



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ОДСЕК ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК И ЛИНГВИСТИКУ

ВЕРБАЛИЗАЦИЈА КОНЦЕПТА ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор:
проф. др Гордана Штасни

Кандидат:
мр Иван Димитријевић

Нови Сад
2015

**УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

КЉУЧНА ДОКУМЕНТАЦИЈСКА ИНФОРМАЦИЈА

Редни број: РБР	
Идентификациони број: ИБР	
Тип документације: ТД	Монографска документација
Тип записа: ТЗ	Текстуални штампани материјал
Врста рада (дипл., маг., докт.): ВР	Докторска дисертација
Име и презиме аутора: АУ	мр Иван Димитријевић
Ментор (титула, име, презиме, звање): МН	др Гордана Штасни, ванредни професор, Филозофски факултет, Нови Сад
Наслов рада: НР	Вербализација концепта части и поштења у српском језику
Језик публикације: ЈП	Српски
Језик извода: ЈИ	Српски / енглески
Земља публикавања: ЗП	Република Србија
Уже географско подручје: УГП	АП Војводина
Година: ГО	2015.
Издавач: ИЗ	Ауторски репринт
Место и адреса: МА	Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Др Зорана Ђинђића 2, 21000 Нови Сад

Физички опис рада: ФО	(број поглавља / страница / слика / референци / прилога)
Научна област: НО	Наука о српском језику
Научна дисциплина: НД	Социolingвистика, паремиологија, народна фразеологија и аретологија
Предметна одредница, кључне речи: ПО	Српске народне пословице и изреке, етичка врлина поштење, етичка вредност част
УДК	
Чува се у: ЧУ	У библиотеци Филозофског факултета у Новом Саду
Важна напомена: ВН	
Извод: ИЗ	
Датум прихватања теме од стране НН већа: ДП	19. II 2010.
Датум одбране: ДО	
Чланови комисије: (име и презиме / титула / звање / назив организације / статус) КО	председник: члан: члан:

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD thesis
Author: AU	M.Sc. Ivan Dimitrijević
Mentor: MN	PhD Gordana Štasni
Title: TI	Verbalization of the concepts “Honor” and “Honesty” in Serbian language
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	English / Serbian
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2015
Publisher: PU	Author’s reprint
Publication place: PP	University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad

Physical description: PD	Number of chapters / pages / pictures / references / appendix
Scientific field SF	Language science
Scientific discipline SD	Sociolinguistics, paremiology, popular phraseology and aretology
Subject, Key words SKW	Serbian proverbs and sayings, ethical virtue of honesty, ethical value of honor
UC	
Holding data: HD	The Faculty of Philosophy Library, University of Novi Sad
Note: N	
Abstract: AB	
Accepted on Scientific Board on: AS	19 th February 2010
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

САЖЕТАК

Најрепрезентативнији показатељ вербализације части и поштења у српском језику су српске паремије. Но, оне одражавају врло растегљиво схватање тих моралних појмова, и тешко је наћи јединствени лингвистички чинилац који их означава. Српски народ је исказивао поменуте концепте сразмерно ретко у пословицама и изрекама помоћу речи *поштење* и *част*, те њихових изведеница, а ова лексичка разноврсност је одраз недовољно екзактне концептуализације поштења и части уопште, уз многа поклапања са другим моралним појмовима. Различити разлози су утицали на ову неегзактност. Први је дуг, можда и вишемиленијумски период од настанка појединих паремија до њиховог објављивања, што је створило велику шароликост денотација поштења и части у српској паремиологији: од примитивног праисторијског поимања, заснованог више на митском мишљењу, преко преетичке, хомеровске античке идеје, по којој је моралност изједначавана са обичајношћу, теорија попут Аристотелове, па до средњовековног теолошког учења (о врлини као богоугодности, светости, правоверности), нововековних становишта и тако даље. Сва ова схватања имају мање-више заједночко једино поистовећивање поштења са поштовањем етичких правила заједнице коју појединац осећа као своју, односно части са награђивањем те индивидуе од стране истог колектива за поштовање речених норми. Чињеница да су Срби, услед вишевековног живота под страним, турским законима, често могли да се ослоне искључиво на неписане, моралне законе властитог колектива, значајно је утицала да етички термини поштења и части прошире изворно значење. Такође, подређени положај нашег народа у Отоманском царству истакао је функцију пословица и изрека као својеврсног тајног, интерног језичког кода у српском друштву. Ова је функција захтевала симболичку употребу речи, како би се прикрио њихов стварни контекст од туђина, често упознатог са српским језиком, али у исто време да би се вербализовали и учинили препознатљивим апстрактни појмови части и поштења у махом неписменом домаћем становништву, које је преносило те пословице и изреке, и које је кудикамо боље познавало конкретне термине, колико год ови били семантички „тврди“ и у основи непрецизни. За ту сврху су се користили лексичко-семантички бинарни парови (поређења по слиности или супротности), рима и друге игре речи, с њиховом експресивном симболиком и емфатичким карактером, те најзад, обиље митологема, иако је многим од њих првобитни смисао временом измењен или заборављен.

