описује природна физичка (атмосферска) појава:

**лије као из кабла*
**plouă cu găleata / bulbuci*
**bie shi me rrëshekë / shtëmba*

а о којој смо већ нешто рекли негде на почетку наше књиге (стр. 21–22).

Занимљиво је назначити да једино у српском фигурира наредна паремија која је по својој структури постављена неутрално – **ни добра попа за пријатеља, ни зла за непријатеља** – а која се тиче не само социјолошке димензије међуљудских односа него и њихове психолошке. У овом контексту поп је приказан као релативно проблематична фигура, при чему указана опозиција *добар – лош* представља најтипичнију психолошку маркирану карактеризацију (опис, доживљај) неке особе. Разлог настанка ове паремије највероватније треба потражити у прилично сложеној искуственој слици која, по свему судећи, може захватати задирање у приватност. На пример, велика присност и дружење са попом може се сагледати као мач са две оштрице у смислу да поп, упућен у појединости из живота неке особа, може злоупотребити нечије поверење и присност те изнети (не)хотимце у јавност неке детаље, интимне тајне и слично што никако није повољност по ту особу. А додатна невоља јесте и та, уколико се осврнемо на српску паремију изнету на страни 170, што се поп сагледавао и као велика претња по укупан породични живот, посебно као љубавник. Негативну конотацију садржи и реална чињеница што поп обично долази у кућу због тешких тренутака, каква је смрт или болест. Исто тако, важна је и социјално-религијска димензија коју ова паремија носи: уколико неко падне у немилост попа, сигурно је да ће сносити најразличитије последице (и приватно и у друштву), а уколико имамо на уму чињеницу да су се неки људи веома плашили попове анатемиса и изговорених претњи, што има утемељење у самој његовој функцији као изасланика Бога и проносиоца Божије речи на земљи, отуда је одувек владало настојање да се има његова благонаклоност и благослов, без обзира на то какав му је карактер.

9.7. Уместо закључка

На основу увида у све анализиране фразеолошке конструкције и паремије формиране путем кључне лексичке компоненте *παπάς / priift / popă / ūoi* у четири разматрана савремена балканска језика може се рећи следеће:

а) поп је (изабрани) представник Бога на земљи који, у фразеологизмима и паремијама, није приказан као личност непосредно везана за цркву, већ пре као обичан, свакодневни човек који испољава и своје мане и поједине врлине;

б) путем лексеме *īoiī* приказују се најразличитији и најразноврснији семантички концепти, од којих негативни односе превагу у огромном броју забележених примера у односу на позитивне и на неутралне;

в) лексема *īoiī* је веома вешто инкорпорирана у најразличитије поступке фразеологизације који, са своје стране, указују на то како је извршена метафоризација, како се упостављају асоцијативне везе те који се све лексички и појмовни елементи комбинују са њоме;

г) највећи број забележених фразеолошких и паремиолошких примера припада грчком језику, што је сасвим разумљиво, будући да је грчко друштво, у односу на преостала балканска, прво било изложено христијанизацији, потом румунском и српском, а најмање припада албанском. Ово са социолошке стране недвосмислено показује да је у сваком од балканских друштава значај попа као представника цркве и црквене организације доживљен различито те да се тако сагледавала и његова улога;

д) у непосредном описивању фигуре попа као и у свим поступцима пружања његове карактеризације, истакнута је искључиво његова људска, природна, страна, са свим манама и врлинама, па у том погледу се може рећи да је он својеврсни прототип у виду различитих еталона мере и сагледавања односа човека према човеку;

ђ) јасно је назначена у бројним примерима оделитост личности попа од Цркве којој служи; другим речима, у многим од примера ауторитет попа доведен је у питање, у њега се изражава сумња, а како се апострофира фразеолошки и паремиолошки као негативан пример и узор бива изложен јавној критици и осуди друштвене средине чији је члан;

е) ово са своје стране подразумева да је свако од балканских друштава детаљно сагледало улогу попа: у подвргавању суптилној и сложеној психолошкој анализи, поп је у целости лиштен православног (или општег хришћанског) мистицизма, а сведен је на ниво обичног човека чиме је постао фигура лаког препознавања и идентификације – сагледан је као општа јединица мере и одмеравања која се може применити на било кога у сваком тренутку;

ж) једино у албанском јавља се потпуно слободна комутација теонимским лексема *prift* / *hoxhë*, при чему њихова смена и/или самостална употреба једне од њих не мења значење фразеолошкој јединици или паремији.

У српском корпусу забележили смо свега један пример паралелне употребе обеју лексема и то у бинарној паремији **на чијој су страни сабља и топ, на тој су хоџа и поп** која објективно и реално подвлачи смисао не само да владајући слој (нежно) прибегава употреби принуде и силе у друштву како би владало над широким народним масама, него и да у томе активно учествује свештенство, односно да му оно пружа подршку. Тако је на крајње пластичан, а лексички конкретизован начин описана коегзистенција световне и духовне власти у друштву као и њихова међусобна повезаност и зависност;

з) највећи број свих приказаних фразеологизама и паремија припада категорији апсолутне нулте структуре еквиваленције, док је њихова семантичка еквиваленција углавном подударна, односно лако препознатљива. Док један нешто мањи број и фразеологизама и паремија поседује своје одговарајуће еквиваленте из полазног (полазних) језика у циљном језику (циљним језицима), код преосталог броја присутна је делимична подударност која се превасходно види на структурном нивоу – реч је о различито употребљеним лексемама. Овакве разлике биле су почетно очекиване, а на крају су се показале као сасвим реалне;

и) сваки од разматраних балканских језика је независтан када је реч о поступцима грађења фразеологизама и паремија, што ће рећи да преовлађује пре идиотипичност него хомотипичност између њих, са једне стране, те да се у много мањој мери запажа микрофразеолошка идиотипичност, са друге, која покрива барем два разматрана језика. Ово, салгедано на ширем балканском плану, указује да су међукултурни и међујезички утицаји били знатно ограничени те да је свако друштво према својим мерилима, сагледавањима и тумачењима разматрало фигуру попа инкорпорирајући је у најразличитије метафоричке, асоцијативне, когнитивне и друштвене контексте;

ј) уколико пажљивије сагледамо све фразеологизме и паремије са лексемом *īoiī* у разматраним језицима, можемо увидети да у њима апсолутно изостаје промовисање православних и хришћанских вредности – уместо тога, сва пажња је уско усмерена према личности попа и према дочаравању, описивању и вредновању његове карактеризације;

к) како је свака фразеолошка јединица и свака паремија настала у различито време, под различитим друштвеним, културним и религијским околностима, у свакој од њих се осликава тек један облик стварности који је потом постао петрифициран у форми чврстих, вечних истина и сазнања. Њих, по правилу, поједини изузеци само потврђују.

10. *Obraz* у румунским фразеологизмима

10.1. Уводно разматрање

Уколико пођемо од схватања да су очи огледало душе човека, онда образ можемо сагледати као огледало човекове психе, као непосредни, очигледни израз његових унутрашњих емоција и психичких стања која, ма колико настојао да их сакрије, потисне или да их контролоше, ипак то не може у потпуности, будући да она спонтано избијају из њега. Због тога је образ део нашег тела који, или сâм или обично удружен са другим деловима лица, учествује у невербалној комуникацији, при чему, према истраживања Екмена и сарадника (Ekman et al, 1972: 61–62), може бити укључен у изражавање једног од шест најчешћих емоционалних стања карактеристичних за лице – срећу, изненађење, тугу, страх, бес и презир/одвратност. Унутрашње психолошке и емотивне реакције човека пропраћене су обично гримасама, мимиком као и очигледном променом боје и израза лица чиме бивају директно одате и испољене. Другим речима, свака унутрашња промена има своју одговарајућу спољашњу, видљиву, манифестацију у облику одређеног сигнала где лице игра засебну улогу. Оно је, према анатомској грађи, врло сложен део људског тела, будући да се на њему налази шест појединачних кинетичко-моторичких центара (обрве, ноздрве, очи, уста, чело и образ) а сваки од њих на свој начин изражава најразличитија стања особе. Из тог разлога фацијална експресија, која у просеку траје веома кратко – у питању је (не)вољно грчење одређене скупине мишића или тренутна промена боје коже (осим уколико није реч о томе да је изазвана неким органским поремећајем или болешћу) – пажљивом посматрачу заиста може пружити бројне информације које вербално изражавање не носи или које се желе сакрити. Декодирање оваквог облика споразумевања је некада прилично тешко и изазовно, с обзиром на чињеницу да нечији тренутни израз лица можемо сасвим погрешно протумачити. Ово се не односи само када су нам на уму разлике у култури, где одређени познати покрети или изрази лица могу иманентно носити посебна значења, него и када је реч о појединцу и његовим реакцијама; на пример, често се осмехујемо и онда када нисмо расположени или срећни, а не плачемо увек зато што смо тужни или срећни. Али, како је Екмен истакао, сваки покрет тела (или такозвани језик тела) специфичан је само за једну културну или поткултурну језичку заједницу. Она га употребљава и правилно разуме његово значење, с обзиром на то да је он амблем (*emblem*) састављен од низа кинезичких знакова које у тој заједници појединац постепено усваја (Ekman, 2004: 39–40, 45). А тих знакова је, условно речено, толико много и толико су различити између себе да их Екмен класификује на основу њихове контекстуалне употребе, па тако разликује илустраторе (који прате комуникацију), адаптере (њима несвесно одајемо наше емоције), покриваче афеката као и покрете којима отворено изражавамо наше емоционалне изразе. Изрази лица су, у том погледу, веома значајни, а научна истраживања су показала нешто сасвим неочекивано – да вољни покрети лица, који изражавају позитивне емоције, покрећу одређену скупину мишића која се никада не активира код изражавања негативних емоција, и то без обзира на узраст и пол испитаника (о томе детаљније видети код Levenson et al, 1990). Екмен и Фризен су у својим радовима установили и то да лице, односно његов физички израз као одговор на неку реакцију (подстицај), садржи далеко више информација о природи саме емоције него што је то њено пуко именовање (Ekman, 1956; Ekman-Friesen, 1967, 1972). Другим речима, изглед (слика) увек говори много више од речи.

Образ је мероним лица који је, сагледно анатомски, изузетно сложена структура; заправо, то је бочни, спољашњи зид усне дупље састављен од пет различитих слојева коже и читавог низа мишића који му омогућавају еластичност и покретање (cf. Јововић–Јеличић, 2000). Леонардо да Винчи у студији *Анаџомски рукопис А* (1510–1511) изнео је запажање да исто лице под различитом количином осветљења оставља сасвим друкчији утисак на посматрача,

каткада и до непрепознатљивости: игра светлости и сенке производи различите ефекте у нашем визуелном опажању лица, као целине, те последично и образа као његовог великог дела.

Без обзира на то да ли и колико примећујемо друге мерониме лице, образ је одувек био (и остао) важан део наше невербалне комуникације. Тако је за европску, а посебно за балканску средину, љубљење у образ један од кључних облика друштвеног, културног и психолошког понашања појединаца – овакав кинетички чин се данас обавља махом по инерцији и према устаљеном културном обрасцу средине (тако је за грчку средину „обавезно“ љубљење у образ два пута, за српску пак три), и о њему се не размишља много. Међутим, веза између образа и пољупца настала је као природна и донекле спонтана реакција на сложене друштвене и међуљудске односе: она не говори само о томе да ли нам се неко свиђа, да ли нас привлачи (при чему привлачење не мора бити нужно еротско и страствено) и да ли му пружамо наклоност, него много говори и о нашим (тренутним) намерама: показује пријатељство, прихватање, присност и срдачност, негирајући борбеност и непријатељство у исти мах. Тиме се отвара пут у свет личности на исти начин као што то чине (обавезно) руковање или грљење.

10.2. О значењу лексеме *obraz* у румунском

Као што је у српском и другим словенским језицима, тако и у румунском овај славизам носи два главна значења – осим што се односи на глатки, спољашњи део лица који покрива предео између очију и браде, он метафорички указује и на целокупно лице, па су му у том погледу синонимне речи *chip* и *față*. Додатна значења су фигуративна и односе се на особу (*persoană*), а у ширем погледу на нечији положај (ранг, реноме). Ова тумачења су донекле подударна и са датим тумачењима ове лексеме у *Речнику Маџице српске* (1969, III: 876): а) једна страна лица; б) лик, изглед; в) част, поштење; г) узор, пример.

По Петру Скоку (Skok, 1973 III: 115–116), лексема *obraz* је изведеница, а уколико имамо у виду да је то културна реч, позајмили су је и Мађари, додуше у нешто измењеном фонетском облику као *ábráz* – данас је то углавном застарела реч и готово се не употребљава, а значење јој је унеколико промењено, будући да указује на „слику“, „представу“ – и Румуни код којих је сачувала у потпуности своје и семантичко значење и свој фонетски лик.

Како показује румунска фразеолошка слика, у забележеним примерима се као кључна реч појављује искључиво лексема *obraz*. Према румунским народним веровањем, образ „има значење благородне будности, а истовремено и упозорења, призивања добрих сила и терања злих духова и радњи“ (Antonescu, 2016: 474). И у румунској култури (као и у свим европским) постоји уверење да је прекривање лица од туђих погледа неприкладно и неприхватљиво, будући да тај чин изазива двоструке негативне последице: прва је у осећају нелагоде, психолошке непријатности и несигурности из разлога што се не успоставља блиски (социјално прихватљив) однос устаљено заснован на непосредној визуелизацији, а друга неретко подразумева и осећај забринутости да ли саговорник говори истину или има нечасне намере. Прикривање лица, самим тим и образа, спречава такозвано „отворено читање са лица“ које представља једну од главних одлика еволутивног развоја човека и његове интелигенције. За Чарлса Дарвина, на пример, свака физичка (односно, видљива) промена на телу или на лицу није ништа друго до резултат наслеђа и стечене навике; са друге стране, бројне изненадне промене које настају на лицу, и то непосредно пред нашим очима, јављају се зато што „мишићи лица, који су најмање послушни вољи, понекад могу одати лагану и пролазну емоцију“ (Darwin, 1897: 29–30, 77).

10.3. О семантичким својствима румунских фразеологизама са лексемом *obraz*

Постоје два главна семантичка поља која покрива указана лексема – позитивно и негативно. Сви фразеологизми, без обзира на карактер, тичу се непосредних човекових психо-кинетичких и психо-моторичких појава – заправо, они су крајња последица, реакција, на најразличитије побуде који долазе из спољне средине. Из тог разлога, како су фразеолошке јединице са лексемом *obraz* у оба језика живи и веома упечатљиви описи различитих емотивних и карактерних стања појединца, оне су директно укључене у домен психологије личности, односно психолошког и моралног посматрања (проучавања) појединца. Посебну тежину, када је реч о општем негативном семантичком пољу, носи фактор изложености неповољним садржајима, као што су фрустрације, тескоба, агресија, осећај личне угрожености и слично које остављају видне (додуше само тренутне) последице на човековом лицу, али које јасно говоре о емотивном стању у коме се налази.

10.3.1. Позитивна семантичка поља

Када је реч о позитивним семантичким пољима, од укупно 14 забележених фразеологизама, оно које се издваја као најупечатљивије и донекле најразвијеније јесте семантичко поље част, односно углед. Како се види из претходно дате дефиниције, образ је симболички изједначен с осећањем личне части и поштења, о чему говоре и наредни фразеологизми у оба језика, подударни и/или неподударни понајпре у структурном погледу:

a avea obraz subțire (= „имати танак образ“)

**биџи уљудан / имаџи часџи/ уїлед*

a fi obraz de saftian (= „бити образ од сафтијана¹¹³“)

**биџи мудар / „сега љава“*

a ieși / scăpa / o scoate la căpat cu obraz lucrat (= „изаћи / проћи / извући се са дебелим образом“)
осветлати / одбранити образ

a-și pune obrazul pentru (cuiva) (= „ставити образ за /кога/“)

гледати (некоме) на образ / *дати часну реч за (некога) / *гарантовати за (некога)

a fi cu obraz curat

биџи чистџи / белоџи образа / срџа

a-și curăța obrazul (= „очистити себи образ“)

*оџраџи / умџиџи образ / *сџраџи љаџу*

a căuta (cuiva) la / în obraz (= „тражити /кога/ на / по образу“)

**изразиџи џошџвање / односиџи се џрема некоме са џошџовањем*

Из приложеног се види да фразеолошке јединице указују на потребу очувања образа као облика личног достојанства, самовредновања и поштовања, са једне стране, а са друге и вла-

113 Сафтијан је врста посебно обрађене (штављене) меке овчије коже. У буквалном преводу на српски указана фразеолошка јединица гласи „бити наборано лице“.

ститог друштвеног статуса. У суштини, мотивација за њихов настанак лежи у социјалној сфери где доминантну улогу имају међуљудски односи засновани на узајамности. Дакле, образ је не само мерило (мера) себе према другоме, него је и метафорички облик за високе моралне вредности којима се тежи. Отуда имати чист, исправан образ у оба друштва гарантује нечији реноме, одаје поверење и пружа посебну врсту (моралне, социјалне, колегијалне) сигурности. Због тога је важно да се образ не укаља, односно да се са њега спере љага (иако је у српском ту више у жижи име, конотација је у потпуности иста). Са друге стране, у оба језика концепт образа се може везати за оно што се код Албанаца сагледава као *беса* (*besë*), дата чврста реч, што се изједначава са појмом „чврста вера“ у виду посебног облика исправног моралног и друштвеног деловања заснованом на узајамном поверењу, поштењу, помагању, исправности и истинитости. Када је реч о Румунима и о њиховом ослањању на категорију „чистог образа“, реч је, по свему судећи, о преношењу утицаја из словенске културно-моралне сфере на румунску¹¹⁴. Поштовање образа се, по свом карактеру, може изједначити са древним култним радњама везаним за искушење и проверу способности појединца да им одоли и да им се супротстави, при чему се доказује његова највиша људска вредност, морална исправност и узвишеност. Уколико се појединац покаже достојним и исправним у својој средини, када достигне и очува свој улед у виду телесног савршенства, тачније речено телесне беспрекорности, чији је смисао религиозан (Elijade, 1991: 224) а схвата се као одраз божанског, узвишеног сјаја, тада образ симболично преузима функцију која би се могла сагледати као својеврсни пандан грчком појму κλέος и словенском слава, али са том разликом што се везује само и једино за појединца (другим речима, не преноси се са оца на сина, на пример, као што је то грчки појам подразумевао или као што је то код Срба), за снагу његове личност и карактер. Појам „телесног савршенства“ образа појединца не узима се као каква општа, потпуно безлична категорија, већ као врло лична у форми склада и одмерености, при чему се нагласак ставља на индивидуално, па зато свака неправилност, сваки гест, покрет на лицу, промена на образу у тесној је вези са човеком и његовим поступцима. Сагледано из овог угла, образ, као „непосредно огледало“ појединца, недвосмислено припада категорији моралне части и узвишености. Чист образ стиче се и чува властитим поступцима и речима чиме појединац у друштвеној средини доказује своје моралне и људске врлине, изграђујући тако и свој статус у друштвеној средини. Из тога разлога лексема *образ* се у оба језика показује као симболички изузетно снажна и метафорички експресивна.

Посебно је занимљив подударан фразеологизам са глаголом прати у оба језика: овде није само реч о његовом буквалном (основном) значењу, него и томе да се конотира ритуални процес прања (односно, умивања) у коме вода, као што је познато, игра улогу „средства за магично очишћења“ (СМ, 2001: 87). Према румунском народном веровању, вода садржи у себи две дијаметрално супротне конотације па, поред негативне, штетне, има и корисну – тиме што „се вода обнавља, прочишћује, исконски је ентитет, и углавном је пребивалиште добрих духова“ (Antonescu, 2016: 15). Са друге стране, овако схваћено прање лица / образа подразумева симболични повраћај изгубљеног угледа: тиме што је нечије лице / образ наружено, укаљано каквим нечасним поступком или делом, изгубљена је његова изворна белина – овде је од значаја напоменути да се од искона белој боји придаје заштитна улога – смисао невиности и чистоте душе. Телесна нечистоћа у виду материјалне замрљаности лица / образа везује се за демонске силе, асоцира на маскирање и прикривање, те отуда прање лица / образа у основном погледу носи потребу уклањања мрље, а у метафоричком достизање култне, изворне чистоте. Другим речима, прање лица / образа имало је катартичку обредну функцију у смислу да се тако терао урок (Чајкановић, 1973: 186). Морална нечистота не постиже се директним, физичким додиром неког прљавог, нечистог предмета, већ директним чињењем греха (речима и/или делом) чиме се другоме свесно (намерно, вољно...) наноси онечишћење. Као природна реакција

114 У романским језицима уместо појма образ углавном фигурира појам „част“; на пример: *баццѝи образ иог ноѝе* = *mettere sotto i piedi l'onore, имаѝи свеѝао / чисѝи образ* = *essere un uomo d'onore*.

јесте настојање да се нанети грех спере, што пренесено подразумева враћање угледа и части.

Нарочита симболика части и узора указане лексеме примећује се и у оквиру наредних семантичких концепата, веома блиских претходно изнесеном, као што су:

а) ПРИМЕРЕНОСТ – ово семантичко поље једино изражавају:

- румунски идиотипични фразеологизам **a-și face obraz** (= „чинити себи образ“) који одговара српској неподударној конструкцији **часно се владаџији њред (киме)*;

- румунска геминатна паремија која семантички одговара делимично подударном изразу у српском:

образul subțire cu cheltuială se ține (= „гладак образ се трошком држи“)

сџаџиус / уџлед / часџи обавезује

чији је главни смисао да укажу на постојање тесне узрочно-последичне спреге између социјалног положаја неке особе и њеног понашања. Другим речима, стечени углед појединца у друштву (који се обично сагледава и преко његовог економско-материјалног положаја) треба (и мора) да буде у апсолутном складу с одговарајућим понашањем и владањем које се очекује од њега – друштвени положај не само да подразумева примереност него истовремено на њу и обавезује, а посебно када се има на уму морал, што значи да сваки облик неприхватљивог понашања води ка рушењу тешко постигнутог угледа и части. Због тога се држање части и угледа метафорички схвата као особита врста „трошка“, али не у материјалном смислу, већ у смислу трошења (улагања) властитих напора за очување (одржавање) угледа тиме што ће особа настојати да одоли најразличитијим изазовима, притисцима и искушењима пред којима се може наћи.

б) ИСТИНА / ИСТИНИТОСТ – указани семантички концепт тиче се или непосредног изражавања властитог мишљења / става:

a-i spune / zice (cuiva / ceva) de la / în obraz = рећи / казати (коме шта) у образ / лице

a-i azvârli (cuiva) în obraz / față (ceva) (= „бацити / коме / у образ / лице / нешто“)

скресџији (коме шџџа) у очи / лице / брк

или се односи на нечије разоткривање:

a-și scoate obrazul / capul în lume (= „извући себи образ / главу на светлост“)

*џоказџији своје џправо лице / *џојавџији се (изаћи) на видело (шџџа)*

Како видимо из српских преводних еквивалената, образ на румунском одговара појму лица, односно метонимијски се изједначава с особом чије се морално и карактерно понашање вреднује и процењује. Истина и отвореност су моралне врлине високо вредноване у сваком друштву и њима треба тежити у међуљудским односима. Човек који држи до њих исказује се као частан и храбар (што се посебно види у ситуацијама када се ретко ко усуђује да гласно изговори оно што други мисле), будући да се доживљава као свој на своме и са јасним ставом о ономе о чему казује¹¹⁵. Другонаведени пример којим се износи властити став разликује се се-

115 Наравно, смисао „рећи све у лице“ подразумева узајамност, спремност да се чује и друга страна, па и отрпети критику од другог, не и надменост, поповање, искључиво изражавање властитих ставова без допуштања

мантички од првонаведеног на шта недвосмислено указују сâми предикати – смисао „бацања“, односно „кресања“, који указују на кинетичке покрете, односи се на појам реалне физичке радње која се метафорички доживљава као активан и енергичан облик изношења онога што је на души појединца или у његовим мислима. Овде је у првом плану психологија личности: испољава се емотивност, уживљеност и емпатија појединца које су углавном знатно редуковане у првонаведеном фразеологизму, будући да он на изванредан начин подразумева одмереност и смиреност (мада, истини за вољу, све је у складу са контекстом, са расположењем говорног лица и са подстицајима из спољашње средине, што ће рећи да неког правила нема, па отуда говорити у образ / лице такође може бити набијено изузетно јаким емоцијама и пропраћено повишеним тоном);

в) ОБЗИР – у оквиру овог подударног семантичког поља у оба језика образ се сагледава као морални критеријум преко кога се изражава осећај властите увиђавности и одговорности, што се, у неким случајевима, може сасвим природно надовезати на природан осећај стида и nelaгоде: **a nu mai avea obraz să... = немати више образа да...**

Другим речима, образ се узима као својеврсна „јединица моралне мере“ на основу које се врши упоређење и одмеравање у односу на неко претходно чињенично, познато, извршено стање. Ова конструкција се показује као семантички апсолутно супротна конструкцији *немајши образа = a nu avea obraz*, и то захваљујући прилошкој одредби више / *mai* чији је задатак да логички унесе потребну семантичку нијансу: уместо потпуног одсуства части и поштовања, показује се изванредан степен самосвести, увиђавности, уздржаности и личне одговорности према некоме, са циљем да се избегну потенцијалне размирице или непријатности.

Веома блиско оваквом схватању налази се семантичко поље помирење испољено преко наредног библијског фразеологизма:

окренути други образ = a întoarce obrazul celălalt (Матеј, 5: 39)

а које се тиче успостављања примирја, измирења и избегавања (социјалних, међуљудских) сукоба. Друкчије речено, тиме што симболички окрећемо (односно, „добровољно нудимо“) свој други образ овим физичким чином (сликовним описом) метафорички желимо да постигнемо сасвим супротан ефекат – да одвратимо од агресивности и да утичемо на смиревање страсти пре него да продубимо несугласице и да наставимо непријатељства. Тиме се подвлаче све моралне вредности које воде према пацифизму и разумности него према дефетизму и убљењу части. Међутим, чињеница је да се овај фразеологизам употребљава и у једној знатно радикалнијој верзији према којој се разуме као отворен позив да се на агресију узврати агресијом, у истој мери. Овакво схватање карактеристично је за војне сукобе, будући да се у тим и таквим ситуацијама било какво окретање другог образа разуме искључиво као отворено призивање или прихватање пораза, капитулације или као (могуће) повлачење са бојног поља. Како се у рату појам „предаја“ сагледава као негативни морални чин везан за кукавичлук, дефетизам, за потпуно одсуство личне војничке части и јунаштва, указани фразеологизам, употребљава се ради постицања хероизма и истрајности у форми моралног подстрека како би се непријатељу приказао и доказао пркос, одлучност, истрајност и национални понос.

Семантички смисао удруживања снага, узајамног помагања и заједништва исказује наредна подударна паремиска конструкција интернационалног карактера, такође библијског порекла: **o mână spală pe alta și amândouă obrazul = рука руку мије, образ обадвије**, с основом на реалној слици описа самог чина вршења назначене предикатске радње – обе руке перу и себе и лице, а прањем лица се такође перу руке. У пренесеном погледу, међутим, непосредни

дијалога и емпатије. Исто тако, веома је важно имати увек на уму место и време када се жели нешто рећи у лице као и начин на који ће се то саопштити, што подразумева примереност и адекватност. Посебно је питање наше процене да ли треба увек и по сваку цену рећи све у лице некоме, што углавном зависи од самих околности.

чин умивања садржи сасвим другу, знатно узвишенију, безмало ритуалну конотацију у форми лустрације. Без обзира на то што су истакнуте руке као примарни соматски елемент, што донекле замаскира фокус, овде ипак соматизам образ игра посебну улогу, с обзиром на то да се тиче личне исправности, поштења и части. Због тога појам „имати чист образ“, или како се у српском још објашњава друкчијим обликом, именичком синтагмом *бели / свейшо образ*, представља нешто што је, како смо већ назначили, једна од најцењенијих и највише вреднованих моралних врлина у друштву. Отуда поступање према другом (другима) треба да буде у складу са властитом чашћу и поштењем, с усвојеним принципима и нормама међусобног уважавања и поштовања која се, у начелу, разликују од друштва до друштва. Међутим, овај библизам тежи екуменизму и универзализму, у проналажењу оне заједничке и препознатљиве црте код свих људи. У сасвим друкчијем контексту употребљена указана паремија може бити схваћена и као указатељ непосредног узвраћања услуге по систему „ја теби, ти мени“, или онога што се у српском изражава изреком памти па врати, при чему се семантички и логички апострофира интерес и извлачење личне користи. За разлику од оваквог уског размишљања, библијска паремија носи дијаметрално супротно значење, указујући на потребу међусобног, људског помагања и заједништва без конотације материјалне или какве друге користи. Како је истакао Владета Јеротић, тиме се издижемо изнад наше природе. Зато је важно да образ буде (колико је то могуће) беспрекорно чист и бео, но чињеница је да знатно теже сачувати свој углед и чинити људима услуге, па и примити туђе услуге, али на тај начин да се води строго рачуна да се у томе се образ не оцрни, односно да се не изгуби властито достојанство и стечени углед. Тако ова пословица постаје моћна животна покретачка и духовна снага која симболично подвлачи разлику између моралне чистоте и моралне срамоте – лична срамота се, према српском народном схватању, не може ничим опрати, што посебно наглашава српска идиотипична паремија **вода свашта опере до црног образа**.

10.3.2. Негативна семантичка поља

Када је реч о негативним семантичким пољима, она припадају у највећем проценту концепту „одсуство части“, са једне стране, а са друге концепту „лично понашање“. Укупан број забележених фразеологизама у румунском износи 29, од чега на другонаведену концептуалну категорију отпада безмало трећина свих фразеолошких јединица. Назначимо да је за оба концепта карактеристично то да је, као и код позитивних, у првом плану истакнут мање или више директан однос појединца према другоме те да су сви фразеологизми веома мотивисани личним приступом, личним проценама и ставовима преко којих се изражавају различити степени и облици неприхватљивог моралног понашања (попут непоштовања, омаловажавања, оспоравања, рушења угледа и слично). Ово хоће рећи да, без обзира на то што правимо разлику између указаних концепата, они носе заједнички именитељ – снажну унутрашњу мотивисаност и намеру (а донекле и жељу) појединца да другог намерно, свесно, циљано повреди и оспори.

10.3.2.1. Одсуство части

У оквиру концептуалног појма „одсуство части“ (или обешчашћења) запажају се наредна семантичка поља:

а) БЕСТИДНОСТ

a avea obraz de pâslă¹¹⁶ / **scoarță**¹¹⁷ / **toval**¹¹⁸ / **gros** (= „имати образ од пу̀ста / коре / ђон / дебео“) **имати дебео образ / образ као ђон (опанак) / иззубиџи образ**

a-și terfeli obrazul (= „извлачити себи образ“) **баџиџи / меџнуџи / сџавиџи образ љод ноџе**

Како се види из датих примера, у оба језика недостатак и губљење части и поштовања сагледава се као њихово потирање које указује на одсуство властитог самовредновања, самопоштовања и самоуважавања. У овим случајевима појединац је тај који својим поступцима, будући вођен личним циљевима ради остварења неке добити, користи и слично, доводи себе у ситуацију која се процењује (вреднује, схвата, карактерише...) као у целости нечасна, недостојанствена и неморална. Указане номиналне квалификације у оба језика служе у сврху дочаравања и поближег описа начина на који се психолошки и емотивно доживљава стање потпуне бестидности и неморалности – изједначавање образа са неким од чврстих, отпорних употребних материја(ла) недвосмислено показује нечију отпорност на изазове, на постојеће моралне и друштвене норме, на бескрупулозност и на безобзирност: на исти начин како материја(л) пружа отпор и не реагује, тако се и образ сагледава у суптилном поређењу, као да је од ње(га) направљен. У семантичком погледу указане варијанте настоје да пластично опишу особу која се понаша и доживљава као апсолутно неосетљива и емотивно хладна у односу према другима.

У фигуративном смислу, глагол *a terfeli* означава „подсмевати се“, „изврдати руглу (некога)“, па је отуда проистекла мотивација за настанак указаног фразеологизма – да неко самог себе оспорава, да самом себи наноси штету, другим речима, да самог себе унижава и спушта на најнижу моралну лествицу чиме се директно супротставља свим опште прихваћеним часним и узвишеним вредностима. Понижавање се метафорички у српском сагледава као чин бацања – баш као што бацамо све што нам није неопходно, тиме што образ фигуративно „бацамо под ноге“, вршимо властито и вољно обешчашћење самих себе, сугеришући потпуну спремност да се без поговора лишимо свесно свега оног што се у друштву узима као узорито, узвишено и чисто у моралном погледу.

б) УВРЕДА

a-i da / pune (cuiva) o pupăză în obraz (= „дати / ставити / коме/ пупавац на образ“) **удариџи љо образу / насрнуџи на образ**

Када је реч о овом семантичком пољу, смисао увреде сагледава се на обрнут начин од претходно указаних примера: као покушај губитка части који је проузрокован туђом вољом или намером. Другим речима, увреда или обешчашћење наноси се или речима или поступцима. У румунском тако нанета увреда схвата се као изузетно тешка, готово смртна, што се умногоме поклапа и са смислом указаних српских преводних еквивалената. Додатно, румунски фразеологизам је занимљив и због комбинације са зоонимском лексемом *pupăză* – у питању је птица која је, према орнитолошкој класификацији (Garms–Borm, 1981: 167), смештена у ред викачица или крешталица. На питање због чега је укључен пупавац у наведени фразеолошки склоп,

116 Лексема *pâslă* је славизам а одговара српској речи *џџси*. Означава врсту посебне тканине налик на филц која се добија посебним упредањем или нити вуне или длаке животиње.

117 *scoarță* = кора (дрвета)

118 Лексема *toval* буквално значи „штављена говеђа кожа“.

мишљења смо да би се одговор могао пронаћи у обрасцу његовог инстинктивног понашања, посебно када је реч о одбрани гнезда и женке: мужјак ће се без већег премишљања упустити у борбу снажно замахујући главом и настојећи да свог противника елиминише тиме што ће га релативно дугим, танким и шпицастим кљуном (оружјем) убадати и повређивати, не бирајући место. Дакле, реч је о једној не толико витешкој борби која се оправдава очувањем и продужењем властитог потомства. Овакво природно понашање пулавца није промакло оштром оку посматрача, па је зато ова птица вешто уклопљена у фразеолошки начин изражавања путем апстрактивације, метафоризације и концептуализације. То ће речи да је понашање особе која својим оружјем (речима, делима, поступцима) настоји да отворено повреди другу особу ударајући ниско у један од најосетљивијих делова човекове личности, на част и углед, оличене у виду соматизма као циљне тачке, метафорички и симболички изједначено са понашањем пулавца. Овде додатну тежину носи и чињеница што се такво опхођење сматра крајње недостојним и срамним чином у друштвеном, психолошком и моралном погледу.

У српском један од могућих облика наношења смрте увреде у виду обешчашћења представљен је фразеологизмом **пљунути (некоме) у образ** са јасном искуственом сликом као позадином. У њему глагол, реферирајући на физиолошку радњу којом се избацује телесна нечистоћа, метафорички носи смисао омаловажавања, потпуног срозања и моралног обезвређивања. Напад је у виду указане глаголске радње: уместо физичког разрачунавања, наношење повреде другоме врши се циљаним путем, намерним гађањем образа излучевином, што јавно и видљиво каља центар морала и части особе. У односу на семантички смисао блађења, пљување се и логички, и емотивно, и асоцијативно разуме и доживљава као далеко тежи и бескрупулознији чин – према свакој својој телесној излучевини човек има природну одбојност и гађење (због мириса, боје и изгледа), па отуда пљување другог (у лице или по образу) није ништа друго до његово свођење на ниво нечег одвратног и огавног, сасвим непотребног. Другим речима, пљување, засновано на личној мотивацији да се другом нанесе што тежа повреда, јесте вољна и свесна психолошко-емотивна реакција у виду доживљаја и вредновања другог и његових поступака у складу са датим (тренутним) околностима.

В) НАБЕЂЕЊЕ

a-i bate (cuiva) obrazul (= „ударити /коме/ образ“)

**îrîișisaiți (некоме) нешшо*

Уколико мало боље погледамо назначени румунски фразеологизам, можемо видети његову велику сличност са претходно наведеним српским *ударити њо образу* – то се показује на основу његовог буквалног превода – што указује на такозваног лажног пријатеља. И поред тога што је чињеница да оба фразеологизма почивају на слици човека који добија ударац по образу, румунски фразеологизам се ипак знатно семантички одваја од српског и, како показује неподударни преводни еквивалент, тиче се неморалног обешчашћавања као чин сваљивање кривице на другога и/или приписивања да је неко нешто скривио, урадио и слично. Сагледано у овом смеру, овакав поступак се може ограничити са подметањем и клеветом како би се угрозила нечија част и морална исправност. Као и у свим до сада показаним примерима, и овде је центар пажње усмерен према главном месту моралности – образу – који је директно изложен указаној глаголској радњи. У овом погледу постоји велика мотивисаност између реалног описа стања и семантике, што ће рећи да је метафорички смисао лако докучив.

Посебну врсту набеђења показује наредни румунски идиотипични фразеологизам – **a apuca / prinde pe (cineva) de obraz** (= „ухватити / узети / некога/ од образа“) – који се употребљава у оним ситуацијама када се неосновано тврди да је неко нешто слагао или да је лажов а за шта, заправо, и нема ваљаних доказа. Оваква набеђења се могу сврстати у ранг тешке клевете и оптужбе, па би зато преводни еквивалент на српском био или неподударан израз **окле-*

veštaihi (која) или фразеологизам са лексемом образ – узети (некоме) образ¹¹⁹. И овде је реч о отвореном насртају на туђи углед¹²⁰ и на покушај скрнављења симболичног центра моралности појединца. Како је глагол сачувао своје семантичко значење, смисао „хватања“, или „(од)узимања“ нечијег образа сигнализира реалну ситуацију у којој као да се описује одвајање образа од појединца, његово морално огољавање и обешчашћење. Особа изложена оваквом грубом обешчашћењу губи у својим очима статус, лични идентитет, морални интегритет, а психолошки и емотивно се сагледава као ниже рангирано биће; другим речима, не сматра се човеком.

10.3.2.2. Лично понашање

У домену ове семантичке целине једно од првих које се истиче јесте и оно које припада концепту дволичност:

a avea două fețe / a fi cu două obraze / fețe = имати два лица / бити са два лица

Дволичност јесте таква карактерна и морална особина човека којом се подвлачи нечија неморална страна и одсуство личне части. У питању је непоштено понашање испољено у облику неискрености и (делимичног и/или потпуног) одсуства отворености која може бити подстакнута властитом несигурношћу и/или прорачунатошћу. Наравно, посебно је питање да ли је дволичност исто што и лицемерје, с обзиром на то да се оба појма односе на исту ствар, на превртљивост карактера и на изненадну, неочекивану промену личног става, мишљења. Дволичност носи додатну тежину када је реч о интерперсоналним односима између релативно блиских људи, поготово оних до којих нам је заиста стало и чије мишљење, искуство, савете уважавамо. Промена лица, односно образа, недвосмислено указује на промену наших „маски“ чиме мењамо нашу спољашњост, вршећи прерушавање, али на сасвим други начин у односу на навлачење образине (маске). Док у ритуалима стављање маске искључиво служи у обредне сврхе, са циљем да се изгледа потпуно друкчије (смешно, чудно, застрашујуће) и да се постигне одређени психолошки ефекат, дволичност је резултат саме природе и карактера човека, то је лично понашање и (евентуално) питање избора, производ самих околности и побуда, од оних најтананијих личних па до реално објективних и чак присилних, као и односа према другој где се примењују друкчија мерила (аршини). Тако се у очима другог човек сагледава као бешчестан. Међутим, дволичност се у понеким ситуацијама психолошки може сагледати и на други начин, као човекова природна одбрамбена реакција: тиме што ће се другоме подилазити говорећи оно што та особа (не) жели да чује, и поред тога што смо дубоко свесни да то није у реду и да не одговара сасвим истини, може ићи нама у прилог, у смислу да се тако настојимо заштитити од могућих последица. Но, од саме дволичности постоји отворена опасност коју је угледни хрватски писац Иво Брешан формулисао на следећи начин:

„Човјек увијек може навући маску на лице, а у себи остати онај који је био. Али што ако маска срасте с лицем? Временом ти постаје све теже играти двостуку улогу, па почнеш сâм себе уверавати да доиста и мислиш то што говориш како би у властитим очима остао чист. Укратко, мозак ти се окамени.“

119 Наведени српски фразеологизам се, међутим, не може сагледати као апсолутно одговарајући из разлога што му је семантички смисао „понизити некога“ и то тако што ће неко бити осрамоћен. Уколико пак сагледамо клевету из перспективе једног од облика срамоћења и понижења другог, онда можемо рећи да је умногоме подударан по значењу са румунским фразеологизмом.

120 У овом погледу, углед се сагледава као облик поштовања које нека особа има (односно, показује, изражава) према другој особи.

б) МЕРА:

a face (cuiva) pe obraz (= „учинити /коме/ по образу“)

**(уз)враћити (коме) истиом мером / њрема заслуги*

Као природна реакција на било какав покушај наношења увреде, повреде части и омаловажавања, човек ће посегнути за онима са чиме располаже, а неретко ће узвратити на исти начин, искористиће оружје свога противника за одбрану. Отуда образ постаје централна просторна и фокусна тачка личног разрачунавања, сагледан из угла оштећеног: нападом на част противника покушава се успоставити равнотежа у снагама, са једне стране, а са друге доказати да друга страна није безгрешна те да и она има својих слабости. У одбрану части и достојанства директно је укључена лична мотивисаност и (донекле) жеља за осветом, за поравнањем рачуна. По свом карактеру, овакав начин реципрочног размишљања и поступка донекле је подударан са библијским *око за око, зуб за зуб*, па зато обе фразеолошке јединице припадају посебној категорији закона одмазде (такозвани *lex talionis*¹²¹). Овде, међутим, није реч о одмазди у правом смислу те речи, него више о настојању да се покаже одговарајућа реакција на подражај и да се, у складу са њиме, узврати ударац, што би се донекле могло подвести под смисао освете.

в) БЕЗОБРАЗЛУК:

a avea obrazul gros / de pingea = a fi obraz de gros
бити безобразан / **бићи њруб / неѡћесан / сиров(ина)*

cu se obraz?! = где ти је образ?!

să-ți fie rușine obrazului! = să ți fie în obraz!
образ ти се зацрнео / зар образа немаш?!

a lua / prinde / dobândi obraz (= „узети / образ“)
бићи безобразан / дрзак / осшон

a fi fără de obraz / obraznic = бити без образа (безобразан) / немати образ

Посебно семантичко поље које припада домену личног понашања јесте и оно које се тиче безобразлука, односно потпуног „одсуства образа“ у виду недоличног, непримереног и неприхватљивог понашања. Како показују примери, у оба језика се назначени појам доживљава и описује на исте фразеолошке начине, што са своје стране сугерише преплитање међусобних културних утицаја. Неостатак образа који види (процењује) друга страна сагледава се као мана, као недостатак части и моралности, узвишености и углађености према другоме, што показује на поремећене међуљудске односе, на одсуство поштовања и на оштра сучељавања. Бити безобразан, или како се у оба језика исказује синтетичким путем **a obrăznici = избезобразити се**, јесте непосредан лични доживљај и карактерна квалификација која задире у домен сагледавања туђег понашања и опхођења као бестидно, нечасно, невоспитано и дрско (али не као одважно, већ као оно пуно пркоса) а које, као такво, утиче на на даљи развој догађаја и на односе између људи. Са друге стране, постоје извесне ситуације када свесно и/или вољно толеришемо нечији безобразлук: тако појам „безобразан“ у српском може садржавати и извесну дозу позитивне конотације, у смислу да се неко показује као прилично смео, провокативан, одважан, када на свој начин покушава да се упусти у нешто што би се могло окарактерисати као авантура, излет у непознато. Другим речима, смисао „бити безобразан“ може се односити

121 О овоме видети више код Savić (2018).

и на „бити човек од акције“. Међутим, овакво семантичко схватање проистиче једино на основу добро познатог контекста и нашег познавања друге особе, у свим осталим случајевима у први план долази до изражаја негативна конотација, што је одлика и румунског фразеологизма. Дакле, и овде се одражава антонимијски однос *имаџи образ – немаџи образ*, само на сасвим друкчије схваћен начин: субјективно се доживљава као да он не постоји, као да је у потпуности уклоњен, што условљава да се нечије понашање сагледа као неморално, неуљудно и без икаквих граница пристojности које би га регулисале и увеле у дозвољене оквире. Ово се посебно види у оквиру фигуре реторичких питања *īde īi je obraz / zar obraza nemaš?!*, којима се изражава чуђење, отворено негодовање и лични протест¹²² поводом нечијег понашања које је сагледано (доживљено, схваћено) као потпуно непримерено. Са друге стране, посебна квалификација безобразлука приказана је путем контраста у српском *бео – црн образ*, а у румунском синтагмом *rușine obrazului* (= „срамота образа“) – обе синтагме су саставни део клетви и придружују се другим негативним квалификативним описима који се односе на неморално и недолично понашање појединца – како је правилно истакла Ана Пејановић, много је више варијаната и синонима који указују на то како образ постаје црн него бео (Пејановић, 2010: 411).

Посебан облик личне дрскости и безобразлука описан је у наредном румунском фразеологизму који је, осим што припада семантичком пољу *ЛАГАЊЕ*, конструкцијски делимично подударан са српским:

a orbi / prosti / chiori / minți pe (cineva) de la obraz
лагати (кога) у очи / лице

У овом случају реч је о личној мотивацији заснованој на настојању неке особе да нас својим понашањем (вешто) обмане, при чему се као главни кључ разоткривања узима соматизам – у српском је то лице, а у румунском образ. Ово је мотивисано чврстим разлогом, сходно медицини: људи, високо интелигента бића, углавном се пре ослањају на визуелну него на акустичну перцепцију. Наш мозак се кроз еволуцију специјализовао, како показују бројна научна проучавања¹²³, на анализу бројних визуелних података и отуда путем сагледавања нечијих спољашњих /ре/акција, попут покрета (гестова), положаја тела и, следствено, могуће промене боје лица, непосредног израза лица¹²⁴ и слично, изводимо закључак да ли неко испред нас говори истину или не. Јавно, директно угрожавање образа, односно лица, неистинирим речима доживљава се као отворени вид туђе агресије на центар властите моралне и карактерне исправности. Како је реч о дубокој повреди унутрашњих осећаја, интелигенције и самосвести особе, настају негативне реакције и осуда.

Г) ДРСКОСТ

Један од облика понашања појединца према другоме показују наредни фразеологизми који припадају назначеном семантичком пољу:

a da (cuiva) obraz (= „дати /коме/ образ“)
**īosīaii grzak / doīusīiīi (come) īreviīe*

a (mai) avea încă obraz să... = имати још образа да....

122 Оваква врста питања назива се у теорији књижевности пузма.

123 Видети више код Sen et al. (2017, 2018) као и на њихову библиографију.

124 Једна друкчија студија, међутим, говори у прилог томе да је тешко на основу чак и минималних израза лица доћи до закључка да ли неко говори или не говори истину – видети више о томе у наредном раду: Burgoon (2018).

Дрскост је сагледано негативно као супротност позитивној одважности, односно храбрости – мада је чињеница да од личног угла гледања и сразмеравања један те исти чин може бити окарактерисан и као дрскост и као одважност – и двосмерно (реципрочно): са једне стране, сагледава се нечије непоштовање, а са друге однос према ономе другом, при чему суштинску представља само превазилажење дозвољене (постављене) границе, или ограничења, те одсуство умерености што је неретко пропраћено и омаловажавањем другог. Граница је оно што задире не само у конвенционалан начин понашања, него умногоме зависи од нас и од нашег моралног критеријума шта (не) сматрамо дозвољеним, допуштеним, непромишљеним, нескромним и претераним. У том одмеравању образ у указаним фразеологизмима функционише као изразито субјективна етичка јединица мере.