SUMMARY

The most representative indicator of verbalization of honor and honesty in the Serbian language are Serbian proverbs. However, they show very elastic conception of these moral concepts, and it is hard to find unique linguistic factor which marks them. Serbs were expressing forenamed concepts relatively rarely in proverbs and sayings with words *поштење* (“honesty”) and *част* (“honor“), or their derivatives, and the lexical diversity is a reflection of insufficient exact conceptualization of honesty and honor in general, with many matching with other moral concepts. Reasons that contributed to this inexactness are various. The first is long, perhaps millenniums-old period from the occurrence of certain proverbs to their publication, which has created a great diversity of denotations of honesty and honor in Serbian proverbs: from primitive prehistoric comprehension, based more on the mythical thought, through the idea of pre-ethical Homeric antiquity, when morality has been equated with tradition, theories such as those of Aristotle, to Middle Ages theological learning (of the virtue as obedience, holiness, orthodoxy), New Century opinions and so on. All these opinions have more or less in common only mere identification of the honesty with respect of the ethics rules of community which an individual feels like his own, and identification of the honor with rewarding the individual by the same community for respect of the abovementioned rules. The fact that the Serbs, due to centuries of living under foreign Ottoman laws, often were able to rely exclusively on unwritten, the moral standards of their own collective, has significantly influenced the ethical terms of honesty and honor extend their original meaning. Also, the subordinate position of Serbs in the Ottoman Empire emphasized the function of proverbs and sayings as a kind of secret, internal language code of Serbian community. This function required the symbolic use of words, so as to conceal their actual contents from aliens, often familiar with the Serbian language, but at the same time to verbalize and make recognizable abstract concepts of honor and honesty to almost illiterate local population who communicated these proverbs and sayings, rather accustomed to concrete terms, however semantically “hard” and basically imprecise. For that purpose have been used binary pairs that is opposites (comparison by semantic and lexical similarity or contrast), rhyming words and other wordplays with their expressive symbolism and emphatic character, and finally, plenty of mythologems, even though original meaning of many of these words by time was altered or forgotten.

I. УВОД: ПРЕДМЕТ И ЦИЉ РАДА

Одгонетање начина на који се вербално изражавају част и поштење у српском језику захтева истраживање у два правца: филозофском, усредсређеном на аретологију као грану етике која проучава врлину, и етнолингвистичком, управљеном паремиолошким творевинама. Та два правца одређена су друштвеним наукама чије се путање неретко додирују, но једнако често одају и утисак да их је тешко довести у иоле тешњу везу. Разлог овој амбиваленцији је пре свега то што и етичко и језичко одређење части и поштења пате од знатних неодређености, услед којих се поменуте две гране рачвају на нове огранке како њихово проучавање одмиче, да би то рачвање напослетку створило мрежу испреpletену од аретологије, лингвистике, паремиологије, антропологије, митологије, историје и других научних дисциплина. Отуд сваки истраживач поменутих концепата мора, пре но што се суочи с њиховим вербализованим облицима, сагледати тешкоће које у погледу денотације части и поштења са собом носи у најпре филозофија морала, област у којој су ти појмови уобличени, а потом и језик и различита веровања.

1.1 ПРОБЛЕМ КОНЦЕПТУАЛНЕ ВРЕДНОСТИ ЛЕКСЕМА ЧАСТ И ПОШТЕЊЕ У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

Премда лексеме *част* и *поштење* спадају у чешће коришћене апстрактне именице српског језика, њихова сигнификација, веза између ознаке и појма који се њоме обележава (Кристал 1999: 410), далеко је од утврђене. Није тешко проникнути који је од два елемента у овом односу споран: већ по томе што наведени апстракту мипотичу из прасловенског доба (Скок 1971: 298), тесу самим тим одавно у употреби код Срба, јасно је да узроке горње неутврђености ваља тражити у денотату, појму на који се односи номинација одређене лексеме (Штасни 2013: 14), или укратко – у неуједначеном схватању поменутих двеју речи кроз историју. Па опет, та неуједначеност је разумљива, јер част и поштење су морални појмови, а као такви немају непроменљива обележја (Макинтајер