д) ПОДСМЕХ

Веома блиско дрском начину понашања јесте и изврдавање руглу те зато оно припада семантичком пољу забележеном у оба језика само по једним фразеологизмом у чије грађење су укључени различити соматизми у виду меронима (у односу на холоним *глава*):

a råde (cuiva) în obraz
смејају се коме у брк / лице

И овај чин представља облик личног изражавања дубоког непоштовања, омаловажавања и вређања с основним циљем да се изазове поруга и јавно потцењивање другог. Овде је у жижи нешто измењен однос, што ће рећи да иако је сâм чин унижавања интерперсоналан – особа која себе сматра (над)моћнијом подвргава руглу нечију слабост, немоћ, неспособност или незнање – он добија свој посебан смисао уколико се његова реализација остварује у релативно ширем друштвеном кругу, дакле пред другим особама, будући да тада добија на тежини и значају. Подсмех је, по свом карактеру, снажно психолошко и вербално оружје у покушају неприкривеног разрачунавања са другим, а кроз привидни вид шале и смеха; то је ниски морални ударац на нечију част, углед и поштовање (односно, образ), а како се тиче и истовременог изражавања (велике дозе) презира, подсмех настоји да подстакне осећај дубоког стида, нелагоде и непријатности код друге особе. Матија Бећковић је врло прецизно указао на суштину функционисања подсмеха у поеми *Лелек мене следећим стиховима*:

*Да је неко дрући ко ми шћо смо
Ко би му се од нас слађе смијо?
Ко ли би га више љезирао?
Ко би боље ѿо од нас умно?
Замислићи себе не можемо
Као оне с којим се сљрдамо,
А више им но себи сличемо!
Да је ико шћо и ми чинио
Само ми му не би ољросћили!
Боже, да смо иољкоја јачи
Били би му највиши крвници!*

Назначимо још и то да се код подсмевања другог обично губи из вида оно што је изузетно битно у моралном погледу, а на шта указује наредна турска народна пословица – *Köseyle alay edenin top sakalı kara gerek* (= „Ко се подсмева ћосавом, треба да има јаку, црну браду“), чије је значење „да би се подсмевао другом, сâм мораш бити савршен“ (Ајкут, 2019: 132). Оп-

равдање њеног смисла огледа се у томе да једино особа која је позиционирана не економски и социјално, него искључиво као морално уздигнутија, морално часнија и морално беспрекорнија може другог изложити отвореној критици и, следствено, омаловажавању и подсмеху¹²⁵.

ђ) ОДБОЈНОСТ

Изражавање непоштовања и отвореног презира према другоме видимо и у наредном фразеологизму који, иако подударан у оба језика по свом значењу, а различит на основу соматизама, сагледава се преко фразеолошких јединица:

a închide ușa (cuiva) în obraz затворити / залупити врата пред (чијим) носем / лицем

У питању је сликовит приказ наглог затварања врата чиме се подвлачи, са једне стране, јасна граница приступа, а са друге истиче се апсолутна негативна конотацију у виду најразличитијих емоционалних стања који могу бити производ или дужег или краћег (тренутног) стања појединца према другоме, попут непожељности, нетрпељивости, неприхватања и неодобравања нечијег присуства. Овде је у првом плану истакнут лични однос где је, не само у фразеолошком погледу, наглашена оштра супротност између субјекта и објекта. Из свега реченог види се да лексема образ у румунском не носи смисао части, већ се може потпуно изједначити са појмом „особа“, што ће рећи да је фразеологизам формиран на бази метонимије.

е) СУЧЕЉАВАЊЕ

Сличан начин метонимијског размишљања сагледава се и у наредном румунском фразеологизму чији се преводни еквивалент на српском сврстава у категорију делимично подударних:

a face obraz la (cineva) (= „учинити образ /некоме/“) *изаћи њрег (чије) очи

а којим се исказује концепт интерперсоналног сукобљавања. Мотивација за његов настанак лежи у слици непосредног додира, физичке појаве двеју особа у простору, при чему важан сегмент носи не толико социјални колико пре морални чинилац, односно осећај властите моралне одговорности, са једне стране, као и потпуне свести о стиду и о учињеној кривици (неправди и слично) и њеној тежини, са друге. Указани фразеологизми, без обзира на њихову лексичку неподударност у структурном погледу, односе се на исти смисао, а припадају домену „који се непосредно тиче човека и описују различите аспекте његовог постојања“ (Штрбац, 2012: 324), са једне стране, док се са друге тичу директног ситуационог односа човека према човеку, при чему се просторна димензија (категорија) подразумева. У румунском фразеологизму је посебно наглашена моралност и њена улога у дефинисању појединца као личности – особа и њен морални карактер су ти који јој дају печат и који је издвајају је целе друштвене заједнице. Уколико поседује довољно моралних позитивних врлина и уколико је појединац исправан, тада наступа трезвеност у његовом социопсихолошком понашању, а сама глаголска радња (face

125 Међутим, овакав изузетно висок критеријум ретко ко испуњава, а чињеница је да особе које су заиста морално исправније избегавају омаловажавање другог, настојећи да пре буду саветодавци и да друге усмеравају својим знањима и мудрошћу.

/ изаћи) носи смисао просторног усмеравања и успостављања визуелне и интерперсоналне интеракције између субјеката. Исто тако, овде је у првом плану истакнута и емоционална компонента у форми властитог осећаја поноса и моралне (часне) исправности.

ж) АГРЕСИВНОСТ

Овај семантички концепт непосредног блиског односа између субјекта и објекта у простору испољена је преко следећег румунског фразеологизма:

a plesni pe (cineva) peste obraz = a primi o palmă peste obraz (= „распалити /кога/ по образу“ = „примити длан по образу“)
**oīalīīīi шамар (коме) / *завалиīīīi (коме) шамар*

којим се изражава испољавање колеричког темперамента у облику отвореног физичког нартаја на другога. Разлог оваквом понашању може бити мотивисано бројним субјективним и објективним чиниоцима као и тиме како нечије поступке разумемо – понајпре је ту ипак реч о неправди, увреди и понижењу (Драгићевић, 2010: 170), али и о дрскости, неваспитању и недоличном понашању и сличном – што доводи до снажне емотивне побуде и реакције кроз тренутно изливање напраситости и љутње. Овакав начин реализације љутње може да припада и домену злог чиме се непосредно осликава човеков рђав карактер (Штасни, 2013: 169), односно константна негативна морална особина.

Следећа три семантичка поља карактеристична су по томе што су производ описа очевидне ситуације у којој се нека особа налази – то су:

- СТАЊЕ:

parcă i-a luat rânza de obraz (= „као да га је узело платно по образу“)
**биīīīи блед као крīа / жуīīи у лицу / само шīīо је (неко) жив*

- БЕС:

a-i ieși / a-i se ridica (cuiva) sângele în obraz
ударила (му) крв у образе / запалити образе

- СТИД:

a trage cu obrazul (= „патити с образом“)
**сīīиgeīīи се*

a nu da obraz (= „не дати образ“)
**не изаћи īпрег (чије) очи*

a-i crăpa / plesni (cuiva) obrazul de rușine (= „сломити / ударити /коме/ образ од стида“)
**црвенеīīи се од сīīида / *умираīīи од сīīида / *биīīи (коīа) сīīраишо сīīиg*

a-și tăvăli obrazul (= „окренути се /коме/ образ“)
образ (ми) īаgа īпрег свеīшом

Овде смисао свих указаних фразеолошких јединица јесте да укаже на очигледну промену код особе и то не само на спољашњем плану, тачније речено запаженог физичког стања

које је производ објективних фактора – у првом случају је то опис нездравог физичког изгледа који асоцијативним изједначавањем и поређењем указује на реалну, очевидну промену, на одступање од оног што се узима као уобичајено (здрво) стање – него и на унутрашњем плану: како је реч о повезаности и реципрочности, тренутна емоционална реакција се у исти мах рефлектује и као одговарајућа спољашња физичка промена. И на једну и на другу реакцију тела човек углавном не може успоставити контролу, будући да су сасвим спонтане и природне. Отуда су све видљиве промене у боји лица / образа тренутно огледало и наше психе и стања у организму. Посебно реакције које се тичу беса и стида као врста сложене емотивне реакције послужиле су старим Латинима за наредну изреку *Te probet facies, turpia cum facies – Ogahe iie lice ako neishio sramno учиниш* (Клајн–Шипка, 2008: 276) којом су покушали да објасне њихов настанак. Истине ради, крв може ударити у образе и због тренутне реакције на неки спољашњи подстицај који апсолутно не мора бити негативног карактера – на пример, као спонтане реакције на неочекивану похвалу, што је природни облик реакције тела (услед појачаног лучења адреналина) којим се изражава емотивно стање срамежљивости и, донекле, нелагоде, или када је реч о стању заљубљености, сексуалне привлачности и заноса.

Семантичко поље стид је особито занимљиво на основу начина описивања осећања непријатности које се код појединца јавља – зато тежину целокупне фразеолошке јединице износе предикати као пластични облик описа субјективног и/или објективног доживљаја емотивног стања. Тиме што се нечији образ фигуративно „слама“, „окреће“, или што „пати“, а у српском „пада“ пред нечијим очима показује се да је реч превасходно о једном релативно краткотрајном личном осећању испољеном у објективној ситуацији (друштвеном окружењу) када појединац губи (у већој или мањој мери) самопоштовање, када се његов углед и част отворено преиспитују или доводе у питање, што, са своје стране, проузрокује болну емоцију у облику реакције тела, најчешће наглим црвењењем, а понекад и бледилом лица, односно образа, уз друге пропратне соматске промене (знојење, губитак даха, колачење очију и слично). Све ове спољашње манифестације условиле су да се код Румуна развију указани фразеолошки описи који представљају један од начина за разумевање и доживљавање губитка личног угледа а који се означава као стид. У психологији је он описан као „одговор на унутрашње, стабилне, неконтролисане и глобалне атрибуције негативног догађаја“, при чему је важна и чињеница да „укључује негативна осећања о стабилном, глобалном ја“ за разлику од кривике која „укључује негативна осећања због одређеног понашања или радње које се предузима“ (Tracy–Robins, 2007: 191). Сагледано из овог угла, стид није ништа друго до наше посебно „чулно стање понижења, пораза, престапа и отуђења ... [које] се осећа као унутрашња мука, болест душе“ (Tomkins et al, 1995: 133). Он се углавном јавља у ситуацијама када појединац из сфере приватног прелази у сферу јавног и када у социјалном и културном погледу не испуњава морална начела и вредности, при чему бива у извесној мери јавно осуђен. Такво стање засигурно најбоље илуструје српски идиотипични фразеолошки спој оде образ где посебну тежину пружа метафорички смисао персонификације и антропоморфизације образа – овим се постуком (кога карактерише глагол кретања) на упечатљив и сасвим појмовно јасан начин дочарава нечије јавно стање где одсуствује моралност и људскост. У назначеној конструкцији предикат у аористу поседује посебну стилско-изражајну вредност: глаголска радња везана је за тренутак говора и маркирана је као резултат, доживљена је као окончана, остварена и извршена (дакле, аорист је носилац и перфективности и антериорности), сходно субјективној и/или објективној мотивацији сагледавања и процењивања ситуације¹²⁶. Употребом ове фразеолошке јединице говорно лице инсистира на стању, њега констатује и дочарава као очигледност у виду коначне последице – губитка части због (туђег и/или властитог) брукања. Назначени временски оквир овде је

126 Како је назначио Сладојевић, „аористом се казује глаголска радња прошла, ограничена (по трајању), лично запажена или на неки начин доживљена од говорног лица; а о томе колико је радња удаљена од момента говора говорног лица, аористом се, по нашем мишљењу, не казује ништа“ (Сладојевић, 1955: 131), али свакако „указује на моменат свршетка радње“ (Стојановић, 1921: 192).

од посебне важности, будући да је носилац емфазе којом се усмерава пажња на смисао целе поруке. Као и код осталих фразеологизама који укључују глаголе кретања по хоризонтали и по вертикали, што у потпуности одговара човековим могућим правцима кретања, и овде образ се доживљава као нешто сасвим живо, опипљиво и веома стварно, као нешто што има способност да се самостално креће кроз простор. Захваљујући њима, успоставља се посебан интерактиван однос са саговорником и пружа се упечатљивост и уверљивост поруци, односно семантичко значење фразеологизама бива пуније, снажније и изражајније.

У оквиру градационог приказивања стида (срамоте), посебно место заузима и српски фразеологизам **оцрнити (чији) образ**, са предикатским варијантама *укаљати / украсити*, чији је задатак да нијансирају у очима говорног лица степен срамоте, пружајући тиме поближе њену квалификацију као и њену доживљену јачину. У све три варијанте квалификативни опис стања дат је путем маркираног резултата радње. Док је црна боја симбол таме, негације, свега лошег, па је зато у фразеологизму употребљена да би метафорички означила одсуство исправности у моралном погледу, предикат *укаљати* везује се непосредно за чин прљања: у позадини се налази искуствена слика која је послужила као основица за приказ нечасног поступка појединца према другоме који је унижен тиме што бива не својом вољом буквално „бачен“ или „уваљан у каљ“, у (густо, лепљиво) блато, симболом опште нечистоће и прљавштине¹²⁷. Тако се у моралном погледу каљање појединца схвата и доживљава као његово блаћење, односно извргавање непоштовању и омаловажавању чиме се руши његово морално и социјално достојанство и углед. Са друге стране, крађа се, према одредбама члана 203 Кривичног законика Републике Србије, сагледава као одузимање (присвајање) туђе имовине са циљем да се придобије противправна имовинска корист¹²⁸, па у том погледу јесте у потпуности неприхватљиво друштвено понашање појединца. Са симболичке тачке посматрања, метафорички поступак „крађе образа“ сагледава се као да је реч о покушају апсолутног одузимања (не и присвајања!) туђег угледа у форми јавног наношења моралне штете другоме, без обзира на то како је сâм поступак мотивисан, да ли вољно (намерно, промишљено) или невољно (ненамерно, непромишљено). Одговарајућа фразеолошка варијанта у румунском за наведене српске конструкције јесте **a-și păta obrazul / a ieși cu obrazul pătat** (= „умрљати себи образ / изаћи са нагрђеним образом“) која, баш као и српске, квалификативно покрива семантички и метафорички смисао субјективног доживљаја унижавања у виду наношења моралне срамоте (мрље, љаге) по (светлом, чистом) образу.

Посебан облик личног понашања који може да у неку руку искључује моралну категорију (мада је апсолутно не потири, што искључиво зависи од саме ситуације) огледа се у следећем српском фразеологизму који има свој одговарајући преводни еквивалент у румунском:

говорити себи у образе / браду = a vorbi în barbă / șoapta (= „у мрмору“)

а припада семантичком пољу неразумљивост. У овом погледу соматизам *образи*, а у румунском *braga*, представљају метонимију за човека; другим речима, као да се жели рећи како неко разговара сâм са собом, што у друштвеном погледу, током интерперсоналне комуникације, може бити схваћено не само као крајње недолично и некултурно понашање него и као отворено непоштовање саговорника. Неразговорност говора (мумлање) показује, са друге стране, психологију личности у виду одсуства храбрости и неспремност појединца да отворено изнесе оно што мисли и/или осећа у датом тренутку, па се овакав поступак може окарактерисати и као кукавичлук, односно као морална слабост. Уједно, „говор у образе“ може се непосредно односити и на нечију личну природу (карактер) – опште је познато да је незадовољна особа

127 Овде би требало имати у виду да поједине домаће животиње, попут свиње, радо проводе време у блату, што са своје стране такође доприноси да се осећај блата и ваљања у њему доживљава као негативан чин.

128 <https://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SlGlasnikPortal/eli/rep/sgrs/skupstina/zakon/2005/85/6/reg>

обично склона „мрмљању себи у браду“ чиме прикривено изражава своје негативно психичко расположење и разне негативне емоције, а безмало на исти начин се понаша и свака (тренутно) намргођена или видно нерасположена особа.

10.3.3. Неутрални семантички концепт

Када је реч о личном понашању и о поступању, за румунски језик карактеристична је наредна номинална фразеолошка конструкција с егзистенцијалним глаголом која припада семантичком пољу истоветност, а гласи **a fi pre obraz / după obrazul (cuiva)** (= „бити по образу /некоме/“). У зависности од непосредног контекста њене употребе, може испољавати амбивалентно значење, позитивно или негативно. Њен преводни еквивалент на српском припада неподударном нултом структурно-семантичком фразеолошком изражавању – *биџи сличан (некоме) / налик на (некоја) / исији са (неким). Назначена румунска фразеолошка јединица се и семантички и структурно потпуно разликује од уобичајене конструкције којом настојимо да укажемо на велику сличност између двеју особа – у српском је то *личии као јаје јајети*¹²⁹ а у румунском – *a asemăna cu (cuiva) ca două picături de apă* (= „личити са /неким/ као две капи воде“¹³⁰): док се смисао ове конструкције заснива на указивању подударности (истоветности) у физичком (прецизније речено, физиогномском) погледу, указана румунска паремија носи конотативни смисао карактерног и моралног приближавања и изједначавања двеју. Тако је образ метонимијски узет као полазна тачка за упоређење и вредновање, за изражавање моралног суда и карактеризације. Ово са своје стране подразумева да смисао указане конструкције долази до пуног изражаја само онда када смо упознати с „образом“ особе која се узима као еталон за упоређење, што значи да ће се фразеолошка јединица увек употребити у јасно постављеним оквирима комуникације. Из тог разлога је сасвим разумљиво због чега је толико зависна од самог контекста и од предмета разговора.

10.4. Закључно разматрање

На основу свега до сада реченог, увиђа се да су фразеологизми са кључном лексемом *obraz* у румунском језику веома блиски са српским фразеологизмима – и поред уочених (очекиваних) разлика, запажа се да су то у већини случајева и по конструкцији и по семантици лако препознатљиви облици што, са своје стране, показује да су између два народа постојали снажни међулексички, међујезички али и међукултурни утицаји. Наравно, овде не би требало сметнути с ума битну чињеницу да на румунски језик, самим тим и на овај део румунске фразеолошке слике, није само снажно утицао српски језик, него да су упливи долазили из више словенских праваца, што је, уколико сагледамо разматране фразеологизме, резултирало да се румунски у овом погледу издвоји као јединствен унутар целокупног романског света. Овај део тела је посебно обележен културолошки и као такав је прихваћен фразеолошки чиме се показује да су и језик и култура повезани тако да стварају најразноврсније хибридне лингвокултуролошке кодове (Акопјан, 2015: 71) испољене преко најразличитијих фразеолошких и паремиолошких јединица.

129 У албанском гегијском (северном) дијалекту постоји иста конструкција – *i ngjajnë njëri tjetrit si veja vesë* (= „лично један другоме као јаје јајету“) – која није ништа друго до калк због претрпељеног снажног утицаја са суседног српског и македонског говорног подручја (*си личај како јајце на јајце*). У албанском стандардном облику (тоскијском јужном) дијалекту исти смисао изражава конструкција са два кључна соматизма – *i ngjaj këmbë e krye (dikujt)* (= „личити /некоме/ ноге и глава“).

130 Румунски је потпуно поредив са грчким и бугарским - *μοιάζω σαν δύο σταυρόνες νερό με (κάποιον)*, като две капки вода приличаме си – што говори у прилог о међукултурним и међујезичким утицајима и о калкирању.

За назначене румунске и српске примере је карактеристично то што су, по свом саставу, превасходно глаголске аналитичке конструкције с номиналном допуном у директном објекту. Такође, тек незнатан број фразеологизама се може узети као приказ очевидног (очигледног) стања, будући да глаголи који учествују у формирању фразеолошких јединица и логички и семантички указују на процес одвијања радње и на њено непосредно дешавање, односно извршавање.

За фразеологизме са саставницом *образ* у оба језика специфичан је начин њиховог настанка – углавном су то прикази (описи) реалних и искуствених слика што значи да имају своје рационално објашњење и/или утемељење те да не садрже хиперболе, градације, алузије и мистификације. Њима се превасходно тежи успостављању и одржавању једног прилично строгог, али исправног и часног морала који је предуслов за израдњу релативно чврстих, истинских и отворених друштвених и интерперсоналних односа. У њима доминира главна поента – потреба за очувањем властитог угледа, достојанства и части, при чему сви примери који илуструју одсупања од тога служе у сврху извлачења поука и правилног усмеравања. Образ се у обема културама сагледава као неприкосновеност, као симбол у који се не треба и не сме дирати, будући да ће сваки такав покушај изазвати нарушавање међуљудских односа и довести до дирања, оспоравања и/или повреде највиших моралних светиња сваког појединца, његовог угледа и части.

Због тога разматрани фразеологизми и паремије показују да су усмерени како према животу, тачније речено, према животној мудрости – формирају једно сасвим јединствено референтно поље где сваки од њих понаособ остварује различит ефекат – тако и према човеку – њихова антропоцентричност је несумљива, с обзиром на то да је образ средство одмеравања другог и према властитим и према опште прихваћеним, друштвеним мерилима. То значи да је процена неког догађаја, нечијег понашања, дела и слично или субјективна или објективна и да зависи од саме ситуације као и од угла посматрања. Тако се понашање неке особе може окарактерисати као безобразно из угла оштећеног, дакле врло субјективно и лично, а да је оно из угла штетиоца супротно те га он схвата као поносито, одважно и неустрашиво. Субјективни критеријум тиче се границе; он, заправо, показује колико је она достигнута или превазиђена у неком тренутку, што ће рећи да сви фразеологизми у румунском и српском с лексемом *образ* / *образ* чине једну изнијансирану скалу састављену од најразличитијих позитивних и негативних реакција којима не само директно показујемо наш лични став, него у исти мах пружамо нашу коначну процену и дајемо наш вредносно-морални суд о некоме.

Међутим, и поред тога што су овакве суптилне разлике производ непосредних околности и личног доживљавања, сви указани фразеологизми у оба језика поседују универзалну снагу и поруку о очувању и неговању моралне честитости и исправности. Отуда су у њима главни протагонисти човек и образ, као представник његовог центра моралног и унутрашњег света, у реципрочној повезаности. У фразеологизмима је образ кључна јединица мера за сагледавање одређених карактерних и моралних особина, са једне стране, те уочљивих психофизичких промена, са друге. Образ безмало у стопу прате унутрашње емоције и у складу са њима се показује, боље речено доживљава се или као какав чврст, непроменљив, несавитљив предмет или као флуидно стање подложно промени. Сврха ових фразеологизама није да доведу особу у заблуду, већ да јој пруже што исправнију и истинитију информацију: ту је, како рекосмо, у првом плану животна мудост и саветодавна функција које удружене с властитим искуством настоје да дају објективну процену и коментар. Ови искази су изразито лично мотивисани, с обзиром на то да путем њих говорно лице остварује свој жељени циљ, одмерава, процењује, вреднује, критикује, оспорава и слично – како је Беднарекова запазила, „тешко је, ако не чак и немогуће, људскоме бићу да говори сасвим `објективно`, а да при томе не умеће властити вредносни суд у свој исказ и да не саопшти [властите] вредносне процене“ (Bednarek, 2006: 5).

У обе културе соматизам *образ* се доживљава као антропоморфан а као „жив“ има способност физичког кретања кроз линеарни простор (на пример, окреће се), и поред чињенице

што је реч о таквом делу тела који је апсолутно непокретан, па је у том погледу сасвим изједначен са соматизмима који заиста могу да се (по)крећу, попут очију, руку, ногу, главе, па и самог тела. Како показују примери у оба језика, у појединим случајевима могућа је његова комутација с лексемом *faṭā* / *лице* због њиховог парасинонимског односа што битније не ремети семантику фразеолошке конструкције. Српски преводни еквиваленти показују да се у истим семантичким оквирима уместо лексеме образ јављају и други соматизми, попут очи, брада, нос, који су такође мероними наспрам холонима глава.

11. Закључак

На претходним страницама настојали смо да прикажемо само један мали део изузетно богатог и разноврсног фразеолошког фонда четири савремена балканска језика – албанског, грчког, румунског и српског – којима смо придружили као *tertium comparationis* и остале балканске и европске језике (аромунски, бугарски, македонски, енглески, италијански, немачки, руски, француски) који су нам послужили у сврху што бољег сагледавања како опште балканске фразеолошке слике (коју чине поменути језици) тако и појединачних фразеолошких слика сваког од разматраног балканског језика. Свака од њих је у исти мах и саставни део свеукупне балканске фразеолошке слике, што ће рећи да је у оквиру ње присутан и знатан степен фразеолошке хомотипичности, али и знатан степен фразеолошке идиотипичности. Другим речима казано, не само језички, него и културолошки, традиционално, когнитивно, искуствено, морално, друштвено сваки разматрани балкански језик се по себи и уклапа и издваја из те опште фразеолошке слике, обogaђујући је, допуњујући је и ширећи је у најразличитијим правцима. Ово такође значи да је сваки језик носилац и властите националне културе, али и да садржи у извесној мери исте, заједничке, умногоме препознатљиве елементе опште балканске културе, са једне стране, као и елементе који га приближавају заједничкој, европској, културној баштини, са друге. Наравно, увек је посебно питање до ког тачно степена се читава то приближавања, посебно уколико имамо у виду да је оно код сваког језика и његове фразеологије различитог обима: у појединим ситуацијама је готово немогуће говорити о фразеолошком приближавању услед високе фразеолошке индивидуализованости те потпуне особености и стилски осебујности, а у неким другима су фразеолошке слике изненађујуће блиске и тесно повезане, безмало идентичне са сликама из других језика. Све ово директно говори у прилог о томе да не постоји аналогија нити правило на основу кога ће се извући логични закључак према ком ће принципу фразеолошке слике (њихове структуре и значења) бити исте и заједничке у различитим језицима.

Од укупног броја свих приказаних и анализираних фразеолошких јединица и паремија у сва четири језика, а то је 1859:

- а) 954 примера (51,13%) припада нултој категорији апсолутне структурне и семантичке подударности, што значи да превагу односи фразеолошка и културна дивергенција, односно фразеолошка идиотипичност сваког разматраног језика понаособ;
- б) 521 пример (28,02%) улази у категорију делимичне подударности – овде имамо на уму утврђене лексичке и/или морфолошко-синтаксичке разлике,
- г) 384 примера (20,65%) налази се у оквиру категорије потпуне структурно-семантичке подударности.

Појава заједничких фразеологизама и паремија у савременим балканским језицима (као и у другим европским) тешко се данас може објаснити, будући да су нам прилично непознати конкретни токови таквог приближавања. Посебно се питање поставља да ли је заиста тачно да постоји (или је уопште постојало) такозвано „заједничко европско културно наслеђе“ – Елизабета Пираинен га је назвала „неодређеним концептом“ (изворно: *nebulous concept*; Piirainen, 2005: 49) услед одсуства било какве могућности његовог прецизног дефинисања – које је последично омогућило појаву потпуно истих фразеологизама и паремија у језицима који се на савременој географској карти виде као прилично удаљени, дакле без јасних физичких додира између њихових говорника. Чињеница је да одређену улогу може имати заједничка (индоевропска) материјално-културна основица која се дели(ла) и/или се ствара(ла), а која укључује

постојање и испољавање заједничких културних симбола и образаца, са једне стране, те заједничких сазнања, са друге. Сасвим је могуће претпоставити и то да су се одређена знања и сазнања јавила код различитих народа независно и у различито време а под приближно истим материјалним, духовним и културним степеном друштвеног развитка. Пример први: довољно је погледати готово идентична сазнања до којих су дошли својевремено древни Кинези, Вавилонци и Маје у вези са кретањем планета, зодијачким знацима и календаром, и поред тога што између њих није било никаквих додирних веза, уколико се ослонимо на сва доступна истраживања. Или пример други: мада су Балканско полуострво и Подсахарска Африка физички веома удаљени делови света, ипак је могуће успоставити један мали знак једнакости између њих, и то у следећем начину размишљања и приказивања потпуно истог смисла, али само са различитим актерима: тако на свахилију паремија *ndovu wawili wakisongana, ziuniyazo ni nyika* (= „где се два слона свађају, трава је оштећена“) у потпуности одговара балканском облику изражавања сирове силе и суровости *īge Турчин њрође, љу љрава не расїе*.

Сагледано у овом смеру, стечена знања и искуства испољавају се као заједничка и општа а нису нужно производ међусобних сучељавања и додира народа, размена култура и превођења (калкирања). То ће рећи да су и културно-материјална основица, приближно исти начини промишљања, сагледавања, логичког повезивања, затим разумевања света око себе као и саме стварности могли обезбедити појаву истих закључака и сазнања код народâ без блиских додира а који су потом преточени у релативно подударну фразеолошку и паремијску концептуализацију и метафоризацију – таква су, рецимо, сва општа сазнања о понашању појединих животиња (домаћих и дивљих) или она о функционисању људског тела: њихов је карактер универзалан, будући да их одликују правилни обрасци према којима функционишу. Додатно, у стварање заједничке фразеолошке слике код различитих народа не треба сметнути с ума ни допринос миграција заједно са свим потоњим мешањима народа, разменама искустава и погледа на свет, уз утицаје религије, мешање и прожимање култура, уз размену материјално-културних добара и слично, чиме се постепено мењала и у неким сегментима уобличавала слична, подударна или иста фразеолошко-паремиолошка слика код бројних народа. Са треће стране, ту су и неминовни снажни утицаји класичног европског образовања: преко књижевно-културолошког наслеђа у виду одабраних различитих текстуалних извора, почев од Библије па надаље, бројни заједнички елементи инкорпорирани у јединствене образовно-педагошке материјале преносили су се у језике, испољивши се касније у мањој или већој мери као заједнички. Дакле, овде је реч о једном облику својеврсне европске културно-образовне надоградње која је на свој начин омогућила приближавање и уједначавање интелектуално-језичке слике између различитих европских народа, укључујући ту и фразеолошку. Тако су, на пример, бројне латинске и старогрчке пословице, мудре мисли познатих људи, изреке и слично временом усвојене у виду преведеница (калкова) чиме су постали саставним делом ширег фразеолошког фонда безмало сваког европског и балканског језика, обогативши га и проширивши га, али и приближивши га у исто време другима. Но, нагласимо овде поново: све типолошке (морфосинтаксичке) разлике између језика нису од посебног значаја за фразеологију. Узмемо за пример фразеолошку конструкцију (**лити**) **крокодилске сузе**: док српски, заједно са јужнословенским језицима и грчким, тежи описном изражавању према формули *Acc.Adj.Pl.+ Acc.Nom.pl. (χύνω) кроκοδείλια δάκρυα*, у немачком и мађарском примењује се сасвим друкчији поступак, синтетичка формулација *Krokodilstränen (weinen) / krokodilkönnyeket (hullat)*, у румунском се примењује аналитичка генитивна конструкција – (*a plânge cu) lacrimi de crocodil*, док албански израз одликује аналитичка формула у аблативу неодређеног номиналног вида – (*derdh) lot krokodili*. Такође, приметна је и варијација у глаголима, *лиїи* (српски и мађарски) насупрот *їлакаїи* (румунски и немачки) и (*їро*)*сїїаїи* (грчки и албански). Истакнуте унутрашње разлике које се тичу самог језика и начина приказивања једне те исте појаве за фразеологију нису толико битне, будући да се препознаје иста порука, преноси иста идеја, мисао и семантички садржај.

Међутим, фразеолошке неједнакости, сва могућа унутрашња одступања и неподударња између језика, било из исте било из различите породице језика, а без обзира на географију терена где се говоре, последица је различитих ванјезичких чинилаца, како унутрашњих тако и спољашњих – властитог друштвеног и културног развоја, менталитета, посебног утицаја религијске и наслеђене митолошке основе, затим моралног промишљања, психолошко-емотивног доживљавања и перципирања стварности, преношења искуствених слика у менталне и асоцијативне, а потом у језичке структуре и слично, где се начини логичког и појмовног размишљања понеки пут показују као несхватљиви, као они који се опиру здраворазумском схватању. Из тог разлога је фразеолошки фонд сваког језика огроман и безмало непресушан извор најразличитијих врста информација које се преносе из нараштаја у нараштај и које се у међувремену стварају. Тако фразеологија једног језика, обликована језички а изражена свим расположивим средствима у том језику, није ништа друго до изузетно сложена слика налик на огроман мозаик где свака његова коцкица одражава тек један поглед на свет, представља само једну конкретизовану форму исказану путем тачно одређеног броја језичких знакова. У сликање тог света неминовно је уткана и културна потка, што ће рећи да је сваки део те слике посебно промишљен, разматран (понекад и из више углова), анализиран, упоређен, те да су у те концептуализације, метафоризације, апстракције, генерализације и индивидуализације укључени различити лексички елементи који сваки на свој особени начин испољава дух народа, његова сазнања, убеђења, веровања, уврежена схватања и слично. Не само народи који су живели, а и даље живе, под истим или релативно истим културним, друштвено-политичким, моралним и економским условима, попут савремених балканских, него и народи чије су указане прилике (биле) сасвим различите, неминовно ће у фразеолошко предочавање света пре унети своју индивидуалност, особеност него сличност и једнакост, и то не зато што је то неки „намерни“, „зацртани“ план, терање ината оном другоме, него зато што је ту реч о њему самоме као о свесном, разумном колетивном бићу. Због тога, фразеолошки сагледано, сваки народ у свој језик уноси себе, и то на начин што „ће друкчијим садржајима испунити своје речи“, како је назначио Александар Белић (1951: 14). Но, садржаји и не морају нужно бити друкчији, они могу бити и исти, па опет испуњени друкчијим речима и њиховим структурним распоредом. Сви они део су општег културног наслеђа, народне филозофије те традиције за које је сваки народ тесно повезан. Са њима и у њима непрекидно живи проносећи их кроз време и простор као властите елементе распознавања у односу на било који други народ (друге народе).

Тако, сходно Кантовој филозофској поставци, људски чисти (здраворазумски) ум ствара идеје и појмове на основу целокупног искуства, док практични ум захвата унутрашњи човеков свет, домен чула и промишљања о идејама и појмовима стичући тако примат над чистим умом. Тиме се ствара наше сазнање које

„произилази из два основна извора духа од којих се први састоји у примању представа (рецептивитет утисака), а други у способности да се помоћу ових представа сазна неки предмет (спонтанитет појмова). Преко првог извора нам један предмет бива дат; преко другог, он се замишља у односу на ону представу (као просту одредбу духа). Дакле, опажаји и појмови сачињавају елементе свега нашег сазнања, тако да нити могу појмови дати сазнање без опажаја који има на неки налин одговора, нити опажај без појмова (...) Мисли без садржаја јесу празне, опажаји без појмова јесу слепи“ (Kant, 1973: 73).

С обзиром на то да сваки човек на различите начине осећа, размишља, види и доживљава једну те исту ствар, појаву, стање или догађај, према истом том принципу они у језицима нужно бивају углавном на различите начине осликани, предочени и пренесени (језички и метафорички). У коначном семантичком формирању фразеологизама и паремија метафоризација је нужна. Како је Телија подробно навела (Телија, 1996: 133–154), осим концептуализације,

без метафоризације нема стварања фразеологизама у било ком језику, с обзиром на то да она лексичким спојевима унутар конструкција пружа логички смисао – без ње би то били прости номинални синтаксички спојеви. Питање метафоре као покретачке лингвистичке снаге својевремено је формулисао Кант у виду такозваног „као да“ (Als Ob) принципа (*op.cit.*, 408-425). Будући да је он у људском уму инхерентан, увек постоји тежња према тумачењу апстрактних категорија у оквиру сензорно перцибилних објеката, што значи да се преко аналогije остварује веза између конкретног и апстрактног (и обратно). Као крајњи резултат, апстрактне категорије појављују се и у уму и у језику у облику сасвим конкретних објеката, материјалних процеса или одређених својства. Отуда је „као да“ принцип прихваћен у лингвистици у облику когнитивног механизма лингвистичке метафоре (о чему су посебно говорили у својим радовима Black 1979, и Apter 1982).

Фразеолошке и паремиолошке јединице изнете на претходним страницама указују на то да су разматрани балкански језици у већини случајева апсолутно дивергентни те да се ово разликовање махом јавља услед нееквивалентних (или безеквивалентних) језичких јединица (Верещагин–Костомаров, 1980: 159). Нееквивалентне јединице нису само нужно лексичке, него су и структурно-фразеолошке, а без обзира на њихову испољену разлику оне нису ништа друго до ознаке специфичних појава за одређену културу. Те ознаке сагледавају се у виду позадинског знања, искуствене слике, или како ју је Финк-Арсовски означила „семантичког талоба“ (Fink-Arsovski, 2002: 6), па су зато доступне и разумљиве само и једино говорницима неког језика. Другим речима, све културолошке разлике испољене су, у првом реду, језички преко свих видљивих, „материјализованих“, конкретних језичких јединица (било појединачних речи, било /посебних/ структура), будући да су номинална средства сваког језика најнепосредније повезана са ванјезичком стварношћу. Код појединачних лексичких разликовања, на пример, у оквиру фразеологије су најкарактеристичније фразеолошке јединице и паремије са компонентама властитих имена (антропоними, топоними, етроними и слично) које су за сваку језичку средину карактеристичне и специјализоване, без обзира на њихово порекло, да ли је реч о историјски потврђеним личностима или не:

I) **i bëhet ferra Brahim** (= „чини /коме/ трње Ибрахим“)

*и своје сенке се њлаши = *од сенкаџа своја се њлаши =

*сџрахувам се и оџ сџанкаџа си = *(κάποιος) φοβάται και τη σκιά του = a se teme și de o umbră*

II) **два лоша убише Милоша**

**προς δύο ουδέ Ηρακλής* (= „са двојицом ни Херакле“)

**dy mace mundin një ari* (= „две мачке могу средити једног медведа“)

**doi câini pot birui un leu* (= „два пса могу покорити једног лава“)

III) **άνευ χαλκού Φοίβος ου μαντεύεται** (= „без бакра Феб не прориче“)

*без алаџа нема занайџа = **pa hallat, s`ka zanat*

**a face din rahat bici* (= „правити од рахат/локума/ бич“)

IV) **се ми-е Танда, се ми-е Манда** (= „шта ми је Танда, то ми је Манда“)

**όχι Γιάννης, Γιαννάκης* (= „не Јанис, Јанакис“)

**није шиџа, неџо враџ*

**një okë e djetë, një okë pa dhjetë* (= „ока и десет, ока без десет“)

Како се види из наведених примера, због нултог степена подударности у циљним језицима на делу је фразеолошка супституција на нивоу еквиваленције. Свако име је на свој посебан начин и национално и семантички маркирано, па је тако у фразеологизмима незаменљиво,

понајпре из разлога што је дубоко уткано како у стил и изражајност тако и у општу националну културну и језичку свест нативних говорника. Из примера се уочава да су ономастичке компоненте везане за конструкције направљене према изричитим логичким и структурним (морфосинтаксичким) захтевима који су за сваки језик јединствени. За грчке примере (II, III) назначимо да су ученог карактера те да у њима фигурирају ономастичке компоненте специфичног садржаја, будући да реферирају на личности из античке митологије, док пример (IV) указује на антропоним данас веома раширен међу Грцима који је дат и у свом деминутивном облику.

Када смо код културно-специфичних лексема, њих је понекад заиста тешко приближити, посебно из разлога уколико у циљном језику постоји или неподударно или такозвано празно лексичко поље. Тако, на пример, лексема *oĭanak*, која припада домену изворне материјалне културе, може се сагледати као културно-специфична за јужнословенско и нешто шире балканско подручје – фигурира и у албанском и у румунском као позајмљеница (*opingë, opincă*) – док је у грчком као таква сасвим непозната, па би њен најприближнији еквивалент била лексема *τσαρούχι*. Но, обе лексеме нису апсолутно компатибилне нити у семантичком нити у материјалном погледу услед велике разлике у начину израде ових обувних предмета као и у употребљеним материјалима. Овде је могуће говорити једино о тематском, садржајном и асоцијативном приближавању, док у фразеолошком погледу изостаје било каква могућност приближавања, с обзиром на то да се у српском, румунском и албанском с лексемом *oĭanak* граде такве менталне слике и развијају значења која су апсолутно јединствена и непоновљива у сваком од наведених језика; другим речима, ови језици су фразеолошки сасвим некомпатибилни¹³¹. Са друге стране, као посебна културолошка лексема у албанском се испољава реч *halë*¹³² као семантички веома специјализована – односи се на појам који се у српском једино може аналитички изразити „рибља кост“, „кост у рибе“ (cf: *os de pește / το κόκαλο του ψαριού / ψαροκόκαλο*), а због свог специфичног облика и оштрине врха семантички се употребљава да означи и „четину“, односно „иглицу бора“. У овом погледу је немогуће говорити о појмовним еквивалентима, што се посебно сагледава у оквиру албанских фразеологизама где је указана лексема кључна за њихово грађење, с обзиром на то да носи семантичку конотацију, емоционалну и експресивну нијансираност каква се не препознаје ни у српском ни у другим (циљним) језицима. Условно се може рећи да између фразеолошке јединице **e kam (dikë) halë ne sy** постоји знак једнакости, уколико је протумачимо као

биџи (коме) џрн у оку = a-i sta (cuiva) ca un ghimpe în ochi = είμαι / μπαίνω αγκάθι / καρφί στο μάτι

Овде је, међутим, семасиолошки јасно да се у преводним еквивалентима јављају значења која унеколико одступају од значења албанске лексичке јединице. У њима се лексема *halë* схвата двојако, и то :

а) као *gjemb / ferrë* (= „трн“ / „бодља“), па је у том погледу синонимна са њима, мада суштински ипак није, што допушта да се унутар указаног албанског фразеологизма јаве лексичке варијанте због парасинонимског односа¹³³;

131 Видети више о томе у нашем раду (Мутавцић et al, 2017).

132 У теоријским расправама у вези са илирском етногенезом Албанаца, Густав Вајганд је 1927. године у свом раду под насловом *Да ли су Албанци њошомци Илира или Трачана* (Sind die Albaner die Nachkommen der Illyrer oder der Thraker) иступио са виђењем да Албанци никако не могу водити порекло од Илира, будући да је њихов поморски речник углавном мешавина латинских и италијанских термина, а да су Илири по пореклу, Албанци би имали у много већем обиму сачувану илирску поморску терминологију. Заступници илирске тезе, попут Ећрема Чабеја, изнели су контрааргументе, указавши да се у савременом албанском проналазе аутохтоне илирске речи, попут *det* (= „море“), *pellg* (= „, аније (= „,чамац, пловило“) (Џабеј, 1987: 34), међу које се сврстава и наведена *halë*.

133 Cf: *e kam (dikë) halë (gjemb / ferrë) ne sy*. Овде је синонимија могућа због постојања морфолошке сличности између ових појава, тачније речено доведени су у везу због поседовања шпицастог, оштрог врха.

б) као *καρφί* (= „gozhdë“ = „ексер“), што није могућа (допуштена) лексичка замена у албанском (али ни у другим језицима), па је у том погледу грчки језик лексички идиотипичан.

Као апсолутна специфичност и идиотипичност у указаном албанском фразеологизму појављује се и синонимна лексема *shushull* (cf. *e kam /dikë/ shushull në sy*), у преводу „ивер“, што на свој начин опет издваја албански у односу на остале језике у којима указана лексема гради сасвим други фразеолошки облик (cf. са српским: *види ивер у шућем, а не види балван / брвно у свом оку*).

Са друге стране, у осталим албанским фразеологизмима с лексемом *halë* запажа се њена апсолутна семантичка и конотативно индивидуализована употреба:

(këto janë) fjalë e halë (= „/то су/ речи и рибља кост“)

**(të) je sve) rekla-казала*

**(este) gura lumii* (= „/то су/ уста света“)

**λέγειν τὰ λεγόμενα* (= „говорити /из/речено“)

e bëj halën tra (= „/на/правити од трна греду“)

ἄρῳιιι од комарца маіарца

a face din tântar armăsar (= „правити од комарца пастува“)

κάνω την μόγα βόδι (= „правити муву волом“)

e kam gjuhën halë (= „имати језик бодљу / четину“)

биіи ошшар на језику / имаіи ошшар / бришак језик = έχω κοφτερή γλώσσα = a avea limba ascuțită

па је у том погледу за нативног говорника албанског изузетно стилски обојена, семантички посебна и експресивно снажна, што значи да је ниједна друга лексема ни приближно не може заменити нити надоместити.

У настојањима да се ове и овакве безеквивалентне језичке јединице некако приближе у циљном језику, примењују се најчешће одређене стратегије, попут културног филтрирања, где је тежња да се изворни културно-специфични елементи пренесу циљним културним или функционалним еквивалентима, при чему се, да би пренос био што успешнији, неретко мора посегнути и за додатним објашњењима, односно увођењем нових информација које се сматрају важним или се пак оне нужно морају изоставити (Chesterman, 1997: 109–110). Бенесаја, сагледавајући културну специфичност, нагласио је да се она тесно везује за појам „транскултуралност“ који се тиче „међукултуралне компетенције, континуума идентитета и вишеструког осећаја за себе“ (Benessaieħ, 2010: 21), што ће рећи да свако ко учи неки страни језик улази у једну посебну културну сферу или, уколико зна неки страни језик, већ поседује знања о њој која се може (и нужно мора) применити у комуникацији са странцима, односно са говорницима тог језика. У том погледу сваки говорник носи свој наслеђени културни идентитет који је у непрекидној интеракцији са другим културним идентитетом (идентитетима), при чему свест о самоме себи, о властитом постојању бива изложена другим ставовима, сучељена другим погледима, друкчијим облицима сазнања. Због знатног културног талогa размена информација некада је врло отежана, будући да је потребно да се у њу унесу и одређена додатна сазнања, проширења, тумачења како би порука на циљном језику била сасвим схватљива и разумљива. Чак и када је реч о матерњем језику, уколико се први пут сусретнемо с неком пословицом, обично нисмо сигурни у њено значење, па је потребно да нам је сабеседник поближе протумачи. У овом сегменту фразеологија се налази у тесној вези са превођењем и поступцима превођења као најелементарнијим начинима преношења информација из једног језика у други. Но, Ка-

загранде је својевремено указао на то да „преводити значи преводити културе, а не језике“ (Casagrande, 1954: 338), што умногоме објашњава зашто је некада нешто тешко пренети из једног језика на други: постоје ситуације када је захтевно и прилично напорно приближити једну културу и њен поглед на свет некој другој.

У исти мах, постоји и наредна велика тридилема – да ли верно треба пренети културно-специфичан садржај, да ли га треба заменити неким домаћим или га треба сасвим изоставити? У фразеолошком погледу, њихово буквално превођење нема никаквог смисла, а тиме што ће се неки фразеологизам „заменити“ домаћим, изворним, аутентичним, односно неподударним, природан је процес транскултуралности који подразумева превазилажење јаза насталог због различитих поступака концептуализације, метафоризације и разумевања стварности у језицима као и због довођења у менталне везе кључних појмовних елемената који учествују у грађењу фразеолошке јединице. Културни еквивалент, односно његова (могућа, пожељна, што адекватнија) замена у циљном језику, тежи да приближи фразеологизам (као и паремију) на основу реферирања на одређени сегмент циљне културе – то на практичном нивоу значи да се нека културно-специфична референција из полазног језика замењује каквом другом у циљном језику, и то обично познатијом, дакле сасвим прихватљивијом, разумљивијом, устаљенијом. Тако, рецимо, грчку паремију **ράβη ξήλωνε, δουλειά να μη σου λείπει** (= „шиј, парај, посао да ти не недостаје“) могуће је једино приближити на српском путем колокацијског израза **radio*, *не радио*, *свира ти радио* који се показује као неподударан не само у структурном погледу, него и у семантичком: и поред тога што обе форме чувају смисао „обављања једног трајног посла“, односно „непрекидног извршавања рада“, њихова је разлика у томе што грчка паремија пре указује на узалудност обављања неког посла, док се српски израз више тиче виђења да све долази на исто, радио неко више или мање, или чак ништа не радио. Овде се смисао додатно истиче, посебно уколико имамо у виду да се раније поштовао принцип ураниловке, односно економске једнакости где се без обзира на количину уложеног труда и времена добијала иста количина новца (плата). Овакав могући поступак приближавања двеју различитих културних сфера припада такозваној културној трансплантацији, сходно Хервију и Хигинсу¹³⁴ (Hervey–Higgins, 1992: 28), што, према нашем виђењу, у фразеологији подразумева изналажење што адекватнијег облика преношења неког културног садржаја из једног језика у други, уз настојање да дати преводни еквивалент оствари унутрашњу (семантичку) доследност на циљном језику у што већем степену, односно да је не само семантички него и да је културолошки јаснији, разумљивији.

Услед културолошких разлика исти смисао није свуда исто приказан језички као што ни исти семантички смисао није увек на исти начин реализован. На пример, на Балканском полуострву се већ увелико усталила једна културна појава апсолутно нетипична за њега – прослава *Ноћи вештица*, *Halloween*. Велико је питање колико је ова светковина културно потврђена на балканском подручју и колико је заиста симболички верна (доследна) енглеско-шкотском изворном начину празновања. Чињеница је да се прилагођавања увек врше, па је у том погледу довољно видети назив ове светковине на српско-хрватском говорном подручју: изворно, у англосаксонској култури вештица је употребљена само као један од митолошких симбола у служби застрашивања злих духова и призивања добрих, док је на подручју Балкана вештица и даље задржала, како у митолошком, тако и у традиционалном и етнографском погледу многе од својих изворних атрибута везаних за мистику и црну магију, па отуда сâм назив изазива много више подозрења, nelaгоде и сумњу него асоцијацију на забаву или какву разиграну прославу. Већ у овом сегменту је прилично јасно колико се два различита културолошка концепта оштро сучељавају и колико је веза између њих прилично дискутабилна.