2000: 21)¹; другим речима, њихово одређење кроз повест етике небројено пута је преиначено, па се потрага за дефиницијом тих концепата заправо своди на потрагу за константама које су одолеле реченим преиначењима. Но, осим ове одлике својствене сваком етичком појму, дефинисање частии поштења подразумева и специфичне недоумице, од којих је једна, штавише, онаколикосе ти концепти међусобно разликују? Отуд је први задатак при испитивању вербализације части и поштења у српском језику утврдити што прецизније њихова одређења, ипоставити што чвршће основе за разликовање тих појмова од осталих.

Међутим, то није лак задатак. И на основу до сада наведеног јасно је да тумачења части и поштења у нашим речницима, од књижевнојезичких, попут шестотомног *Речника српскохрватскога књижевног језика* Матице српске (1990) или једнотомног *Матичиног Речника српскога језика* (2007), до специјализованих, као што је *Морал и етика: основна значења термина и израза* Витомира М. Стевановића (2003), треба узети тек као полазиште за обухватнија истраживања. Ту потребу најбоље илуструју денотације лексема *част* и *поштење* у речницима Матице српске. У старијем, шестотомном², уз ознаку *част*¹ наведени су денотати који указују и на моралну исправност, и на признање, и на особиту почаст, и на висок положај у друштву, и на гозбу, и на нарочит поклон у јелу – на шест различитих значења (VI, 846).³ Са друге стране, као денотати ознаке *поштење* у истом лексикону појављују се честитост, исправност, (девојачка) невиност, добар глас (тј. углед),

¹Према овом британском мислиоцу, различити облици друштвеног живота даће истим моралним појмовима различите улоге (2000: 22). Ово се најбоље види из модификације значења термина преузетих из страних језика. Макинтајер тако наводи пример грчке речи φρόνις, која јена средњовековном латинском добро преведена као *prudencia*, али већ енглески корадикал *prudent* садржи нијансу „прорачунат; опрезан у сопственом интересу; штедљив“, а не само „разборит“, као код Хелена, јер су касније генерације пуританаца довеле у везу разборитост са штедљивошћу. Занимљива је такође судбина апстрактума *цинизам*: порекло те данас негативно конотиране речи лежи, подсећа исти аутор, у презирању конвенционалних вредности код Диогена и његове школе моралиста, чија изричита жеља беше да живе једноставно као пас, те су названи *киницима*, од старогрчког *ὁ κύων*, „пас“ (2000: 95, 122). У српском језику се ова појава огледа већ у славизму *грех*, који је испрва означавао обредни преступ, а не моралну мрљу као данас (Чајкановић⁵ 1994: 63; Чајкановић² 1994: 304–305).

²У даљем тексту за овај извор користиће се скраћеница РМС.

³ Ти денотати у РМС су дословно: 1. скуп морално-етичких начела којима се ко руководи у својим друштвеним и личним поступцима, морална исправност, поштење; 2.а. признање, глас који неко или нешто има у друштву, јавности, репутација, углед, реноме; 2.б. особита почаст, поштовање, уважање; 2.в. високи службени положај, почасно, угледно звање; 3.а. чашћење, гозба, гошћење; 3.б. дар, поклон у јелу, пићу или новцу који донесу званице на свадбу.

понос, гозба и дар (IV, 835–836)⁴, при чему се од наведених седам одређења чак пет не разликује нужно од оних датих у истој књизи уз именицу *част*, док се преостала два (понос тј. слава и девојачка невиност) у српском говорном језику изражавају и првоназначеном именицом (*част*). Матичин *Речник*из 2007. године, иако нуди нешто ужа тумачења ових појмова, остаје у бити при истим тврдњама и каткад чак дословно изједначује *част* и *поштење*.⁵ Укратко, дефиниције тих двају етичких концепата у речницима Матице српске остављају утисак да се они суштински не разликују, да су и *част* и *поштење* и морална вредност (својство, добро) и морална врлина (одлика, крепост), и одраз човековог стања и одраз његовог поступања, и производ његове природе (физиса) и дело конвенције коју му намеће окружење (номоса), и предмет индивидуалне и предмет колективне етике.⁶ Све у свему, уколико би се неко при дефинисању *части* и *поштења* служио искључиво објашњењима датим у РМС, морао би да постави себи питање: због чега смо у вокабулару задржали две старе речи за означавање једног те истог појма?

Наравно, ту синонимију је тешко уважити ако знамо да се човечанство још од Сократа упознало с питањима као што су: како разумемо појмове које користимо, који је критеријум њихове исправне примене, да ли је установљена употреба језика доследна, и уколико није, како ту недоследност избећи? Укратко, ако су наши морални појмови и моралне речи уопште појмови и речи, онда морају постојати критеријуми за њихову употребу установљени од стране друштва, и та опаска Аластера Макинтајера, мислиоца блиског идејама филозофије језика (2000: 45), чији циљ беше да укаже како не може неконасумице додељивати речима значење, применљива је такође на именице *поштење* и

⁴ Ти денотати у РМС су: 1.а. својство онога који је поштен, честитост; 1.б. поштен, отворен однос, поступак према другима, према друштвеним појавама, исправност; 2. невиност, девичанство (о девојци); 3.а. добар глас, углед; 3.б. слава, понос; 4. нар. гозба, *част*; 5. покр. дар, поклон.

⁵ На 1505, страни тог речника, под одредницом *част*¹ наведена су следећа значења: 1. скуп морално-етичких начела којима се неко руководи у својим поступцима и осећање потребе за уважавањем моралних принципа, достојанство засновано на етичким начелима, морална исправност, *поштење*, честитост; 2.а. уважање, *поштовање*, *почаст*; 2.б. добар глас који неко или нешто ужива у друштву, јавности, репутација, углед, реноме; 2.в. високи службени положај, угледно, почасно звање, високо достојанство; 3. девојачка *част*; 4.а. гозба, *гошћење*, *чашћење*; 4.б. дар, поклон у јелу, пићу или новцу који доносе званице на свадбу. На 993. страни исте књиге налазе се ова објашњења речи *поштење*: 1.а. својство онога који је поштен, честитост, *часност*; 1.б. поштен однос или поступак према другима или према појавама, исправност; 2. невиност, девичанство; 3. добар глас, углед; 4. нар. гозба, *чашћење*.

⁶ Потоња одређења није увек лако разграничити. Условно се може рећи како у обележја индивидуалне етике спадају она која јединку сагледавају претежно кроз призму њеног односа према самој себи, док њен однос према другима, онај у којем је индивидуа субјект општења, ваља третирати као црте социјалне етике.

част. Што ће рећи да оне никако нису могле бити истозначне ни у настанку, ни током примене, како унутар строгог научног дискурса филозофије морала, тако и шире. Но, уколико ту једнозначност није могуће прихватити, могуће је и, штавише, неопходно разумети чиниоце који су је подстицали, како би се донекле уклониле представе о појмовима *част* и *поштења* које ремете њихово јасније одређивање.

Један од тих чинилаца јавља се већ на првом кораку: то је превелико ослањање лексиколога на језичке показатеље, како етимолошке, који упућују на исто изходиште ова два апстрактума (Скок, *ибид.*), тако и паремиолошке и фразеолошке, будући да се у нашим паремијама то јест свакодневном говору именице *част* и *поштење*, као и придеви и прилози изведени од њих, редовно спајају саставним везником, а не раставним или супротним.⁷ У обзир треба узети и културолошке разлике, јер се схватања ових етичких врлина и вредности често немало разликују од једне до друге средине услед неједнаких, па и посве опречних културних утицаја. Ту је такође семиотички проблем: човек не може за сваку од својих представа употребљавати посебну ознаку, будући да не постоји језик с толиким лексичким фондом, па једна реч често подразумева врло различите садржаје.⁸ При иоле флексибилној примени једног знака отуд лако долази до његовог „исклизавања“ из једне денотације у другу, па и из значења *поштења* у ону *част* и обратно. Идеја о синонимији та два појма могла се развити такође из њихових нелингвистичких тумачења. Тако, на пример, Стевановић наводи у свом речнику под одредницом *част* да се овој прилази „с једне стране, као индивидуалној одлици, држању и самосвести, а са друге, као општој одлици, као социјалној категорији“, што је дуализам који тај аутор опет истиче

⁷У свакодневном говору су уобичајени, рецимо, израз *част* и *поштење*, затим *он је частан* и *поштен*, или *радићу часно* и *поштено*, али не и такви као што су: *радићу непоштено*, али *часно* или пак *да ли је он частан или поштен*? Исто неразликовање показује се у нашој паремиологији, па у Карацићевој збирци пословица налазимо клетву *ако слаже, лаж му на поштење*, уз коју Вук као објашњење наводи: „Гледај: На *част* му *лаж*!“), а та два етичка појмаса изједначена и у умотворини из збирке Ђоке Стојичића *где је стида, ту је и поштења*. У многим се нашим паремиолошким творевинама они посматрају ако не као синоними, онда као корелати (нпр. изрека коју наводи Вук, *ко има образа, има и душу*, значи управо да је онај ко је *частан*, ко има образ, уједно и *поштен*, у ужем смислу душеван, саосећајан).