Културолошке разлике се донекле тичу и национално-историјских: таква је, на пример, румунска лексема *drac(ul)*, те њен познатији облик *Dracul(ea)* – изворно, означава „змаја“, али

134 Аутори су имали пре на уму поступак у превођењу драмских дела и њихових наслова и њиховом приближавању циљном културном окружењу.

и „ђавола“, а захваљујући Брему Стокеру, његов лик Дракула постао је интернационалним симболом за вампира, што Румуне, ма колико били толерантни према странцима, ипак веома вређа. Стокеров Дракула се директно везује за период владавине влашког војводе Влада Дракуле (Vlad al III-lea Țepeș, 1431–1476) који је за Румуне један од највећих антитурских јунака, неустрашив борац у одбрани православног хришћанства и румунског народа, симбол отпора и националног пркоса, у рангу нашег Марка Краљевића. А његову чувену свирепост што према Турцима, што према његовим сународницима Румуни сагледавају пре као потребу него као Владову изопаченост, као нешто што се заиста морало применити у датим околностима, с обзиром на то да „циљ оправдава средство“. Чињеница је да Румуни јесу прихватили идеју о грофу Дракули као о вампиру, али овај страни културолошки сегмент, који припада искључиво домену литерарне (и филмске) фантастике, донекле и хорора, у целости је јасно извојен и то искључиво као симболична ознака „забаве“ или туристичке пропаганде у односу на национално-историјски симбол и значај који Влад Дракула и данас носи у себи.

У посебним поглављима ове књиге, која укључују фразеолошке слике формиране преко девет одабраних кључних лексема – *кајана*, *Турчин*, *змија*, *лисица*, *бела боја*, *сунце*, *враћа*, *џој*, *образ* – настојали смо да све забележене фразеологизме и паремије протумачимо и са лингвокултуролошког становишта, да им пружимо одговарајућа културолошка значења која су важна не само за њихово разумевање него и да би се стекао један поглед на оно што чини балканску културу како у појединачном тако и у општем. Балканска култура стварала се изузетно дуго, а како се види на основу фразеологије, она није у сваком од разматраних језика на истом нивоу испољена и присутна. Заправо, фразеологија сваког појединачног балканског савременог језика више говори о том језику и о културним особеностима његових говорника него о општој културолошкој и о фразеолошкој блискости између самих балканских језика. Но, назначимо још једном, додирних тачака заиста има, међутим, фразеолошка дивергентност савремених балканских језика није само производ културе, него је, како смо претходно истакли, и резултат национално-језичког, логичког, менталног, когнитивног промишљања, емпиријског односа према стварности и догађајима у њој, сагледавања међуљудских односа у друштву као и односа једног народа са другим народима. Чињеница је да су се у већини балкански језици (и то централно постављени) пре приближили и донекле уједначили морфолошки и синтаксички (отуда појам „балкански језички савез“) него фразеолошки где су остали и даље високо индивидуализовани, своји на своме. Чињеница је, међутим, и то да се језичко-културолошко, фразеолошко и паремиолошко приближавање балканских народа одвијало и пре доласка Турака Османлија – о томе сведочи понајпре њихова снажна повезаност са грчко-византинском културом и њеним утицајима – те да је оно настављено и наредних пет столећа под њиховом управом (нажалост, недостају опипљивији подаци о томе) што је утицало на постепено, постепено и активно прожимање, уобличавање и ширење појединих специфичних културних, духовних, материјалних, моралних вредности, обичаја и веровања. Све је то помогло у стварању опште балканске културолошке слике света. Прожимања између националних језика и, следствено, њихових фразеологија била су далеко јача у срединама где су се сусретале две културе, два народа, попут равничарских крајева, долина, великих насеља и градова, а много мања у брдско-планинским и релативно забаченим пределима што је са своје стране условило да пријем и додатно учвршћење заједничке балканске фразеолошке слике буду отежани, па чак и знатно онемогућени.

Но, култура и културна размена су таквог карактера да не познају ни временска ни просторна ограничења, али ни национална ни језичка. Култура је нешто што се директно ствара, допуњује и уобличава на терену, баш као што се и фразеологија директно прилагођава, ствара и обогаћује на терену и то не само према култури него и према језику једног народа и његовом менталном склопу. Због тога су фразеологија и култура нераскидиво повезане, будући да се у фразеолошком фонду проналазе многобројни културолошко-историјски елементи који данас можда више нису толико живо присутни, који су недовољно познати или су сасвим заборавље-

ни савременим говорницима. Фразеологија је, сагледано из угла компјутерске терминологије, посебан „хард диск“, једно сасвим особено „спремиште за различите културне садржаје“ (Мршевић-Радовић, 2014: VI) којима прибегавамо увек циљано и са посебним разлогом. Узмимо, на пример, наредни румунски фразеологизам **a-și lăsa opincile la barieră** (= „оставити опанке на баријери“) који, без озбира на то што се више употребљава у колоквијалној комуникацији, носи не само културолошку него и јасну друштвено-класну конотацију. Мотивација његовог настанка лежи у томе што је некада сељацима био отежан или чак забрањен улаз у градове, најчешће су могли прићи само до улазних врата у град, до „рампе“. Како је овај обичај нарочито од 19. столећа престао да се примењује те како је дошло до масовнијег насељавања руралног становништва у градове и насеља, смисао указане конструкције се код градског становништва циљно усмерио на омаловажавање нечијег сељачког порекла. У српском би пандан гласио **окачити опанке о клин** (Мутавцић et al, 2017: 159).

Јединственост културног наслеђа код балканских народа огледа се и на пољу балканске гастрономске фразеологије – за јужнословенски простор је карактеристична такозвана **клин-чорба**, која се у румунском препознаје као **ciorbă lungă** (= „дуга чорба“), а у албанском као **përshesh**. Без обзира на именовање, њиме се означава најједноставнија врста јела изузетно ниске хранљиве вредности, будући да не садржи месо. Међутим, између самих језика запајају се извесна одступања у смислу сагледавања шта би тачно могло бити оно што представља појам „клин-чорба“. Клине је, заправо, зачин ким који је обично скуван и запржен брашном, па отуда и смисао „празне чорбе“. У бугарској гастрономији појам „клин-чорба“ садржи поврће, сир и запршку од брашна, док у румунском, слично као и у српском, то је чорба која има више скуване и зачињене воде него било каквих других састојака. Албанска лексема се, међутим, показује донекле као издвојена, с обзиром на то да се семантички односи на другу врсту „чорбе“ – реч је о млеку или о киселом млеку у које је удробљен хлеб. У свим овим језицима указана лексема, односно синтагма, односе се на храну сиромашних те у културолошком и друштвено-економском погледу сигнализирају да је вођен тежак живот испуњен немаштином и сиромашном (недовољном) исхраном. Маслова је из тог разлога имала право када је назначила у својим тезама да „су језик и култура међусобно и неодвојиво повезани. Језик је форма и огледало националне културе. Култура је укључена у језик који је основна форма чувања знања о култури и средство познавања тих знања“ (Кончаревић, 2018: 212).

Преко културе, језика и фразеологије испољава се посебан идентитет сваког националног језика и његова непоновљива јединственост у већем или мањем обиму, што се нарочито види када је сучељен са неким другим језиком (или другим језицима) и његовим (њиховим) фразеолошко-културолошким одликама. Проучавање фразеологије из више праваца било ког језика, укључујући ту и савремене балканске, може открити какав је стварни идентитет тог језика; заправо, он је садржавалац целокупног националног културног бића које је кроз време и простор отрпело (а и даље трпи) знатне утицаје и упливе из других друштвених и културних средина. Упоредна фразеолошка проучавања са своје стране омогућавају један бољи и прегледнији увид у начине стварања заједничких и/или истих мисли, идеја, погледа и њихових размена, усвајања те развијања истих и/или сличних културних и других пракси, сазнања. У социолингвистичком погледу, међутим, фразеолошки идентитет ма ког језика тесно је повезан са националном културом која је,

„због саодноса са колективним емоцијама и субјективним вредносним судовима, услед чега лако постају замењене националне еманципације (...), збир различитих норми понашања, веровања, начина општења, система вредности – свих оних историјски експлицитних и имплицитних животних образаца који у свако време делују као потенцијални водичи у делатностима и понашању људи као чланова друштвене заједнице, улазећи у темеље њихових институција и њихових погледа на свет“ (Bugarski, 2005: 12; 15).

Балкански културни идентитет је нешто што се препознаје у извесној мери и фразеолошки у савременим балканским језицима: и поред тога што је он донекле јасно одређен и постављен у безмало истим историјским, правним и друштвено-политичким, физичким и судбинским границама, ипак је у својој основи вишеслојан, разноврстан и као такав се непосредно рефлектује. Отуда је Балканско полуострво више збир посебних националних и културних идентитета, различитих митова и историјских сећања, бројних сличних и сасвим различитих културних и религијских пракси као и језика. Чињеница је да су сви ови фактори успели да колико-толико формирају основицу за заједничку културу у склопу унутрашних (језичких) и спољашњих (друштвених) граница пре него што су омогућили формирање једног јединственог и хомогеног балканског идентитета. Међутим, истина је та да у једном низу случајева, како смо показали, различити „језици на сличан начин парцелишу стварност, а [будући да] су разлике условне и неважне, треба проучавати утицај културе на језик“ (Драгићевић, 2010: 26).

На самом крају, осврнимо се на још једну важну, по нама, чињеницу – у разматрању фразеологије поменутих четири балканска језика на претходним страницама у обзир су узети њихови стандардни књижевни језици као и поједини фолклорни елементи. Сви они су међусобно упоређени а, колико нам је било могуће, упоређења су извршена и путем доступног материјала на другим (европским и балканским) језицима како би се увидели сличности и разлике, процеси аптракције, фразеологизације и асоцијације, како су се разумели облици људског деловања и понашања, како су протумачени и описани сложени међуљудски односи, како су психолошки и емотивно доживљени, искуствено сазнати. Тиме смо покушали да укажемо на релевантне културне концепте у сваком од разматраног језика понаособ, настојећи да у исти мах пронађемо све додирне фразеолошко-културне тачке и поред, како смо нагласили, постојања знатне фразеолошке дивергентности између савремених балканских језика. Како је својевремено назначила Телија (Телија, 1996), култура и језик јесу два одвојена семиотичка система, али са различитим функцијама које су у фразеолошком погледу углавном чврсто обједињени и нераскидиви.

Код сваког разматраног балканског језика, као и код сваког другог, постоји културна и лингвистичка изворност, оригиналност, која се прелама, у фразеолошком погледу, преко низа концепата, посебних семантичких слојева и нијанси у значењима. Отуда њихово преношење (или превођење) на било који страни језик представља огроман изазов, понајпре из разлога што треба остати што је више могуће веран духу оригинала. У том настојању постоје, условно речено, две стратегије, два приступа: први, да „фразеологизме ваља преводити на основу смисла и њихове функције специфичне за сваку културу“ (Bassnet-McGuire, 1980: 24), те други да је потребно извршити одабир (селекцију) еквиваленције у циљном језику служећи се критеријумом фреквентности (Newmark, 1981: 8) – ово, међутим, повлачи питање шта се подразумева под учесталашћу те ком функционалном стилу би одређени преводни фразеолошки еквивалент одговарао, односно колико би одговарао датом контексту. Додатну тежину представља и то, како кажу когнитивисти, што се у сваком језику обавља пројектовање неопредне старности кроз његову семантику која обликује језичку слику стварности као коначан резултат тог пројектовања (Поповић, 2008: 9–10). Заправо, језичка слика стварности, односно читавог света око човека, није ништа друго до, сходно Бартмињском (2011: 46), непосредна субјективна интерпретација стварности која је преточена у језик путем скупа најразличитијих судова о том свету. Дакле, на делу је увек лично, субјективно виђење и тумачење, субјективно сагледавање и, следствено, субјективна концептуализација стварности.

Приликом преношења фразеолошких јединица и паремија на било који страни језик главни проблем представља интерпретирање садржаја, његово правилно разумевање и уклапање у дух језика и у логичку мисао народа на чији се језик треба пренети. Разматрајући поступак књижевног превођења на стране језике, Лефевр је подвукао чињеницу да је један од најучесталијих, и донекле можда најуспешнијих, поступака фразеолошка компензација, при чему се тражи такво практично решење које би било у највећем складу са целокупним окру-

жењем текста и које би очувало и пренело оригинални дух дела (Lefevere, 1992: 105). Посебан преводачки изазов представља пружање преводног еквивалента не толико паремији колико пре фразеологизму потпуно истргнутом из контекста: један низ фразеологизама је вишезначан, али тек када се нађу унутар стварног (кон)текста могуће је видети њихову праву семантичку вредност и понудити решење које може бити чак и сасвим супротно од свих наведених у речницима, општим и фразеолошким. С обзиром на то да смо се трудили да пружимо главни семантички оквир, преводни еквиваленти појединих фразеологизама и паремија на претходним страницама су само и једино условни, односно њихово значење се може посматрати као предлојак.

12. Abschließende Beurteilung

Auf den vorherigen Seiten haben wir uns bemüht, lediglich einen kleinen Teil des außerordentlich reichen und vielfältigen phraseologischen Fonds der vier Gegenwartssprachen des Balkans – des Albanischen, Griechischen, Rumänischen und Serbischen – zu zeigen, denen wir als *tertium comparationis* auch andere Balkan- und europäische Sprachen angeschlossen haben (die aromunische, bulgarische, mazedonische, englische, italienische, deutsche, russische, französische Sprache), welche uns zur umso besseren Wahrnehmung sowohl eines allgemeinen balkanischen phraseologischen Bildes (das aus genannten Sprachen besteht) als auch der einzelnen phraseologischen Bilder jeder dieser Sprachen dienen. Jedes von ihnen ist gleichzeitig Bestandteil des gesamten balkanischen phraseologischen Bildes, was bedeutet, dass im Rahmen dieses Bildes auch ein signifikanter Grad der phraseologischen Homotypizität vorhanden ist sowie ein signifikanter Grad der phraseologischen Idiotypizität. Mit anderen Worten, nicht nur sprachlich, sondern auch kulturologisch, traditionell, kognitiv, empirisch, moralisch, sozial, eignet sich und hebt sich hervor jede dieser in Betracht gezogenen Balkansprachen an sich aus diesem allgemeinen phraseologischen Bild, wobei sie es bereichert, ergänzt und in unterschiedlichsten Richtungen erweitert. Das bedeutet außerdem, dass jede Sprache sowohl Träger der eigenen nationalen Kultur ist als auch, dass sie in gewisser Maßen gleiche, gemeinsame, in vielerlei Hinsicht erkennbare Elemente der allgemeinen Balkankultur auf der einen Seite, und Elemente, die sie dem gemeinsamen, europäischen, kulturellen Erbe annähern auf der anderen Seite, enthält. Natürlich ist es immer eine besondere Frage, bis zu welchem Grad man diese Annäherung erlesen kann vor allem, wenn wir vor Augen haben, dass sie bei jeder Sprache und ihrer Phraseologie unterschiedlichen Umfang hat: in einigen Situationen ist es nahezu unmöglich über phraseologische Annäherung in Folge der hohen phraseologischen Individualisierung sowie der vollkommenen Besonderheit und der stilistischen Einmaligkeit zu sprechen, und in manch anderen sind die phraseologischen Bilder überraschend nah und eng verbunden, beinahe identisch, was dafür spricht, dass keine Analogie ferner keine Regel, auf Grund derer eine logische Schlussfolgerung gezogen wird, nach welchem Prinzip die phraseologischen Bilder (Strukturen) in verschiedenen Sprachen gleich sein werden, besteht.

Aus der gesamten Anzahl der gezeigten phraseologischen Einheiten und Parämien, 1859, gehören 954 davon, was 51,13% ausmacht, zur Nullkategorie der absoluten strukturellen und semantischen Übereinstimmung, was bedeutet, dass von der übriggebliebenen Anzahl (915) die Zahl von 521 (28,02%) Einheiten zur Kategorie der partiellen Übereinstimmung gehört – hierbei haben wir festgelegte lexikalische und/oder morphosyntaktische Unterschiede im Sinne – und im Rahmen der vollkommenen strukturellen Übereinstimmung hört die Zahl bei lediglich 384 (20,65%) der identischen Konstruktionen in allen vier genannten Sprachen auf.

Das Vorkommen der gemeinsamen Phraseologismen und Parämien in gegenwärtigen Balkansprachen (sowie in anderen europäischen) kann man heutzutage schwierig erklären, da uns die konkreten Verläufe solcher Annäherung ziemlich unbekannt sind. Insbesondere wird die Frage gestellt, ist es wirklich richtig, dass ein sogenanntes „gemeinsames europäisches Kulturerbe“ existiert (oder existierte) – Elisabeth Piirainen nannte es „unbestimmtes Konzept“ (*nebulous concept*; Piirainen, 2005: 49) in Folge der Abwesenheit jeglicher Möglichkeit seiner präzisen Definition – welches das Vorkommen vollkommen gleicher Phraseologismen und Parämien in Sprachen, die man auf der gegenwärtigen geografischen Karte als ziemlich entfernt sieht, also ohne klare physische Berührung, ermöglichte. Die Tatsache ist, dass eine bestimmte Rolle die gemeinsame materiell-kulturelle Grundlage haben kann, die geteilt wird (wurde) und/oder geschaffen wird (wurde) und welche die Existenz gemeinsamer kultureller Symbole und Formen auf der einen Seite und der gemeinsamen Erkenntnisse auf der anderen Seite miteinbezieht. Es ist durchaus anzunehmen, dass bestimmtes Wissen und Erkenntnisse in verschiedenen Nationen unabhängig, zu unterschiedlichen Zeiten und unter ungefähr

demselben materiellen, spirituellen und kulturellen Niveau der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden sind (z.B. reicht es aus, sich die fast identischen Erkenntnisse der alten Chinesen, Babylonier und Maya über die Bewegung der Planeten, Tierkreiszeichen und Kalender anzusehen, obwohl es keine Kontaktverbindungen zwischen ihnen gab, falls wir uns auf alle verfügbaren Forschungen verlassen). In diesem Sinne manifestieren sie sich als gemeinsame und sind nicht notwendigerweise das Produkt der gegenseitigen Konfrontation der Völker, des Austauschs von Kulturen und der Übersetzung (Lehnprägung). Das bedeutet, dass die kulturell-materielle Basis und ungefähr die gleiche Denk- und Wahrnehmungsweise, logische Verbindung, Verständigung dafür sorgen könnten, dass bei Völkern ohne enge Kontakte die gleichen Schlussfolgerungen und Erkenntnisse entstehen, die dann in relativ ähnliche phraseologische und parämiologische Konzeptualisierung und Metaphorisierung übersetzt wurden - dies sind beispielshalber allgemeine Kenntnisse über das Verhalten einzelner Tiere (Haus- und Wildtiere) oder über die Funktionsweise des menschlichen Körpers, die universalen Charakter haben, da sie durch die richtigen Funktionsmuster gekennzeichnet sind. Darüber hinaus sollte bei der Schaffung eines gemeinsamen phraseologischen Bildes in verschiedenen Völkern nicht der Beitrag der Migration vergessen werden sowie alle folgenden Populationsmischungen, Erfahrungsaustausch, Weltanschauung, Einfluss der Religion, Mischen und Verflechten von Kulturen, Austausch von materiellen und kulturellen Gütern usw., womit sich ähnliches, übereinstimmendes oder gleiches phraseologisch-parämiologisches Bild bei zahlreichen Völkern schrittweise verändert und in einigen Segmenten geformt hat. Auf der dritten Seite gibt es die unvermeidlichen starken Einflüsse der klassischen europäischen Bildung: durch das literarisch-kulturelle Erbe im Hinblick auf ausgewählte und unterschiedliche Textquellen, beginnend mit der Bibel und so weiter, zahlreiche gemeinsame Elemente eingearbeitet in einzigartige bildungspädagogische Materialien wurden in Sprachen übertragen, um sich später mehr oder weniger als gemeinsame Sprache zu manifestieren. Hiermit handelt es sich also um eine Art eigentümlicher europäischer Kultur- und Bildungsaufwertung, die auf ihre Weise die Annäherung und Vereinheitlichung des intellektuell-sprachlichen Bildes zwischen verschiedenen europäischen Nationen ermöglicht hat, einschließlich des phraseologischen Bildes. So wurden beispielsweise zahlreiche lateinische und altgriechische Sprichwörter, weise Gedanken berühmter Persönlichkeiten, Redewendungen und dergleichen im Laufe der Zeit in Form von Übersetzungen (Lehnwörtern) übernommen und sind somit Bestandteil eines breiteren phraseologischen Fonds fast jeder europäischen und balkanischen Sprache geworden, bereichernd und erweiternd jedoch gleichzeitig anderen näherbringend. Aber wir betonen hier, dass alle typologischen (morphosyntaktischen) Unterschiede zwischen Sprachen nicht von besonderer Bedeutung für die Phraseologie sind. Nehmen wir als Beispiel die phraseologische Konstruktion **(лити) крокодилске сузе** (Krokodilstränen (vergießen)): während Serbisch zusammen mit südslawischen Sprachen und dem Griechischen einen beschreibenden Ausdruck nach der Formel Akk.Adj.Pl.+Akk.Nom.Pl. (*χρόνω*) *κροκοδείλια δάκρυα* anstrebt, wird im Deutschen und Ungarischen ein ganz anderes Verfahren angewendet, synthetische Formulierung *Krokodilstränen* / *krokodilkönnyeket* (*hullat*), im Rumänischen wird die analytische Genitivkonstruktion angewendet – *lacrimi de crocodil*, und im Albanischen eine analytische Formel mit einem Ablativ in der unbestimmten Nominalform - (*derdh*) *lot krokodili*. Betonte interne Unterschiede in Bezug auf die Sprache selbst sowie die Art und Weise der Darstellung der ein und derselben Erscheinung in der Phraseologie sind nicht so wichtig, da dieselbe Botschaft erkannt, dieselbe Idee, derselbe Gedanke und derselbe semantische Inhalt vermittelt werden.

Jedoch sind phraseologische Ungleichheiten, alle möglichen Abweichungen und Nichtübereinstimmungen zwischen den Sprachen entweder aus derselben oder aus verschiedenen Familien, unabhängig von der Geographie des Terrains, in dem sie gesprochen werden, Folgen verschiedener außer-linguistischer Faktoren, sowohl interner als auch externer – der eigenen sozialen und kulturellen Entwicklung, der Mentalität, des besonderen Einflusses religiöser und vererbter mythologischer Grundlagen, darauf des individualisierten moralischen Denkens, psychologisch-emotionaler Erfahrung und Wahrnehmung der Realität, Weitergabe von Erfahrungsbildern in mentale und assoziative Sprachstrukturen und dergleichen, wo sich die Wege des logischen und konzeptionellen Denkens

manchmal als unverständlich erweisen sowie jene, die sich dem gesunden Menschenverstand widersetzen. Aus diesem Grund ist der phraseologische Fond jeder Sprache eine riesige und nahezu unerschöpfliche Quelle verschiedenster Informationen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und zwischenzeitlich entstehen. Somit ist die Phraseologie einer Sprache, die sprachlich gebildet und mit allen verfügbaren Mitteln in dieser Sprache ausgedrückt wird, nichts anderes als ein äußerst komplexes Bild, das einem riesigen Mosaik ähnelt, in dem jede seiner Würfel nur eine Sicht der Welt widerspiegelt, nur eine konkretisierte Form durch eine bestimmte Anzahl sprachlicher Zeichen darstellt. In die Malerei dieser Welt ist unweigerlich ein kultureller Faden eingewebt, was bedeutet, dass jeder Teil dieses Gemäldes besonders durchdacht, betrachtet (manchmal aus mehreren Blickwinkeln), analysiert, verglichen und, dass in diesen Konzeptualisierungen, Metaphern, Abstraktionen, Verallgemeinerungen und Individualisierungen verschiedene lexikalische Elemente enthalten sind, die jeweils auf ihre eigene Weise den Geist des Volkes, sein Wissen, seine Überzeugungen, Glauben, tief verwurzelte Verständnisse und dergleichen manifestieren. Nicht nur die Völker, die unter den gleichen oder relativ gleichen kulturellen, gesellschaftspolitischen, moralischen und wirtschaftlichen Bedingungen wie der moderne Balkan lebten und leben, sondern auch die Völker, deren gebotene Möglichkeiten ganz anders sind (waren), werden unweigerlich ihre Individualität, eher ihre Eigentümlichkeit als ihre Ähnlichkeit in die phraseologische Darstellung der Welt einbringen, nicht weil es ein „absichtlicher“ „vorgeschriebener“ Plan, Trotzen ist, sondern weil es um ihn selbst als ein bewusstes, rationales kollektives Wesen geht. Daher führt sich, phraseologisch gesehen, jede Nation in ihre Sprache ein, und zwar auf eine Weise, die „ihre Worte mit unterschiedlichen Inhalten erfüllen wird“, wie Aleksandar Belic (1951: 14) andeutete. Die Inhalte müssen jedoch nicht unbedingt unterschiedlich sein, sie können auch gleich sein und wiederum mit unterschiedlichen Wörtern und ihrer strukturellen Anordnung gefüllt sein. Sie alle sind Teil des allgemeinen Kulturerbes, der Volksphilosophie und der Tradition, mit der jede Nation eng verbunden ist. Sie leben mit und in ihnen, tragen sie durch Zeit und Raum als eigene Elemente der Anerkennung in Bezug auf jede andere Nation (andere Nationen).