⁸Стога и одломак романа *Пролеће* норвешке књижевнице Сигрид Унсет наш преводилац овако преводи: „Као да није било довољно што је писмо анонимно – дакле, од непоштеног човека. [...] кад га је већ прочитао није требало да га спали, него да гледа да ухвати пошљаоца и поштено га измлати.“ (2004: 215). Дакле, у две суседне реченице се практично исте речи, придев *поштен* (у одричном облику *непоштен*) и прилог изведен од њега *поштено*, јављају с различитом семантиком: прва је „добронамеран“, а друга „ваљано; прописно“. Слично важи и за други атрибут из горњег примера: док по Аристотелу *частан* човек беше управо *анониман* (ἀνώνυμος), као неко ко не ставља себе испред општих интереса, преводилац романа норвешке нобеловке је исти адјектив употребио да означи нешто непоштено, прикривено.

дефинишући исти појам и као „моралну одлику, морално држање и понашање појединца који потврђују његов идентитет“, и као обележје које „садржи бројне моралне вредности које конкретна друштвена група уважава“ (2003: 493). Ту везаност истовремено и за индивидуалну и за социјалну етику Стевановић тражи у психологији појединца, тврдећи како је лични доживљај части (тј. осећање поноса, достојанства, особне слободе и морала) једнако применљив и на друштвене групе, те да повреда овог осећања узрокује реакцију на друштвеном плану у виду сукоба, моралне осуде и моралног посрнућа личности. И поштење он тумачи као нешто што се може испољити како према себи, тако и према другима (2003: 368), но ипак уводи важну разлику у поимању ових концепата: док је част код њега приказана и као осећање, поштење је описано искључиво кроз непосредно поступање субјекта, било према окружењу, било према себи, путем објективног расуђивања властитог делања. Као резултат свих ових не баш јасних предоцби, настао је један доста раширен чинилац који отежава разликовање семантике части и поштења – превод. Пример за то је малопређашњи закључак о поштењу као одразу понашања (поступања) индивидуе, изведен на основу Стевановићевих одредби: он би сасвим био у духу Ничеове тврдње како „човек није поштен на основу тајновитог својства које називамо поштење, него на основу његових конкретних и појединачних понашања“, само кад тај цитат не би имао већ код нас другачији облик, у којем се уместо поштења помиње – част.⁹ Ово је препрека коју је скоро немогуће уклонити, јер с обзиром на то да сваки наш истраживач упознаје гро респектабилних мишљења из филозофије морала преко дела страних аутора, он је присиљен да се умногоме ослања на способност преводиоца, а овај би за успешан превод таквог списка морао одлично познавати и савремени језик с којег преводи – уз онај на који преводи – и историју тих језика, и ужу

⁹Реч је о одломку из списка Фридриха Ничеа *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, или у српском преводу Јовице Аћина: *Сазнајна теоријски увод о истини и лажи у изванморалном смислу*. Дотична реченица у Аћиновом преводу гласи: „Апсолутно ништа не знамо о суштинској одлици коју називамо 'част', али зато знамо за многобројне индивидуализоване, стога неистоветне поступке које изједначавамо и сада их означавамо као часне поступке“. Тешко је замислити да би Ниче, који по струци беше филолог, случајно употребио *die Ehrlichkeit* („поштење“) и *ehrlich* („поштен“), уместо *die Ehre* („част“) и *ehrenvoll* („честан“), будући да оригинални текст гласи: „Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die "die Ehrlichkeit" hieße, wohl aber von zahlreichen individualisierten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassendes Ungleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen; zuletzt formulieren wir aus ihnen eine Qualität aus dem Namen: "die Ehrlichkeit"“. Али је зато лако замислити да преводилац због недовољно прецизних дефиниција части и поштења у српском језику није имао јасну представу о разлици између тих појмова, па их је сматрао мање-више истозначним и тако третирао у преводу.

област којом се дело бави, и многошта друго; речју, преводилац би, попут Ничеа, морао бити етичар и филолог, а ако би се искључиво такви бавили превођењем дела из етике, не бисмо имали много преведених текстова.

Међутим, највећа тешкоћа с којом се суочава онај ко се упусти у истраживање денотације части и поштења јесте релативно мали број расположивих радова из области аретологије намењених конкретно тим појмовима. Многи је етичар навео понешто о њима, но тешко је наћи иједну теорију о овим концептима. Поменута Стевановићева тумачења можда и због тога више посматрају част и поштење – премда моралне одреднице – кроз психолошку призму: како су се најистакнутији моралисти већином бавили тим појмовима посредно, у оквиру разматрања о доброти, праведности, правичности¹⁰, расудљивости, истинољубљу и иним врлинама, данашњим тумачима части и поштења вероватно је лакше да се ослоне на теорију о људској природи (психологији), следећи наук Томаса Хобса како је она неодвојива од теорије морала (Макинтајер 2000: 160). Поменута оскудица умногоне проистиче из друштвено-историјских околности, које су неретко удаљавале част и поштење од жиге етичких проучавања. Тако је Средњи век услед превласти теолошке мисли доживљавао човека као биће а priori лоше без садејства са Богом, те је уже истраживање његових моралних вредности и одлика, што значи и части и поштења, у овом периоду етичарима било од мање важности. Нови век, опет, јесте побудио занимање заспознају људског карактера, али је након одвајања појединца од његове околине због хришћанске тежње ка свеприсутном Богу,затадашње моралисте нужно постало изнаћи начин да се индивидуа учини функционалним састојком идеалног друштва, па су у фокус дошле врлине и вредности које спајају индивидуално и колективно, док су питања налик оним о части и поштењу стављена на маргину. О интересовању пак за та два етичка појма у наше, Најновије доба, упадљиво сведоче већ и примери из свакодневнице, попут агенцијских вести о самокажњавању због „губитка части“, или о „поштеним налазачима“ драгоцености, које се у добром делу света доживљавају као куриозитет; сама околност да

¹⁰ У овом раду речи *правичност* и *праведност* коришћене су онако како је то у редакторским напоменама за књигу *Историја етике* Хусеинова и Ирлица затражио Миленко А. Перовић (1992: 286; белешка за страну 13): *правичност* је ознака за „субјективну особину појединца“, док *праведност* означава „објективну особину заједнице“ (уп. *правичан живот* и *праведан закон*). Стога ће се и при цитатима превод *праведност*, уколико означава „субјективну особину појединца“, ради доследности преиначавати овде у *правичност*.

се притом наглашавају речи *част* и *поштен* указује на нередовност тих етичких појава у данашњем друштву и уопште на незаинтересованост човека наше епохе за морал.¹¹

Уопште узев, епоха чији је „дух“ највише погодовао проучавању части и поштења беше античка, с тим да у њој, подсећају Хусеинов и Ирлиц, појам врлине није поседовао специфично морално значење чињења добра, већ је обележавао подударане какве појаве с њеним одређењем, вредношћу: знало се тачно, на пример, која је врлина коња или тесара (1992: 71), али врлину *per se*, па и част и поштење по себи, није било лако одредити. Тако и Аристотел, писац знамените *Никомахове етике*, дела којег би се многи етичар најпре присетио на помен ових апстрактума, истиче част као „највеће од извањских добара“ (1988: 1123бП 10), међутим, једну од две врлине које се ње тичу, и то ближу нашем схватању тог појма, умни Стагираинин назива управо *ανώνυμον* (анонимон)¹², наводећи да је онај ко у овој одлици претерује честохлепан (тј. да га одликује *φίλοτιμία*), онај коме та врлина недостаје нечастохлепан (одн. да га одликује *αφιλοτιμία*), „док је средњи безимен“ (1988: 1107б 8, 1125б 1–5).¹³ Дакле, ни Аристотелов став о части није посве дефинисан, чим од свих етичких врлина које наводи назив нема само она којом се достиже то добро.

¹¹Ову перцепцију сликовито описује и Вирџинија Вулф у одломку романа *Таласи*: “Идем од куће до куће као средњовековни калуђер који је обмањивао жене и девојке баладама и нискама огрлица. Ја сам путник, торбар који баладом плаћа преноћиште; ја сам гост који не пробира, кога је лако задовољити; често ми понуде најбољу собу и кревет са балдахином, да затим преноћим у житници, или под пластом сена. Не сметају ми буве, а ни против свиле немам шта да кажем. Врло сам толерантан. Нисам моралиста. Исувише снажно осећам колико је живот кратак и пун искушења да бих поштовао црвене, граничне линије.” (1959: 213). Тај приказ савременог софистичког природног човека није занимљив искључиво зато што се у њему изједначава (не)моралност бића природе Најновијег доба са оном представника средњовековне цркве као носиоца претходних друштвених врлина и вредности тј. као ранијег бића конвенције. Наиме, стиче се утисак да је Вулфова тим поређењем пре желела да нагласи одбацивање притворности као назор свог времена (за разлику од Средњовековља), но што је хтела да укаже на необузданост и агресивност, типичне црте природног човека; штавише, да је истицањем његове толерантности, кратковечности и неизбирљивости описала заправо његову околину, данашње бићеконвенције, као агресивну. Одатле није тешко разумети жељу за бегом модерног човека од свега што му нуди окружење, па и од моралних питања.