Die auf den vorherigen Seiten vorgestellten phraseologischen und parämiologischen Einheiten weisen darauf hin, dass die betrachteten Balkansprachen in den meisten Fällen absolut divergieren und dass diese Unterscheidung meist aufgrund nicht äquivalenter (oder ohne äquivalenter) Spracheinheiten erfolgt (Veresagin-Kostomarov, 1980: 159). Nicht-äquivalente Einheiten sind nicht nur notwendigerweise lexikalisch, sondern auch strukturphraseologisch und unabhängig von ihrer manifestierten Verschiedenheit nichts anderes als eine Bezeichnung spezifischer Erscheinungen für eine bestimmte Kultur. Diese Bezeichnungen werden in Form von Hintergrundwissen, Erfahrungsbildern oder, wie Fink-Arsovski es nannte, „semantisches Sediment“ (Fink-Arsovski 2002: 6) gesehen, sind deshalb nur für Sprecher einer Sprache zugänglich und verständlich. Mit anderen Worten, alle kulturellen Unterschiede manifestieren sich in erster Linie sprachlich durch alle sichtbaren, „materialisierten“, konkreten Spracheinheiten (entweder einzelner Wörter oder /besonderer/ Strukturen), da die nominalen Mittel jeder Sprache unmittelbar mit der außersprachlichen Realität verbunden sind. Bei einzelnen lexikalischen Unterscheidungen, beispielsweise innerhalb der Phraseologie, sind am charakteristischsten phraseologische Einheiten und Parämein mit Eigennamenskomponenten (Anthroponyme, Toponyme, Ethnonyme usw.), die für jede sprachliche Umgebung, unabhängig von ihrer historischen Herkunft, charakteristisch und spezialisiert sind, ob es sich dabei um geschichtlich bestätigte Persönlichkeiten handelt oder nicht:

I) i bëhet ferra Brahim (= „jemanden Dornen machen Ibrahim“)

**и своје сенке се њлаши* (= „und vor seinem eigenen Schatten hat er Angst“) = **од сенкаџа своја се њлаши* = *сѡрахувам се и оѡ сѡнкаџа си* = **(κάποιος) φοβάται και τη σκιά του* = *a se teme și de o umbră*

II) два лоша убише Милоша (= „zwei Böse töteten Milosch“)

**προς δύο ουδέ Ηρακλής* (= „mit zwei nicht einmal Herkules“)

**dy mace mundin një ari* (= „zwei Katzen können einen Bären töten“)

**doi câini pot birui un leu* (= „zwei Hunde können einen Löwen bezwingen“)

III) άνευ χαλκού Φοίβος ου μαντεύεται (= „ohne Kupfer prophezeit Fivos nicht“)

* *без алаџа нема занаџа* (= „ohne Werkzeug gibt es kein Handwerk“) = **pa hallat, s'ka zanat*

**a face din rahat bici* (= „aus Freude und Genuss eine Peitsche herstellen“)

IV) ce mi-e Tanda, ce mi-e Manda (= „was Tanda ist, ist auch Manda“)

**όχι Γιάννης, Γιαννάκης* (= „nicht Janis, Janakis“)

**није гуџа, неџо враџ* (= „nicht die Gurgel, sondern der Hals“)

**një okë e djetë, një okë pa dhjetë* (= „Okka und zehn, Okka ohne zehn“)

Wie man aus den genannten Beispielen sieht, ist aufgrund der Null-Äquivalenz in den Zielsprachen eine phraseologische Substitution auf der Äquivalenzebene am Werk. Jeder Name ist national und semantisch auf seine eigene Weise gekennzeichnet und daher in den Phraseologismen unersetzlich, vor allem, weil er tief in den Stil und die Ausdruckskraft sowie in das allgemeine nationale, kulturelle und sprachliche Bewusstsein der Muttersprachler verwoben ist. Aus dem Beispiel ist ersichtlich, dass onomastische Komponenten im Zusammenhang mit Konstruktionen nach expliziten logischen und strukturellen (morphosyntaktischen) Anforderungen erstellt werden, die für jede Sprache einzigartig sind. Für die griechischen Beispiele (II, III) weisen wir darauf hin, dass sie gelehrten Charakter haben und dass sie onomastische Komponenten mit spezifischem Inhalt enthalten, da sie sich auf Persönlichkeiten aus der antiken Mythologie beziehen, während Beispiel (IV) auf ein heute unter Griechen sehr verbreitetes Anthroponym in seiner Verkleinerungsform hinweist. Und wenn es um kulturspezifische Lexeme geht, sind sie manchmal wirklich schwer anzunähern, vor allem, falls in der Zielsprache keine Übereinstimmung oder ein sogenanntes leeres lexikalisches Feld vorhanden ist. So kann beispielsweise das zur Domäne der ursprünglichen materiellen Kultur gehörende Lexem *opanak* (traditioneller Schuh) als kulturspezifisch für den südslawischen und etwas weiteren Balkanraum angesehen werden – es erscheint sowohl im Albanischen als auch im Rumänischen als Lehnwort (*opingë, opincă*) – während es im Griechischen als solches völlig unbekannt ist, daher wäre das annäherndste Äquivalent das Lexem *σαρούχι*. Aber beide Lexeme sind weder semantisch noch materiell absolut kompatibel aufgrund der großen Unterschiede in der Herstellung dieser Schuhe sowie in den verwendeten Materialien. Hier kann nur von thematischer, inhaltlicher und assoziativer Annäherung gesprochen werden, während in phraseologische Sicht jede Annäherungsmöglichkeit ausfällt, da im Serbischen, Rumänischen und Albanischen mit dem Lexem *opanak* solche mentalen Bilder aufgebaut und Bedeutungen entwickelt werden, die in jeder dieser Sprachen absolut einzigartig und unwiederholbar sind; mit anderen Worten, diese Sprachen sind phraseologisch völlig inkompatibel¹³⁵. Andererseits manifestiert sich im Albanischen als ein besonderes Lexem *halë*, das semantisch sehr spezialisiert ist – bezieht sich auf den Begriff im Serbischen nur analytisch bezeichnet als „Fischgräte“, „Knochen im Fisch“ (cf: *os de pește / το κόκαλο του ψαριού / ψαροκόκαλο*) und wegen seiner spezifischen Form und Schärfe der Spitze wird es semantisch verwendet, um „Borste“, d.h. „Kiefernadel“ zu bezeichnen. Insofern kann man nicht von begrifflichen Äquivalenten sprechen, was insbesondere im Kontext der albanischen Phraseologismen zu sehen ist, wo das angegebene Lexem für deren Konstruktion entscheidend ist, da es eine semantische Konnotation, emotionale und ausdrucksvolle Nuancen trägt, die im Serbischen und in anderen (Ziel-) Sprachen nicht erkannt werden. Es kann bedingt gesagt werden, dass es ein Gleichheitszeichen zwischen der Phraseologieeinheit **e kam (dikë) halë ne sy** gibt, wenn wir sie als folgende betrachten

135 Mehr darüber in unserer Arbeit (Mutavdzic et al, 2017.)

man, 1997: 109-110). Benessaieh betonte, dass in Anbetracht der kulturellen Besonderheiten, diese eng mit dem Begriff der „Transkulturalität“ verbunden ist, die sich auf „interkulturelle Kompetenz, Identitätskontinuum und multiples Selbstbewusstsein“ beziehen (Benessaieh, 2010: 21), das heißt, dass jeder, der eine Fremdsprache lernt, einen besonderen Kulturbereich betritt oder wenn jemand eine Fremdsprache schon beherrscht, er bereits das Wissen über den Kulturbereich hat, welchen er in der Kommunikation mit Ausländern oder mit Sprechern dieser Sprache anwenden kann (und notwendigerweise muss), wenn es sich um ein gemischtes soziales Umfeld handelt. Insofern trägt jeder Sprecher seine ererbte kulturelle Identität, die in ständiger Wechselwirkung mit einer anderen kulturellen Identität (Identitäten) steht, wodurch das Bewusstsein seiner selbst, der eigenen Existenz, anderen Einstellungen ausgesetzt wird, konfrontiert mit anderen Ansichten, anderen Formen der Erkenntnis. Aufgrund der erheblichen kulturellen Anhäufung ist der Informationsaustausch manchmal sehr schwierig, da es notwendig ist, gewisse Zusatzkenntnisse, Erweiterungen und Erläuterungen aufzunehmen, damit die Botschaft in der Zielsprache vollständig verständlich ist. Auch wenn es um die Muttersprache geht, sind wir, wenn wir zum ersten Mal auf ein Sprichwort stoßen, in der Regel nicht sicher, was es bedeutet, daher ist es notwendig, dass unser Gesprächspartner es genauer interpretiert. In diesem Segment ist die Phraseologie eng mit der Übersetzung und den Übersetzungsverfahren verbunden, da sie die elementarsten Mittel sind, Informationen von einer Sprache in eine andere zu übertragen. Aber Casagrande wies seinerzeit darauf hin, dass „Übersetzen bedeutet, Kulturen zu übersetzen, nicht Sprachen“ (Casagrande, 1954: 338), was weitgehend erklärt, warum es manchmal schwierig ist, etwas zu übertragen, es von einer Kultur auf eine andere bzw. von einer Sprache in eine andere näher zu bringen. Gleichzeitig gibt es ein weiteres großes Trilemma – ob die kulturspezifischen Inhalte getreu vermittelt, durch heimische ersetzt oder ganz weggelassen werden sollen? Aus phraseologischer Sicht macht ihre wörtliche Übersetzung keinen Sinn und dass ein Phraseologismus durch ein heimisches, originelles, authentisches oder nichtübereinstimmendes „ersetzt“ wird, ist ein natürlicher Prozess des Transkulturalismus, der die Überwindung der Kluft erfordert, die durch unterschiedliche Verfahren der Konzeptualisierung, Metaphorisierung und des Verständnisses der Realität in Sprachen sowie durch das Zusammenbringen wichtiger konzeptioneller Elemente, die an der Bildung einer phraseologischen Einheit beteiligt sind, entstanden ist. Das kulturelle Äquivalent, d.h. sein (möglicher, wünschenswerter, möglichst adäquater) Ersatz in der Zielsprache, hat die Tendenz, den Phraseologismus (und Parämie) aufgrund der Bezugnahme auf ein bestimmtes Segment der Zielkultur anzunähern – praktisch bedeutet dies, dass ein kulturspezifischer Bezug aus der Ausgangssprache durch einen anderen in der Zielsprache ersetzt wird, meist durch einen bekannteren, also akzeptableren, verständlicheren, festeren. So zum Beispiel könnte man die griechische Parämie **ράβε ξήλωνε, δουλειά να μη σου λείπει** (= „nähe, zerreiße, dass dir die Arbeit nicht fehlt“) nur auf Serbisch mittels Kollokationsbegriff „*paguo, ne paguo, svupa ūu paguo*“ (= „ob ich arbeite oder nicht, das Radio spielt“) annähern, was sich nicht nur strukturell, sondern auch semantisch als nicht-übereinstimmend erweist: trotz der Tatsache, dass beide Formen die Bedeutung von „Dauerarbeit“ bewahren, d.h. „kontinuierliche Arbeitsleistung“ unterscheiden sie sich darin, dass die griechische Parämie eher die Vergeblichkeit einer Arbeit anzeigt, wobei der serbische Ausdruck eher darauf hinweist, dass alles gleich kommt, ob nun jemand mehr oder weniger arbeitet.

Hier wird die Bedeutung besonders betont insbesondere, wenn man bedenkt, dass das Prinzip der Uravnilovka, d.h. der wirtschaftlichen Gleichheit, früher respektiert wurde, wo unabhängig von Aufwand und Zeit der gleiche Geldbetrag erzielt wurde (Lohn). Diese Art der Annäherung zwei verschiedener Kultursphären gehört der sogenannten Kulturtransplantation an, nach Hervey und Higgins¹³⁷ (Hervey-Higgins, 1992: 28), was unserer Meinung nach in der Phraseologie bedeutet, die am besten geeignete Form der Übertragung eines bestimmten kulturellen Inhalts von einer Sprache in eine andere zu finden, in dem Bemühen, dass das Übersetzungsäquivalent eine größtmögliche interne (seman-

137 Die Autoren hatten den Prozess der Übersetzung von Theaterstücken und deren Titeln im Auge, um sie dem kulturellen Zielumfeld näher zu bringen.

tische) Konsequenz in der Zielsprache verwirklicht d.h. nicht nur semantisch, sondern auch kulturell klarer, verständlicher ist.

Aufgrund kultureller Unterschiede wird der gleiche Sinn nicht überall auf die gleiche sprachliche Weise dargestellt, auch wird der gleiche semantische Sinn nicht auf die gleiche Weise realisiert. Z.B. auf der Balkanhalbinsel hat sich ein für sie absolut untypisches kulturelles Phänomen bereits weit verbreitet – die Halloween Feier. Die große Frage ist, inwieweit dieses Fest auf dem Balkan kulturell bestätigt wird und wie sehr es der anglo-schottischen ursprünglichen Art des Feierns symbolisch treu (konsequent) ist. Tatsache ist, dass Anpassungen immer vorgenommen werden, so dass es in dieser Hinsicht genügt, den Namen dieses Festes im serbokroatischen Sprachraum zu sehen: ursprünglich wurde die Hexe in der angelsächsischen Kultur nur als eines der mythologischen Symbole verwendet im Dienste der Einschüchterung böser und der Beschwörung guter Geister, während die Hexe auf dem Balkan sowohl mythologisch als auch traditionell und ethnographisch viele ihrer ursprünglichen Attribute in Bezug auf Mystik und schwarze Magie bewahrt hat, daher erweckt der Name selbst viel mehr Misstrauen, Unbehagen und Zweifel als eine Assoziation zu Spaß oder einer verspielten Feier. Schon in diesem Segment wird deutlich, wie stark zwei unterschiedliche Kulturkonzepte aufeinanderprallen und wie sehr die Verbindung zwischen ihnen umstritten ist.

Kulturelle Unterschiede beziehen sich teilweise auch auf national-historische: wie zum Beispiel das rumänische Lexem *drac(ul)* und seine bekanntere Form *Dracul(ea)* – ursprünglich bedeutet „Drache“ aber auch „Teufel“ und dank Bram Stoker ist sein Charakter Dracula zu einem internationalen Symbol für den Vampir geworden, was die Rumänen, so tolerant sie auch gegenüber Fremden sind, immer noch für beleidigend empfinden. Stokers Dracula steht in direktem Zusammenhang mit der Regierungszeit des walachischen Herzogs Vlad Dracula (Vlad al III-lea Țepeș, 1431-1476), der für die Rumänen einer der größten antitürkischen Helden ist, ein furchtloser Kämpfer bei der Verteidigung des orthodoxen Christentums und des rumänischen Volkes, ein Symbol des Widerstands und des nationalen Trotzes, im Rang unseres Marko Kraljevic. Und seine bekannte Grausamkeit gegenüber den Türken, aber auch gegenüber seinen Landsleuten, wird von den Rumänen eher als Notwendigkeit als Vlags Bizarrität angesehen, als etwas, das unter den gegebenen Umständen wirklich angewendet werden musste, denn „der Zweck heiligt die Mittel“. Tatsache ist, dass die Rumänen die Vorstellung von Graf Dracula als Vampir akzeptiert haben, aber dieses ausländische Kultursegment, das ausschließlich zum Bereich der literarischen (und filmischen) Fiktion gehört, zum Teil Horror, wird eindeutig als „Unterhaltung“ hervorgehoben oder touristische Propaganda in Bezug auf ein national-historisches Symbol, das Vlad Dracula noch heute in sich trägt.

In separaten Kapiteln dieses Buches, das durch ausgewählte Lexeme gebildete phraseologische Bilder enthält, haben wir uns bemüht, Phraseologismen und Parämien aus sprachlicher und kultureller Sicht zu interpretieren, ihnen angemessene kulturelle Bedeutungen zu geben, die nicht nur für ihr Verständnis wichtig sind, sondern um einen Einblick zu gewinnen, was die Balkankultur im Einzelnen und im Allgemeinen ausmacht. Die Kultur des Balkans wurde über sehr lange Zeit erschaffen und wie man es aus der Phraseologie sieht, manifestiert sie sich nicht in jeder der betrachteten Sprachen auf der gleichen Ebene. Tatsächlich sagt die Phraseologie jeder einzelnen gegenwärtigen Balkansprache mehr über diese Sprache und die kulturellen Besonderheiten ihrer Sprecher aus als über die kulturelle und phraseologische Nähe zwischen den Balkansprachen. Lassen Sie uns jedoch darauf hinweisen, dass es tatsächlich Anknüpfungspunkte gibt, aber die phraseologische Divergenz der Balkansprachen ist nicht nur ein Produkt der Kultur, sondern, wie wir bereits angedeutet haben auch das Ergebnis des nationalsprachlichen, logischen, mentalen, kognitiven Denkens, empirischer Einstellung zu Realität und Ereignissen darin, Wahrnehmung der Beziehungen in der Gesellschaft und zu anderen Nationen. Tatsache ist, dass sich am meisten die Balkansprachen (zentral platzierte) eher angenähert und morphologisch und syntaktisch einigermaßen gleichgesetzt haben (daher der Begriff der Balkansprachenallianz) als phraseologisch, wo sie immer noch stark individualisiert geblieben sind. Tatsache ist auch, dass die sprachlich-kulturelle, phraseologische und parämiologische Annäherung der Balkanvölker noch vor der Ankunft der osmanischen Türken stattgefunden hat – dies

wird vor allem durch ihre starke Verbindung mit der griechisch-byzantinischen Kultur belegt – sowie dass sie die nächsten fünf Jahrhunderte unter ihrer Herrschaft andauerte (leider fehlen konkretere Daten dazu), was zur allmählichen und aktiven Durchdringung, Gestaltung und Verbreitung bestimmter spezifischer kultureller, spiritueller, materieller, moralischer Werte, Bräuche und Überzeugungen führte. All dies trug dazu bei, ein allgemeines balkanisches Kulturbild der Welt zu schaffen. Durchdringungen zwischen den Landessprachen und folglich ihren Phraseologien waren viel stärker in Umgebungen, in denen sich zwei Kulturen trafen, zwei Nationen, wie Ebenen, Täler, große Siedlungen und Städte und viel kleiner in hügeligen und abgelegenen Gebieten, was seinerseits wiederum zur Folge das Erschweren des Festigens des gemeinsamen phraseologischen Bildes des Balkans hatte und sogar erheblich unmöglich machte. Aber Kultur und kultureller Austausch sind von einem solchen Charakter, dass sie weder zeitliche noch räumliche Einschränkungen kennen, weder nationale noch sprachliche. Kultur ist etwas, das direkt geschaffen, ergänzt und am Terrain geformt wird, ebenso wie die Phraseologie direkt angepasst, geschaffen und am Terrain bereichert wird, und zwar nicht nur entsprechend der Kultur, sondern auch entsprechend der Sprache einer Nation und ihrer mentalen Struktur. Deshalb sind Phraseologie und Kultur untrennbar miteinander verbunden, da im phraseologischen Fond zahlreiche kulturelle und historische Elemente enthalten sind, die heute möglicherweise nicht mehr so präsent sind, die nur unzureichend bekannt sind oder von modernen Sprechern völlig vergessen wurden. Die Phraseologie ist aus Sicht der Computerterminologie eine besondere „Festplatte“, ein ganz besonderes „Repositorium für unterschiedliche kulturelle Inhalte“ (Mršević-Radović, 2014: VI), auf das wir immer gezielt und aus besonderem Anlass zurückgreifen. Nehmen wir zum Beispiel das folgende rumänische Phraseologismus **a-și lăsa opincile la barieră** (= „die Schuhe auf der Absperrung lassen“) ungeachtet dessen, dass es in der kolloquialen Kommunikation stärker genutzt wird, trägt es nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine klare gesellschaftsschichtige Konnotation. Die Motivation für seine Entstehung liegt darin, dass es den Bauern einst erschwerte oder sogar verboten war, die Städte zu betreten, sie konnten meistens nur bis zur Eingangstür der Stadt, zur „Rampe“ gelangen. Da man diesen Brauch vor allem im 19. Jahrhundert nicht mehr anwendete und, als es zu einer massiveren Ansiedlung der Landbevölkerung in Städte und Siedlungen kam, richtete sich der Sinn der angegebenen Konstruktion bei der Stadtbevölkerung gezielt darauf, die bäuerliche Herkunft herabzusetzen. Auf Serbisch würde der Pendant lauten *окачији ојанке о клин* (= „Schuhe an einen Haken hängen“) (Mutavdžić et al, 2017: 159).

Die Einzigartigkeit des kulturellen Erbes der Balkanvölker spiegelt sich auch im Bereich der balkanischen gastronomischen Phraseologie wider – die sogenannte **klin-čorba / клин чорба** (= Suppenart) (Mazedonisch und Bulgarisch) ist charakteristisch für den südslawischen Raum, im Rumänischen nennt man sie **ciorbă lungă** (= „lange Suppe“) und im Albanischen kennt man sie als **përshesh**. Unabhängig vom Namen bezeichnet es die einfachste Lebensmittelart mit extrem niedrigem Nährwert, da es kein Fleisch enthält. Es gibt jedoch einige Diskrepanzen zwischen den Sprachen selbst in Bezug auf das Verständnis, was genau den Begriff „klin-čorba“ ausmacht. Klin ist tatsächlich das Gewürz Kümmel, welches normalerweise gekocht und mit Mehl vermischt wird, daher der Sinn der „leeren Suppe“. In der bulgarischen Gastronomie umfasst der Begriff „klin-corba“ Gemüse, Käse und eine Mehlmischung, während auf Rumänisch, ähnlich wie auf Serbisch, Corba mehr gekochtes und gewürztes Wasser enthält als alle anderen Zutaten. Das albanische Lexem erweist sich jedoch als einigermaßen isoliert, da es sich semantisch auf eine andere Art von „čorba“ (Suppe) bezieht – man spricht von Milch oder Sauermilch, in die Brot zerbröselt wird. In all diesen Sprachen beziehen sich die angegebenen Lexeme bzw. Syntagmen, auf die Nahrung der Armen und signalisieren kulturell und sozioökonomisch, dass ein schwieriges Leben voller Armut und armer (ungenügender) Ernährung gelebt wurde. Aus diesem Grund hatte Maslova völlig Recht, als sie in ihren Thesen darauf hinwies, dass „Sprache und Kultur miteinander untrennbar verbunden sind. Die Sprache ist Form und Spiegel der nationalen Kultur. Die Kultur ist in die Sprache eingebunden, welche die grundlegende Form des Erhaltens von Wissen über Kultur und ein Mittel zur Kenntnis dieses Wissens ist“ (Končarević, 2018: 212).