¹²Ту реч и Ђурић (1976: 392) и Перовић (Хусеинов и Ирлиц 1992: 293) преводје као „осећање части, образ“. Друга врлина везана за част по Аристотелу је *μεγαλοψυχία* (мегалопсихија), што Томислав Ладан, преводилац *Никомахове етике*, тумачи као „великодушност“ и у фусноти за текст под одељком 1123б 1 (стр. 71, фуснота 4) истиче како је изворно значење ове грчке апстрактне именице „племенитост душе или великодушност“. Но, Перовић је у *Историји етике* Хусеинова и Ирлица преводи као „узвишеност“ (1992: 79), а Ђурић у *Историји хеленске етике* као „понос“ (1976: 392).

¹³Овде се истичу изворни термини због неједнакости њихових превода. На пример, Ђурић је, како је речено, апстрактум *μεγαλοψυχία* превео као „понос“, а реч за мањак те одлике, *μικροψυχία*, као „понизност“, за разлику од Ладана, који је превео први гречизам као „племенитост“, а други као „малодушност“ (Аристотел 1988: 1107б 7, 1123б 1, н. 4). Забуна постаје још већа кад, на пример, Ђурић управо речју „племенитост“ преведје другу врлину по Аристотелу, *μεγαλοπρέπεια* (1976: 32), за коју и Ладан и Перовић користе термин „издашност“ (Аристотел 1988: 1107б 6; Хусеинов и Ирлиц 1992: 79).

Концепту поштења је паку *Никомаховојетици* најближа *δικαιοσύνη* (дикаосини), једна од четири античке традицијске врлине, чији је превод у тој књизи, „праведност“ (1988: 256), непрецизан из разлога из којих би то био и ма који други, па и „поштење“.¹⁴

Проучаваоци античке аретологије сигурно би се овде присетили и Протагоре, аутора списа *О честољубљу* и *О врлинама*, али из тих текстова је, нажалост, сачувано тек мало одломака, допуњених оним што су о овом софисти писали Платон, Аристотел и Секст Емпирик (Ђурић 1976: 180–181). Стари век и иначе са собом носитај проблем: многа филозофска дела из њега су изгубљена или су приспела до данашњег читаоца у окрњеном издању, па се знатан део тврдњи из Антикe више наслућује но што се заиста познаје. Довољно је сетити се Анаксимандра: Хусеинов и Ирлиц наводе његов једини сачувани аутентични фрагмент, о *апериону* као основи свега, у који се све враћа по казни, те долазе до питања: у чему је порочност ствари? Наводећи различите одговоре, они помињу став да се кривица састоји у отрзању из материнског крила, у издвајању у појединачна постојања, но како им је то објашњење неубедљиво, радије прихватају оно да је праведност сагласна са аперионом, а кривица са одступањем од њега (1992: 17–19). На тај начин један фрагмент поставља низ упитника: колико ова аберација крије у себи исконско схватање о аберантном појединцу као злу и опасности по добру заједницу, осведочено и код Срба¹⁵, а колико је она одраз бунта оновременог интелектуалца против друштвених стега, схваћеног онако како га је описао и Андре Жид у делу *Иморалист*? Затим, да ли се у поимању морала код Анаксимандра крију знаке етичког односа равносавијено, који су коју деценију доцније питагоровци уврстили у табелу десет основних

¹⁴Макинтајер истиче да енглески језик нема одговарајући термин за грчко *δικαιοσύνη*, које преводилац његове књиге на српски језик, Весна Тодоровић, попут многих преводи апстрактумом *праведност*. С обзиром на то да по Макинтајеру ово није „луки језички недостатак“, него резултат „разлике између два облика друштвеног живота“, старогрчког и савременог енглеског (2000: 22), исти се закључак може извести о адекватности српског превода те хеленске именице.