Natürlich manifestiert sich nicht nur durch Kultur und Sprache, sondern auch durch die Phraseologie die besondere Identität jeder Nationalsprache und ihre unwiederholbare Einzigartigkeit mehr oder weniger in der Konfrontation mit einer anderen Sprache (anderen Sprachen) und ihrer phraseologischen Merkmale. Das Erlernen der Phraseologie aus mehreren Richtungen in jeder Sprache, einschließlich des gegenwärtigen Balkans, kann die wahre Identität dieser Sprache aufdecken; in der Tat ist er der Träger eines gesamten nationalen Kulturwesens, das durch Zeit und Raum unter erheblichen Einflüssen und Einflüssen anderer sozialer und kultureller Hintergründe gelitten hat (und immer noch leidet). Und vergleichende Phraseologiestudien geben ihrerseits einen besseren und klareren Einblick in die Möglichkeiten, wie gemeinsame und / oder gleiche Gedanken, Ideen, Ansichten und deren Austausch, Übernahme und Entwicklung gleicher und / oder ähnlicher kultureller und anderer Praktiken, Erkenntnisse geschaffen wurden. Aus soziolinguistischer Sicht ist die phraseologische Identität jeder Sprache jedoch eng mit der nationalen Kultur verbunden, die

„wegen der Beziehung zu kollektiven Emotionen und subjektiven Werturteilen, wodurch sie leicht zu einem Zeichen nationaler Emanzipation (...) werden, eine Summe verschiedener Verhaltensnormen, Überzeugungen, Kommunikationswegen, Wertesystemen ist – all jener historischen expliziten und impliziten Lebensmuster, die jederzeit als potenzielle Leitlinien für die Aktivitäten und das Verhalten von Menschen als Mitglieder der Gemeinschaft fungieren, eingehend in die Grundlagen ihrer Institutionen und Weltanschauungen“ (Bugarski, 2005: 12; 15).

Die kulturelle Identität des Balkans ist etwas, das man in einem gewissen Grad phraseologisch in den zeitgenössischen Balkansprachen erkennt: Obwohl sie klar definiert und in nahezu gleichen historischen, rechtlichen und gesellschaftspolitischen, physischen und schicksalhaften Grenzen gesetzt ist, ist sie dennoch im Grunde vielschichtig, vielfältig und spiegelt sich als solche im phraseologischen Bild wider. Daher ist die Balkanhalbinsel eher eine Summe besonderer nationaler und kultureller Identitäten, verschiedener Mythen und historischer Erinnerungen, kultureller und religiöser Praktiken und Sprachen, die es geschafft haben, mehr oder weniger die Grundlage für eine gemeinsame Kultur innerhalb der inneren (sprachlichen) und externen (sozialen) Grenzen zu formen, als dass sie das Ergebnis einer einheitlichen und homogenen Identität ist.

Betrachten wir abschließend noch eine unserer Meinung nach wichtige Tatsache – bei der Betrachtung der Phraseologie der vier auf den vorherigen Seiten erwähnten Balkansprachen wurden deren Standardliteratursprachen sowie bestimmte folkloristische Elemente berücksichtigt. Alle wurden miteinander verglichen und, soweit es uns möglich war, wurden die Vergleiche durch verfügbares Material in anderen (europäischen und Balkan-) Sprachen angestellt, um zu zeigen, wie die Antworten in ausgewählten Sprachen zu bestimmter Problematik gegeben wurden, wie bestimmte Prozesse, Formen des menschlichen Handelns und Verhaltens, komplexe Beziehungen in der Gesellschaft verstanden wurden, wie sie beschrieben, psychologisch und emotional erlebt und empirisch erkannt wurden. Damit haben wir versucht, die relevanten kulturellen Konzepte in jeder der betrachteten Sprachen einzeln aufzuzeigen und uns gleichzeitig bemüht, alle phraseologisch-kulturellen Anhaltspunkte zu finden, auch neben, wie wir betonten, der Existenz einer signifikanten phraseologischen Divergenz zwischen gegenwärtigen Balkansprachen. In jeder der betrachteten Balkansprachen gibt es, wie in jeder anderen, eine kulturelle und sprachliche Ursprünglichkeit, Originalität, die sich aus phraseologischer Sicht durch eine Reihe von Konzepten, besonderen semantischen Schichten und Bedeutungsnuancen überschlägt. Daher ist ihre Übertragung (oder Übersetzung) in jede Fremdsprache eine große Herausforderung vor allem, weil man dem Original möglichst treu bleiben sollte. Dabei gibt es, bedingt, zwei Strategien, zwei Herangehensweisen: Erstens, dass „Phraseologismen auf der Grundlage ihrer Bedeutung und ihrer kulturspezifischen Funktion übersetzt werden sollten“ (Bassnet-McGuire, 1980: 24) und zweitens, dass es notwendig ist, anhand des Häufigkeitskriteriums eine Wahl-(Auswahl-)Äquivalenz in der Zielsprache zu treffen (Newmark, 1981: 8) – dies wirft je-

doch die Frage auf, was mit Häufigkeit gemeint ist sowie welchem funktionalen Stil ein bestimmtes übersetztes phraseologisches Äquivalent entsprechen würde bzw. wie sehr es einem gegebenen Kontext entsprechen würde. Hinsichtlich des Prozesses der literarischen Übersetzung in Fremdsprachen betonte Lefevere, dass eines der gebräuchlichsten und teilweise auch erfolgreichsten Verfahren die phraseologische Kompensation ist, wobei eine solche praktische Lösung gesucht wird, die mit der gesamten Textumgebung im Einklang wäre und die den Ursprung bewahren würde (Lefevere, 1992: 105). Eine besondere Herausforderung bei der Übersetzung besteht darin, ein Übersetzungsäquivalent einem aus dem Kontext gerissenen Phraseologismus und Parämie zur Verfügung zu stellen: eine Gruppe von Phraseologismen ist mehrdeutig, aber erst, wenn man sie innerhalb des (Kon-)Textes findet, ist es möglich, ihren wahren semantischen Wert zu erkennen und eine Lösung anzubieten, die sogar das genaue Gegenteil aller in Wörterbüchern aufgeführten, allgemeinen und phraseologischen. Da wir uns bemüht haben, den wichtigsten semantischen Rahmen bereitzustellen, sind die Übersetzungsäquivalente einiger Phraseologismen und Parämien auf den vorherigen Seiten lediglich bedingt d.h. ihre Bedeutung kann man als Vorschlag betrachten.

13. ЛИТЕРАТУРА

Скраћенице у тексту

- ДЗ 2016: *Душанов законик*. Београд: Ганеша клуб.
- IRN 1979: *Istorija rumunskog naroda*. Novi Sad: Matica srpska.
- KPL 1955: *Këngë popullore legjendare* (Zgjedhur e pajisur me shënime nga Qemal Naхhihasani). Tiranë: Instituti i shkencave.
- CM 1995: *Славянская мифологија. Энциклопедический словарь* (Л. М. Анисов, редактор). Москва: Издательство „Эллис Лак“.
- СМТ 2001: *Словенска мифологија – енциклопедијски речник* (Светлана М. Толстој – Љубинко Раденковић, редактори). Београд: Zepтер Book World.
- CPj 1852: Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник исшумачен њемачкијем и латинскијем рјечима*. Беч: Штампарија Јерменског манастира.
- РП 1989: *Русское православие – веки исшории* (сост. и ред. А. ИКлибанов). Москва: Издательство политической литературы.

Библиографија

- Adorno, Theodor W. (2003). „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“, у: Rolf Tiedemann (hergestellt von), *Gesammelte Schriften*, Band. 4, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag
- Aeppli, Ernst. (1943). *Der Traum und seine Deutung*. Zürich: Eugen Rentsch-Verlag.
- Ајкут, Ксенија. (2019). „Соматизми коса, брада и бркови у турским фразеологизмима и пословицама“, у: Анђелка Митровић (уредница), *Оријенталистика јуче-данас-сушра: зборник радова*. Београд: Филолошки факултет, стр. 121–138.
- Акопјан, Вита Гарникова. (2015). Взаимодействие культурных кодов с кодом естественного языка. *Поволжский педагогический вестник*, № 2/7 (2015): 71–75.
- Aleksandrović, Marija. (2015). Simboli romske usmene poezije – zastupljenost i značenje. Одбрањена докторска дисертација. Нови Сад: Филозофски факултет (< <https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/46131/Disertacija9359.pdf>).
- Алефиренко, Николай Фёдорович. (2008). *Фразеологија в свете современных лингвистических парадигм*. Москва: ЭЛПИС.
- Allport, Gordon Williard. (1977). *Az előítélet*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Anderson, Heather Arndt. (2013). *Breakfast: A History*. Alta Mira Press.
- Antonescu, Romulus. (2016). *Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești*. Iași: Tipo Moldova.
- Apter, Michael J. (1982). „Metaphor and Synergy“, у: David. S. Miall (editor), *Metaphor. Problems and Perspectives*. Brighton: Atlantic Highlands, стр. 55–70.
- Арбекова, Татьяна И. (1977). *Лексикологија англійскою языка (пракшический курс)*. Москва: «Высшая школа».
- Argyle, Michael. (1988). *Bodily Communication*. New York: Methuen.
- Arnhamj, Rudolf. (1998). *Umetnost i vizuelno opažanje. Psihologija stvaralačkog gledanja*. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu–SKC.
- Арутюнова, Нина Давидовна. (1988). *Тииы языковых значений: Оценка. События. Факты*. Москва: Наука.

- Бартмињски, Жежи. (2011). *Језик – слика – свет. Еџнолинџисџичке сџугује*. Београд: SlovoSlavia.
- Bartoč, Branka. (2014). Antropomorfizam i zoomorfizam u hrvatskim, ruskim i njemačkim zoonimskim frazemima. *Philological Studies*, Tom 2, стр. 481–496.
- Белић, Александар. (1951). *Око нашеј књижевној језика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Bell, Roger T. (2000). *Teoria și practica traducerii*. Iași: Editura Polirom.
- Берегович, Елена Ј. (2006). О явлениях лексической ксеномотивации. *Војросы јазыкознания*, № 6 (2006): 3-20.
- Biderman, Hans. (2004). *Rečnik simbola*. Beograd: Plato.
- Bille, Mikkel – Sørensen, Flohr Tim. (2007). An Anthropology of Luminosity: The Agency of Light. *Journal of Material Culture*, Vol. 12, No. 3 (2007): 263–291.
- Black, Max. (1979). „More about Metaphor“, у: Andrew Ortony (editor), *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, стр. 19–41.
- Bloomfield, Leonard. (1973). *Language*. Chicago: University Chicago Press.
- Bogdan, Ion – Olos, Mihai, Timiă, Nicoară. (1980). *Calendarul Maramureșului*. Baia Mare.
- Бојовић, Злата. (2005). „Паремиие у књижевном делу“, у: Божо Ђорјић – Љубомир Поповић – Бранкица Чигоја – Александар Милановић (уредници), *Србисџички џрилози: Зборник у часџи џрофесора Славка Вукомановића*. Београд: Филолошки факултет, стр. 51–57.
- Bolinger, Dwight. (1976). Meaning and memory. *Forum Linguisticum*, Vol. I (1976): 1–14.
- Botica, Stipe. (2013). *Povijest usmene hrvatske književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Brenko, Aida. (2009). *Моћ боја – Како су боје освојиле свијет*. Zagreb: Etnografski muzej.
- Brewer, Marilyn B. – Kramer, Roderick M. (1985). The Psychology of Intergroup Attitudes and Behavior. *Annual Review of Psychology*, No. 36 (February 1985): 219–243.
- Bugariski, Ranko. (1989). *Uvod u opštu lingvistiku*. Beograd–Novi Sad: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva–Zavod za izdavanje udžbenika.
- Bulei, Ion. (2008). *O istorie a românilor / Ιστορία των Ρουμάνων*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οίκος Αντ. Σταμούλη.
- Burger, Harald – Buhofer, Anneiles – Sialm, Ambros. (1982). *Handbuch der Phraseologie*. Berlin–New York: De Gruyter.
- Burgoon, Judee K. (2018). Microexpressions Are Not the Best Way to Catch a Liar. *Frontiers in Psychology*, No. 9 (2018): 1672 (< doi: 10.3389/fpsyg.2018.01672).
- Budny, Rosana. (2017). Phraseological Units With Zoomyms in Bilingual School Dictionaries (Portuguese-English) and the Issue of Equivalences. *Alfa, rev. linguist*, Vol. 61, No. 2 (May–August 2017): 495–509.
- Vajičková, Mária. (1998). „How many idioms does one need? Or how many idioms does the learner need in foreign language learning?“, у: Ďurčo, Peter (ed.), *Europhas 97. Phraseology and Paremiology*. Bratislava: Akadémia PZ, стр. 346–351.
- Wandruszka, Mario. (1990). *Die europäische Sprachengemeinschaft*. Tübingen–Basel: Francke Verlag.
- Varvounis, Manolis G. (2018). „The Cult of Saints in Greek Traditional Culture“, у: *Traditional and Popular Religiosity in Greece: Customs and Rituals*. Belgrade: Poreia – Institute of Ethnography of SASA, стр. 57–69.
- Вежбицкая, Анна. (1993). „Обозначения цвета и универсалии зрительного восприятия“, у: *Язык. Кульџура. Познание*. Москва: Издательство „Русские словари“, стр. 231–290.
- Wierzbicka, Anna. (1997). *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Weisgerber, Leo Johann. (1929). *Muttersprache und Geistesbildung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Vidović-Bolt, Ivana. (2011). *Životinjski svijet u hrvatskoj i poljskoj frazeologiji I*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Willis, Dave. (2003). *Rules, Patterns, and Words. Grammar and Lexis in English Language Teaching*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Visković, Nikola. (1995). Političke životinje. *Politička misao*, 32/3–4 (1995): 141–157.
- Wittgenstein, Ludwig. (1977). *Remarks on color*. Oxford: Blackwell.
- Wright, Benjamin – Rainwater, Lee. (1962). The Meanings of Colors. *The Journal of General Psychology*, Volume 67, Issue 1 (1962): 89–99.
- Wyler, Siegfried. (1992). *Colour and Language*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Воробьев, Владимир Васильевич. (1997). *Линівокултурологія (теорія і методи)*. Москва: Издательство Российски унуверситет дружбы народов.
- Вуловић, Наташа. (2015). *Српска фразеологіја и религија. Линівокултуролошка исцїраживања*. Монографија 23. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Gage, John. (1999). *Color and Culture: Practice and Meaning From Antiquity to Abstraction*. California University Press.
- Гајић, Ненад. (2011). *Словенска митологија*. Друго издање. Београд: Лагуна.
- Garms, Harry – Borm, Leo. (1981). *Fauna Evrope – priručnik za određivanje životinjskih vrsta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gerbran, Alen – Ševalije, Žan (2004). *Rečnik simbola: mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*. Novi Sad: Stylos–Kiša.
- Гете, Јохан Волфганг фон. (1999). *Фауст* (превео Бранимир Живојиновић). Нови Сад: Издавачка књижарница Драгана Стојановића.
- Gill, Joseph. (1959). *The Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Ghitta, Ovidiu. (2001). *Nașterea unei Biserici: biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Gluhak, Alemko. (1993). *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec.
- Goldstein, Bruce E. (2011). *Osjeti i percepcija*. Zagreb: Naklada Slap.
- Гољак, Светлана. (2008). Градуелност у фразеологији (на примеру српско-белоруских фразеологизама). *Научни скуп славистиа у Вукове дане*, број 37/1 (2008): 51–60.
- Gramatika e gjuhës shqipe I*. (1995). Tiranë: ASHSH-IGJL.
- Griaule, Marcel – Dieterlen, Germaine. (1965). *Le renard pâle. Vol. 1: Le mythe cosmogonique. Fasc. 1: La création du monde*. Paris: Institut d'ethnologie.
- Гортан-Премк, Даринка. (2004). *Полисѐмија и орїанизација лѐсничкої сисѐма у српскоме језику*. Београд: Завод за уѐбенике.
- Granić, Jagoda. (2007). „Identitet na granici“, u: Jagoda Granić (ur.) *Jezik i identiteti*. Zagreb–Split: Hrvatsko društvo za primjenjenu lingvistiku, 197–206.
- Grbić, Dragana. (2013). The Thracian Hero on the Danube, New Interpretation of an Inscription from Diana. *Balkanica XLIV* (2013): 8–20.
- Gudea, Nicolae. (1994). *Biserica Română Unită (Greco-Catolică)*. Cluj-Napoca: Editura Viața Creștină.
- Гура, Александар. (2005). *Симболика живоїиња у словенској народној їрадицији*. Београд: Бримо – Логос – Александрија.
- Dalmau Borràs, Laura. (2004). *Los artículos lexicográficos de zoónimos en diccionarios españoles de lengua general*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra. (< <https://www.tdx.cat/handle/10803/7500;jsessionid=098AE57E2AC6F2BB1E344E44AA5C795E#page=1>>).
- Daniels, Karlheinz. (1985). „Idiomatische Kompetenz“ in der Zielsprache Deutsch – Voraussetzungen, Möglichkeiten, Folgerungen. *Wirkendes Wort*, No. 2 (1985): 145–157.
- Darwin, Charles. (1897). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: D. Appleton and Company.
- Davidson, Allan³. (2019). *The Oxford Companion to Food*. Oxford: Oxford University Press.

- Da Vinči, Leonardo. (1990). *Traktat o slikarstvu*. Ponovljeno izdanje. Beograd: Knjižarsko preduzeće Beta.
- Detelić, Mirjana – Ilić, Marija. (2006). *Beli grad – poreklo epske formule i slovenskih toponima*. Posebna izdanja 93. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Делић, Лидија. (2012). „Змија, а српска: змија у просторном коду“, у: Мирјана Детелић – Лидија Делић (уреднице). *Гује и јакреји: књижевности, култура*. Посебна издања 120. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 125–147.
- Dijk, Teun A. van. (1984). *Prejudice in Discourse. An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation*. Amsterdam-Philadelphia: Jonh Benjamins Publishing Company.
- Добровольский, Дмитрий Д. (1996). Образная составляющая в семантике идиом. *Вопросы языкознания*. № 1 (1996): 71–93.
- Dobrovolski, Dmitrij – Piirainen, Elisabeth. (2005). *Figurative Language: Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives*. Amsterdam: Elsevier.
- Драгићевић, Рајна. (2010а). *Вербалне асоцијације кроз културу и језик*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- _____. (2010б). Лингвокултуролошка упоредна истраживања етнокултурних стереотипа. *Анали Филолошког факултета XXII* (2010): 201–214.
- _____. (2013). „Концепт Бога у српским народним пословицама“, у: Грковић-Мејдор, Јасмина – Кочаревић, Ксенија (уреднице), *Теолингвистичка истраживања словенских језика. Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија*. Књига 5. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење језика и књижевности – Планета принт, стр. 71–86.
- Dragnea, Mihai. (2014). The Thraco-Dacian Origin of the Paparuda / Dodola Rain-Making Ritual. *Brukenthalia Acta Musei*, No. 4 (2014): 18–27.
- Ђорђевић, Радмила. (1987). *Uvod u kontrastiranje jezika*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Ђорђевић, Тихомир Р. (1958). Природа у веровању и предању нашег народа 2. *Српски етнографски зборник*. Број LXXII, Живот и обичаји народни 22, Београд: САН.
- Đuvara, Njagu. (2004). *Kratka istorija Rumuna za mlade*. Novi Sad: Platoneum.
- Ehrman, Edwina. (2014). *The Wedding Dress. 300 Years of Bridal Fashions*. London: V&A Publishing.
- Ekman, Paul. (1965). “Communication Through Nonverbal Behaviour: A Source of Information About an Interpersonal Relation”, у: Tomkins, Silvan Solomon – Izard, Carroll Ellis (editors), *Affect, Cognition and Personality: Empirical Studies*. New York: Springer: стр. 390–442.
- Ekman, Paul. (2004). „Emotional and Conversational Nonverbal Signs“, у: Jesús M. Larrazabal – Luis A. Pérez Miranda (editors.), *Language, Knowledge, and Representation*. Proceedings of the Sixth International Colloquium on Cognitive Science (ICCS-99), (Philosophical Studies Series, 99). Kluwer Academic Publishers, стр. 39–50.
- Ekman, Paul – Friesen, Wallace V. (1967). Head and Body Cues in the Judgement of Emotion: A Reformulation. *Perceptual and Motor Skills*, No. 24 (1967): 711–724.
- Ekman, Paul – Friesen, Wallace V. – Ellsworth, Phoebe. (1972). *Emotion in the Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*. New York – Oxford: Pergamon Press Inc.
- Eliade, Mircea. (1958). *Patterns in Comparative Religion*. London-New York: Sheed & Ward.
- Elijade, Mirče. (1991). *Istorija verovanja i religijskih ideja. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*. Tom I. Beograd: Prosveta.
- Елијаде, Мирче. (2003). *Светло и профано*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Ellis, Nick. (2008). „Phraseology: The Periphery and the Heart of Language“, у: Granger, Sylviane – Meunier, Fanny (editors), *Phraseology in Foreign Language Learning and Teaching*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamin Publishin Company, 1–13.

- Erman, Britt. – Warren, Beatrice. (2000). The Idiom Principle and the Open Choice Principle. *Text* 20 (1): 29–62.
- Zaharia, Casia. (2004). *Expresii idiomatice în procesul comunicării*. Iași: Editura Universității Alexandru Ion Cuza.
- Захаријева, Стефана Боянова. (2005). *Проблеми на съпоставителното изследване на българска и румънската фразеологія*. София: Академично издателство “Марин Дринов”.
- Зыкова, Ирина Владимировна. (2015). *Концептосфера культуры и фразеология. Теория и методы лингвокультурологического изучения*. Москва: Ленанд.
- Zografou, Athanassia. (2010). „Magic Lamps, Luminous Dreams Lamps in PGM Recipes“, у: Menelaos Christopoulos, Efimia D. Karakantza, Olga Levaniouk (editors), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Plymouth: Lexington Books, стр. 260–294.
- Ивић, Милка. (1999). Бело као лингвистички и културолошки проблем. *Јужнословенски филолој*, књига LV (јануар 1999): 1–19.
- Itten, Johannes. (1973). *Umetnost boje*. Beograd: Umetnička akademija.
- Ivanetić, Nada – Karlavaris-Brener, Ute. (1999). *Onimijski frazemi i konceptualizacija svijeta. Suvremena lingvistika*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo – Zavod za lingvistiku Filozofskog fakulteta u Zagrebu (1999): 131–142.
- Jackendoff, Ray. (1997). Twistin’ the night away. *Language*, No. 75, Vol. 3 (1997): 534–559.
- Yamamoto, Dorothy. (2000). *The Boundaries of the Human in Medieval English Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Jesenšek, Vida. (2006). Phraseologie in der Fremdsprachenlernen. Zur Problematik einer angemessenen phraseodidaktischen Umsetzung. *Linguistik Online*, Vol. 27/2 (2006): 137–147 (< <https://bop.unibe.ch/linguistik-online/article/view/747/1274>).
- Јовановић, Бојан. (2012). „Симболика змије у народној традицији балканских Словена“, у: Љубинко Раденковић (уредник), *Заједничко у словенском фолклору* (зборник радова), Посебна издања 117. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 369–377.
- Јовановић, Владан. (2016). *Српска војна лексика и терминологија*. Монографија 25. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Јовановић, Томислав. (2012). „Мотив змије у апокрифима“, у: Мирјана Детелић – Лидија Делић (уреднице), *Гује и акреји – књижевност, култура*. Посебна издања 120. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 247–253.
- Јововић, Славољуб Б. – Јеличић, Надежда А. (2000). *Анаџомија човека – глава и враш*. Београд: Савремена администрација.
- Калдиева-Захаријева, Стефана. (2005). *Проблеми на съпоставителното изследване на българската и румънската фразеологія*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.
- Câmpeanu, Remus. (2003). *Biserica Română Unită. Între istorie și istoriografie*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Kamsi, Kolë. (1928). Besime të popullit në Labëri. *Diturija e Përkoshme Shqiptare*, Vol. III, Numur 8, Tiranë.
- Kant, Immanuel. (1970). *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura.
- Castellan, Georges. (2004). *Storia dei Balcani (XIV- XX secolo)*. Lecce: Argo.
- Kautz, Ulrich. (2000). *Handbuch Didaktik des Übersetzens und Dolmetschens*. München: Iudicum – Goethe Institut.
- Kecskes, István. (2013). Why do we say what we say the way we say?. *Journal of Pragmatics*, No.48 (2013): 71–83.
- Kjellmer, Göran. (1987). „Aspects of English Collocations“, у: Meijs, Willem (editor), *Corpus Linguistics and Beyond: Proceedings of the Seventh International Conference of English of English Language Research on Computerized Corpora*. Amsterdam: Rodopi, стр. 133–140.
- Клајн, Иван – Шипка, Милан. (2008). *Српани изрази и изреке*. Нови Сад: ИК Прометеј.

- Király, Francisc. (1984). *Istoria limbii române literare. Sinteze*. Timișoara: Tipografia Universității din Timișoara.
- Κυριακίδης, Στίλβων Παρασκευάς. (1965). *Ελληνική Λαογραφία: μέρος Α. Μνημεία του Λόγου*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Λαογραφικόν Αρχεῖον.
- Кликовац, Душка. (2004). Шта је то метафора? *Књижевности и језик*, број LV/1–2 (2004): 57–76.
- Кончеревић, Ксенија. (2006). *Језик и њавославна духовности, стиудије из лингвистике и шеологије језика*. Крагујевац: Каленић.
- _____. (2008). Уз питање о предмету конфронтационих лингвокултуролошких испитивања. *Стил* (2008): 151–161.
- _____. (2014). *Појед у шеолингвистике*. Београд: ИК Јасен.
- Cowie, Anthony Paul. (1991). “Multiword Units in Newspaper Language”, у: Granger, Sylviane (editor), *Perspectives on the English Lexicon: A Tribute to Jacques van Roey*. Louvain-la-Neuve: Cahiers de l’Institut de Linguistique de Louvain, стр. 101–116.
- _____. (1998). “Introduction”. у: Cowie Anthony Paul (editor), *Phraseology: Theory, Analysis and Applications*. Oxford: Oxford University Press, стр. 1–20.
- Krijezi, Merima. (2012). *Značenje predloga u albanskom i srpskom jeziku*. Одбрањена докторска дисертација на Филолошком факултету (< <http://doiserbia.nb.rs/phd/fulltext/BG20130207KRIJEZI.pdf>).
- Krimer Gaborović, Sanja. (2019). „Verbalne asocijacije u vezi sa leksemama kojima se imanuju primarno-osnovne boje u srpskom jeziku“, у: Снежана Гудурић – Биљана Радић Бојанић, (уреднице), *Језици и културе у времену и њросиору VIII/1*. Нови Сад: Филозофски факултет, стр. 153–172.
- Кулишић, Шпиро – Петровић, Петар – Пантелић, Никола. (1970). *Српски миџолошки речник*. Београд: Нолит.
- Kühn, Peter. (1996). Redewendungen – nur im Kontext! Kritische Anmerkungen zu Redewendungen in Lehrwerken. *Fremdsprache Deutsch*, Band 15 (1996): 10–16.
- Kuzmanović, Bora R. (1992). Stereotipije o Romima i etnička distanca prema Romima. *Sociologija*, 34 (1): 119–126.
- Langacker, Ronald W. (1988). „A usage-based model“, у: Rudzka-Ostyn, Brygita. (ed.), *Topics in cognitive linguistics*. Amsterdam: John Benjamins, стр. 127–161.
- Латковић, Видо. (1987). *Народна књижевности I*. Београд: Научна књига.
- Levenson, Robert M. – Ekman, Paul – Friesen, Wallace V. (1990). Voluntary Facial Action Generates Emotion-Specific Autonomic Nervous System Activity. *Psychophysiology*, Vol. 27, No. 4 (July, 1990): 363–384.
- Ломакина, Ольга Валентиновна. (2010). Паремии в текстах Л. Н. Толстого: Лингвокултурологический комментарий. *Весник Орловскојо јосударственојо универсијетта* (2010): 217–221.
- Lüger, Heinz-Helmut. (1992). *Sprachliche Routinen und Rituale (Werkstattreihe Deutsch als Fremdsprache)*. Frankfurt am Mein: Peter Lang GmbH.
- Lyons, John. (1977). *Semantics*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malkowski, Edward F. (2007). *The Spiritual Technology of Ancient Egypt: Sacred Science and the Mystery of Consciousness*. London: Inner Traditions.
- Маслова, Валентина Авраамовна. (2001). *Линвокултурологија*. Москва: Издательский центр „Академия“.
- Marinetti, Filippo Tommaso. (1932). *La cucina futurista*. Milano: Casa editrice Sonzogno.
- Маруневич, Оксана Викторовна. (2010). Аксиологические характеристики этнонимов во фразеосистемах русского и английского языков. *Весник ИГЛУ*, № 1 (2010): 44–49.
- Маскарели, Драгиња. (2011). Венчане хаљине у Србији у другој половини XIX и почетком XX века из колекције Музеја примењене уметности у Београду. *Зборник Музеја примењене уметности*. Нова серија. Број 7 (2011): 31–40.

- McLuhan, Marshall. (1994). *Understanding Media: The Extension of Man*. MIT
- Μέγας, Γεώργιος Α. (1979). *Εισαγωγή εις την λαογραφίαν*. Αθήναι: Εκδόσεις Τρίτη.
- _____ (1999). *Ελληνικά παραμύθια. Τόμος δεύτερος*. Αθήνα: Βιβλιοπολείον της Εστίας
- I. Δ. Κολλάρου & Σιας Α. Ε.
- Mel'chuk, Igor. (1996). „Lexical functions: A tool for the description of lexical relations in a lexicon”, у: Wanner, Leo. (ed.), *Lexical junctions in lexicography and natural language processing*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, стр. 37–102.
- Menac, Antica. (2007). *Hrvatska frazeologija*. Zagreb: Knjigra
- Messick, David M. – Mackie, Diane M. (1989). Intergroup Relation. *Annual Review of Psychology*, No. 40 (February 1989): 45–81.
- Мијатовић, Станоје М. – Бушетић, Тодор М. (1925). Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу. *Српски дијалектолошки зборник*, број XXXII. Живот и обичаји народни 14. Београд: САН.
- Milić, Goran. (2013). Pristup zoosemiji u okviru teorije konceptualne metafore i metonimije. *Jezikoslovlje*, 14/1 (2013): 197–213.
- Митровић, Драган М. (2002). Може ли право да се сазна: „Шта је право?“ Девет теза са коментарима. *Анали Правног факултета у Београду*, број 1-2 (2002): 85–108.
- Mitrović, Milun. (1990). *Forma i oblikovanje*. Treće izdanje. Beograd: Naučna knjiga.
- Михельсон, Мориц Ильич. (1896). *Ходячія и мѣйкія слова*. Второе и пересмотрѣнно и значительно пополненное издание. Санктпетербургъ: Типографія Императорской академіи наукъ.
- Mišević, Radenko. (1989). *Izbor tekstova za izučavanje predmeta teorije forme*. Beograd: Univerzitet umetnosti.
- Мокиенко, Валерий Михайлович. (1989). *Славянская фразеологія*. Издание второе, исправленное и дополненное. Москва: Высшая школа.
- Мокрањац, Стеван Стојановић. (1997). *Црквено народно њојање I. Осмогласник*. Четврто издање. Београд: Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве.
- Мршевић-Радовић, Драгана. (1987). *Фразеолошке глагољско-именичке синџајме у савременом српскохрватском језику*. Едиција Монографије. Књига LX. Београд: Филолошки факултет.
- _____ (2014). *Фразеологија и национална култура*. Друго допуњено издање. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Muzur, Amir. (2010). *Tajne mozga*. Zagreb: Medicinska naklada.
- Musil, Robert. (1978). „Türen und Tore“, у: Adolf Frisé (herausgegeben von), *Gesammelte Werke, Band 2: Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden*. Hamburg: Kritik.
- Мутавцић, Предраг – Кријези, Мерима. (2020). О зоонимима увредљивог садржаја у албанском, грчком и српском језику. *Славистика*, књига XXIV/1 (2020): 225–244.
- _____ (2019). „Језик као историјски подсетник – о етнониму Турчин у фразеологији Грка, Албанаца и Срба“, у: Јасмина Шарац Стаменковић, Љиљана Скробић, Мирјана Илић, Милена Каличанин (уреднице), *Наука и савремени универзитет 9: Нови њравци исџираживања у друшћивеним и хуманистичким наукама*. Ниш: Филозофски факултет, стр. 33–48 (< <https://izdanja.filfak.ni.ac.rs/zbornici/2020/nauka-i-savremeni-univerzitet-9>).
- Мутавцић, Предраг. (2016). *Из балканске фразеологіје*. Београд: Филолошки факултет.
- _____ (2013). *Балкан и балканологија – увод у сџудије јуџоистичне Евроје*. Београд: Чигоја штампа.
- Мутавцић, Предраг Ј. – Тодоровић, Дарко Ж. – Сивачки, Ана Б. (2012). „Кулинаризми у савременом српском, грчком и албанском језику“, у: проф. др Милош Ковачевић (одговорни уредник), *Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног*

- на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (28–29. X 2011) *Српски језик, књижевност, уметност*. Књига I. Крагујевац: ФИЛУМ, стр. 443–457.
- Новокмет, Слободан. (2019). „Негативни стереотипи о животињама у српској језичкој слици света“, у: доц. д-р Цветанка Аврамова (отг. ур.), *Стереотипи в славјанскије езици, лиџераџури и кулџури. Том љрви. Езикознание. Сборник с доклади оџ Чеџиринадесеџиџе меџдународни слависџични чеџения*. Софија: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, стр. 155 – 163.
- _____. (2017а). Метафоричка значења животињских назива које се односе на човека неморалних особина у српском језику. *Српски језик XXII* (2017): 537–554.
- _____. (2017б). Метафоричка значења животињских назива које се односе на човека ниске интелигенције у српском језику. *Зборник Маџице српске за филолоџију и линџвистџику LX/1* (2017): 103–117.
- Odgen, Daniel. (2013). *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Osgood, Charles E. – Bock, Kathryn J. (1977). „Salience and sentencin: some production principles“, у: Sheldon Rosenberg (editor), *Sentence Production: Developments in research and theory*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, стр. 89–140.
- Osmani, Tomor – Pepa, Simon. (2000). *Tabu dhe eufemizma në gjuhën shqipe*. Shkodër: “Camaj Pira”.
- Osorio, Daniel – Vorobyev, Misha. (1996). Colour Vision as an Adaptation to Frugivory in Primates. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Volume 263, Issue 1370 (May 1996): 593–599.
- Падучева, Елена В. (2004). *Динамическије моделе в семантиџе лексикџи*. Москва: Языки словјанској кулџуры.
- Pasturo, Mišel. (2010). *Crna: istorija jedne boje*. Beograd: Javno preduzeće Službeni glasnik.
- Pashko, Vassë Effendi. (1935). *E vërteta mbi Shqipninë dhe Shqiptarët*. Tiranë: s.e.
- Παλαδάκη, Κωστή Ηλ. (2018). *Λαϊκή πίστη και λατρεία. Άγιοι θεράποντες με ειδικό χάρισμα ιαμάτων: προστάτες, έφοροι και έποπτες της Ορθοδόξου Ελληνικής Εκκλησίας (θεολογική – λαογραφική μελέτη)*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη.
- Пантић, Мирослав. (прир.). (1969). Вук Стефановић Караџић, *Српске народне џословице*. Књига IX. Београд: Просвета.
- Пејановић, Ана. (2010). Концептуални статус лексеме образ у српској фразеологији. *Научни сасџанак слависџија у Вукове дане*, број 39/1 (2010): 405–415.
- Пејовић, Анђелка. (2014). Паремиие као део етнолингвистичког наслеђа. *Гласник Еџноџрафскоџ инсџиџиџија САНУ*, број 62/ 2 (2014): 201–214.
- Petazzoni, Raffaele. (1941). Antichi culti solari nella penisola Balcanica. *Rivista d’Albania*, No. 2, fasc. 2 (1941): 109–114.
- Petrović, Bernardina. (2005). *Sinonimija i sinonimičnost u hrvatskome jeziku*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Pintarić, Neda. (2010). *Pragmatični svijet osjetilnosti (poljsko-hrvatska komparativna studija)*. Zagreb: FF press.
- Piper, Predrag. (1997). *Jezik i prostor*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Πολίτης, Νικόλαος Γ. (1899). *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: Τόμος Α` : Παροιμιαί*. Αθήνα: Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου.
- Поповић, Људмила. (2008). *Језичка слика сџварности: коџниџивни асџекџи конџрасџивне анализе*. Београд: Филолошки факултет.
- Porto, Melina. (1998). Lexical Phrases and Language Teaching. *Forum*, No. 36/3 (< <http://dosfan.lib.uic.edu/usia/E-USIA/forum/vols/vol36/no3/p22.htm>).
- Prčić, Tvrtko. (2016). *Semantika i pragmatika reči* (3. elektronsko izdanje). Novi Sad: Filozofski fakultet (< <http://digitalna.ff.uns.ac.rs/sadrzaj/2016/978-86-6065-356-9>).

- Pujić, Savo. (1982). Porijeklo srpskohrvatske pčelarske leksike. *Лексикографија и лексикологија*. Зборник реферата. Београд – Нови Сад, 217–226.
- Pušić, Ivan. (1966). Preistorijski crteži na stijeni u Lipcima. *Godišnjak IV*. Knjiga 2. Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH (1966): 187–191.
- Раденковић, Љубинко. (1996). *Симболика светиа у народној маији јужних Словена*. Београд–Ниш: Балканолошки институт САНУ–Просвета.
- _____. (2012). „Кућна змија у веровању и предању словенских народа“, у: Мирјана Детелић – Лидија Делић (уреднице), *Гује и акреји – књижевности, култура*. Посебна издања 120. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 167–184.
- Radovanović, Milorad. (1986). *Sociolingvistika*. Drugo izdanje. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada–Dnevnik.
- Rimé, Bernard. (1995). „The Social Sharing of Emotion as a Source for the Social Knowledge of Emotion“, у: James A. Russel José – Miguel Fernández-Dols – Anthony S.R. Manstead – J.C. Wellenkamp (editors), *Everyday Concetions of Emotions. An Introduction to the Psycology, Anthropology and Linguistics of Emotion*. Springer Science + Business Media Dordrecht, стр. 475–489.
- Ристић, Олга. (1969). Лексичко-семантичке одлике творбе именица у неких српских и хрватских романтичких песника, I део. *Јужнословенски филолої*, књига XXVIII, свеска 1–2 (1969): 219–320.
- Sapir, Edward. (1921). *Language. An Introduction to the Study of Speech*. Harcourt: Brace & Co.
- Sapir, Edward. (2013). *Jezik – Uvod u istraživanje govora*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Savić, Vanja-Ivan. (2018). Talionsko načelo u židovskom pravu: nadopuna učenja o svrsi kažnjavanja u hrvatskoj teoriji prava. *Godišnjak Akademije pravnih znanosti Hrvatske*, IX/1 (2018): 65–85.
- Sen, Taylan – Hasan, Kamrul Md. – Teicher, Zach – Hoque, Mohammad. (2017). “Automated Dyadic Data Recorder (ADDR) Framework and Analysis of Facial Cues in Deceptive Communication”. *Proceedings of the ACM on Interactive, Mobile, Wearable and Ubiquitous Technologies*, Vol. 1, Issue 4 (December, 2017): 1–22.
- Sen, Taylan – Hasan, Kamrul Md. – Tran, Minh – Levin, Matthew – Yang, Yiming – Hoque, Mohammed. (2018). „Say CHEESE: Common Human Emotional Expression Set Encoder and Its Application to Analyze Deceptive Communication“. *2018 13th IEEE International Conference on Automatic Face & Gesture Recognition (FG 2018)*: 357–364.
- Сибиновић, Миодраг. (2009). *Нови живои ориинала*. Београд: Просвета–Алтера–УНСПС.
- Сивачки, Ана В. (2017). *Фразеолоїзми с констїиуенциом соматїскої порекла у албанском језику и њихови преводни еквиваленци у српском*. Одбрањена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет (<https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/9034/Disertacija.pdf?sequence=6&isAllowed=y>).
- Skinner, Andrew C. (2001). Savior, Satan, and Serpent: the Duality of a Symbol in the Scriptures. *Journal of Book of Mormon Studies*, Vol.10, No. 2 (2001): 44–71.
- Skok, Petar. (1973). *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga III (ponii’-ž)*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Сладојевић, Петар. (1955-1956). О значењу аориста у српскохрватском језику. *Јужнословенски филолої*, број XXI, књига 1–4 (1955-1956): 131–136.
- Станојчић, Живојин. (2010). *Грамаїика српскої књижевної језика*. Београд: Креативни центар.
- Stavrijanos, Leften. (2005). *Balkan posle 1453*. Beograd: Equilibrium.
- Stipčević, Aleksandër. (1983). *Simbolet e kultit te ilirët. Materiale dhe suplemente për sistematizim*. Prishtinë: Rilindja.
- _____. (1994). *Interpretime Albanologjike*. Shkup: Flaka e Vëllazërimit.

- Стојановић, Љубомир. (1921). О значењу и употреби глаголских времена у реченицама. *Јужнословенски филолоџ, број II, књига 3–4* (1921): 187–210.
- Stolze, Peter. (1995). „Phraseologismen und Sprichwörter als Gegenstand des Deutschunterricht“, у: Baur, Rupprecht – Chlosta, Christoph (hergestellt), *Von der Einwortmetaphor zur Satzmetaphor. Akten des Westfälischen Arbeitskreises Phraseologie / Parömiologie*. Bochum: Brockmeyer, стр. 339 – 351.
- Taylor, Lawrence. (1985). The Priest and the Agent: Social Drama and Class Consciousness in the West of Ireland. *Comparative Studies in Society and History*, No. 27 (1985): 696–712.
- Телия, Вероника Николаевна. (1996). *Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва: Школа “Языки русской культуры”.
- Tirta, Mark. (2004). *Mitologjia ndër shqiptarëve*. Tiranë: Mësonjëtorja.
- Tomkins, Silvan – Sedwick, Eve Kosofsky – Frank, Adam. (1995). *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Durham NC: Duke University Press.
- Tracy, Jessica L. – Robins, Richard W. (2007). „Self-conscious Emotions: Where Self and Emotion Meet“, у: Constantine Sedikides – Steven J. Spencer (editors.), *The self in social psychology. Frontiers of social psychology series*. New York: Psychology Press, стр. 187–209.
- Trebješanin, Žarko. (2008). *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: Hesperia.
- Турii, Maximi. (1910). *Philosophumena* (ed. Hermann Hobein). Lipsiae : In aedibus B.G. Teubneri.
- Ciorobâtcă, Cătălina-Maria. (2014). Principalele surse etimologice ale argoului românesc actual. *Managementul Intercultural*, Volumul XVI, Nr. 1/30 (2014): 69–80.
- Фасмер, Макс. (1987). *Этимологический словарь русского языка*. Москва: Прогресс.
- Ferri, Rafo. (1953). Prilog poznavanja ilirske mitologije. *Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku*. Sveska 2 (1953): 419–429
- Fink-Arsovski, Željka. (2002). *Poredbena frazeologija: pogled izvana i iznutra*. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Frejzer, Džejms Džordž. (2003). *Zlatna grana – proučavanje magije i religije*. Beograd: IP „Ivanišević“.
- Hahn, Johann Georg von. (1854). *Albanesische Studien*. Band 1. Leipzig: F. Mauko.
- Halimi-Statovci, Drita. (1998). *Etnologjia flet*. Prishtinë: Instituti Albanologjik.
- Hallsteinsdóttir, Erla. (2001). „Das Verstehen idiomatischer Phraseologismen in der Fremdsprache Deutsch“, у: Harald Burger, Annelies Häcki Buhofer, Gertrud Gréciano (hergestellt von), *Flut von Texten – Vielfalt der Kulturen. Ascona 2001 zur Methodologie und Kulturspezifik der Phraseologie*. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, стр. 357–367.
- Harva, Uno. (1959). *Les représentations religieuses des peuples altaïques*. Paris: Gallimard.
- Hausmann, Franz Josef. (2004). „Was sind eigentlich Kollokationen?“, у: Steyer, Kathrin (herausgegeben von), *Wortverbindungen – mehr oder wenig fest*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, стр. 209–334.
- Henry, David J. (1996). *Red Fox: the Catlike Canine*. Washington, D.C.: Smotsonian Institution Press.
- Herder, Johann G. von. (1767). *Über die neuere deutsche Literatur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend*. Band I. Riga: Hartknoch (< https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/herder_litteratur01_1767).
- Hoffmeier, James K. (2015). *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopper, Paul. (1998). „Emergent Grammar“, у: Tomasello, Michael (editor), *The New Psychology of Language*. Mahwah-New Jersey-London: Lawrence Erlbaum, стр. 155–176.
- Caka, Ali – Caka, Nebi. (2016). Prejardhja dhe shpërndarja rajonale e mbiemrave të shqiptarëve të Kosovës. *Studime shoqërore 3* (dhjetor 2016): 306–342.
- Cermanović, Aleksandrina – Srejić, Dragoslav. (1996). *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*. Beograd: Savremena administracija.
- Zippel, Gustavus. (1877). *Die römische Herrschaft in Illyrien bis auf Augustus*. Leipzig: B. G. Teubner.

- Cvijić, Jovan. (2011). *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnove antropogeografije*. Beograd: Marso.
- Çabej, Eqrem. (1987). *Studime gjuhësore III*. Botimi i dytë. Prishtinë: Rilindja.
- Чабрић-Чича, Ана А. (2014). Обрада фразеологизама у настави њемачког језика. *Методички видици*, год. 5, број 5 (2014): 213–229.
- Чанышева, Зульфира Закиевна. (2004). *Этнокультурные основания лексической семантики*. Уфа: РИО БашГУ.
- Чажкановић, Веселин. (1973). *Мити и религија у Срба. Изабране студије* (приредио Војислав Турић). Београд: СКЗ.
- _____ (2003). *Стара српска религија и митологија*. Ниш: Просвета.
- Xhuvani, Aleksandër. (1956). *Studime gjuhësore*. Tiranë: Instituti i historisë dhe i gjuhësisë.
- Schaller, Helmut Wilhelm. (1975). *Die Balkansprachen. Eine Einführung in die Balkanphilologie*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH.
- Šipka, Danko. (2006). *Osnovi leksikologije i srodnih disciplina*. Drugo, izmenjeno i dopunjeno izdanje. Novi Sad: Matica srpska.
- Шипка, Милан. (2007). *Зашто се каже?* Нови Сад: Прометеј.
- _____. (2011а). Структура и значење ироничних фразема у српском језику. *Наш језик*, књига XLII, свеска 3–4 (2011): 25–29.
- Шипка, Милан. (2011б). О редуцираним фраземима мотивисаним понашањем животиња. У: Владислава Ружић, Слободан Павловић (ур.). *Лексикологија, ономасијика, синтакса. Зборник у часопису Гордани Вуковић*. Нови Сад: Филозофски факултет, стр. 103–109.
- Шмаус, Алојз. (2011). „Двоструки епитет у бугарштини“, у: *Студије о јужнословенској народној епизици* (избор и превод Томислав Бекић). Студије о Србима. Књига 20. Београд–Нови Сад: Завод за уџбенике – Матица српска – Вукова задужбина, стр. 229–244.
- Штрбац, Гордана. (2012). Семантичка обележја фразеологизама с лексемом *око*. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, књига XXVII (2012): 323–335.
- Штасни, Гордана. (2013). *Речи о човеку (Номинација човека у српском језику)*. Нови Сад: Филозофски факултет.

Сајтографија:

<https://www.telegraf.rs/vesti/srbija/2891460-nemojte-da-govorite-za-svestenika-da-je-pop-ta-rec-je-pogrdna-evo-kako-je-nastala>

<https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/Blaise%20Pascal-%20Pensees.pdf>

<https://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SlGlasnikPortal/eli/rep/sgrs/skupstina/zakon/2005/85/6/reg>

Предраг Мутавцић
ИЗ БАЛКАНСКЕ
ФРАЗЕОЛОГИЈЕ II

Издавач

Филолошки факултет Универзитета у Београду
Студентски трг 3,
11000 Београд

За издавача

Проф. др Ива Драшкић Вићановић, декан

Штампа

МАБ, Београд

Тираж

20 CD-ROM

ISBN 978-86-6153-658-8

ISBN 978-86-6153-702-8 (за низ)

Београд, 2022

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

811(497)'373.7(0.034.2)

811(497)'362(0.034.2)

МУТАВЦИЋ, Предраг, 1967-

Из балканске фразеологије [Електронски извор]. 2 / Предраг Мутавцић. - Београд :
Филолошки факултет Универзитета, 2022 (Београд : МАБ). - 1 електронски оптички диск
(CD-ROM) ; 12 cm

Системски захтеви нису наведени. - Тираж 20. - Напомене и библиографске референце уз
текст. - Zusammenfassung: Abschließende Beurteilung. - Библиографија.

ISBN 978-86-6153-658-8

ISBN 978-86-6153-702-8 (низ)

а) Балкански језици -- Фразеологија б) Балкански језици -- Компаративна граматика

COBISS.SR-ID 83330313



ISBN 978-86-6153-658-8