¹⁵ У раду *Вампир у религијским схватањима југословенских народа* (у књ. *Царство земаљско и царство небеско*, 2008: 85–115), антрополог Душан Бандић нуди објашњење везе између аберантности тог демона и његовог злог карактера, које може послужити као објашњење аберантности као зла уопште. Према овом аутору, с обзиром на то да се заједница доживљава као а приори добра, „вампире“ (кваре) се искључиво они њени чланови који беху у непосредном додиру са злом, што их чини различитим од просечног припадника колектива и самим тим – аберантним (2008: 92). У жељи да очува хомогеност, која у високом степену одликује сељачку и родовско-племенску заједницу, типове друштва за које се везује „целокупан развитак наше народне религије“, па и веровање у вампира, колектив настоји да аберантног појединца искључи и тиме разреши сваки унутрашњи конфликт (2008: 107–108). Ово искључење, опет, захтева насилни чин, јер убијање вампира нема за циљ само да уклони постојећу опасност по групу у виду „злог“ одметника, него и да делује превентивно, да сваком члану предочи шта га чека уколико се појави слична аберација (2008: 110).

противположених моралних појмова¹⁶, па да ли мотив материнског крила оцртава сермонистичко начело добра, подразумева ли можда и шири круг од породице, с митским доживљавањем родне груде као мајке и тако даље. Могућности за спекулисање је много, без обзира на то колико је на нека од ових питања наизглед лако одговорити, јер не треба сметнути с ума да дубоко урањање у историју носиопасност од сразмерно дубоке заблуде, услед наше склоности да старину посматрамо из садашње перспективе, чиме ризикујемо да западнемо простор између две илузије: оне „да је прошлости могуће приступити без предубеђења“ и оне „да је читав смисао прошлости био у томе да са нама досегне врхунац“ (Макинтајер 2000: 24). Отуд није тако велики број неспорних тачака у хеленском схватању поштења и части, а једна од њих је свакако она да између моралне врлине (ἀρετή) и моралне вредности (ἀγαθός) још од Хомера постоји каузални однос.¹⁷

Наравно, не сме се заборавити да схватања части и поштења нису била иста ни током једне епохе, у складу са силом историјских струјања. Притом је ова сила неједнако захватала географске ширине и дужине, па се Монтескјеова тврдња да различити чиниоци, попут климе, религије, закона, историје, обичаја, стварају поменуте различите облике друштвеног живота или *опитегдуха* (Макинтајер 2000: 200), може применити и на перцепирање етичких токова. То је важно имати на уму при проучавању вербализације моралних концепата у средини каква је српска, јер је велико питање колико опште тенденције у аретологији беху присутне у свести Србина који је смишљао и преносио народне пословице и изреке, то јест у којој се мери историја етике одсликавала на просторима насељеним претежно нашим живљем, има ли се у виду посебност културних утицаја које је српски народ трпео, а неки други, из којег потиче каква етичка теорија, није, и обратно. Може ли се, рецимо, лексема *Бог* у нашим пословицама, којом се, између осталих, означава поштење (тачније: правда), разумети у светлу у којем ју је разумевао Ђордано Бруно, прогоњен од свемоћне Римокатоличке цркве на Апенинима, уколико се

¹⁶Ова табела, коју Аристотел назива *табелом добара*, садржи следеће појмове: 1. ограничено-неограничено, 2. парно-непарно, 3. једно-много, 4. десно-лево, 5. мушко-женско, 6. мирно-покретно, 7. равно-савијено, 8. светло-тамно, 9. добро-зло и 10. квадрат-правоугаоник (Ђурић 1976: 113). Први су са знаком позитивног.

¹⁷Макинтајер, који признаје да се старогрчка именица ἀρετή „можда и варљиво преводи као *врлина*“, наводи како код Хомера ἀρετή поседује „човек који обавља друштвено додељену функцију“, док је „човек ἀγαθός ако поседује ἀρετή“ (2000: 28). Исти аутор подсећа да и Аристотел при анализи значења појма *ευδαιμονία* истиче како част и угледљуди не цене као такве, него тек ако им се почаст указује због њихових врлина, тј. да се почаст сагледава као пожељни нуспродукт врлине (Макинтајер 2000: 80–81).

зна да Српска православна црква није ни изблиза имала тако снажан утицај на судбину верника као Света столица? Или, могу ли се изреке везане за објективно расуђивање идентично доживљавати у земљи која је вековима под туђинском влашћу, и у једној колонијалној сили која под својом чизмом држи други народ, а под шеширом гледиште културтрегера? Коначно, чак и ако је наша паремија страног порекла, зар је њу могуће међу Србима појмити на исти начин као у иној средини, уз негирање временског и просторног чиниоца при том преношењу? Са друге стране, не треба ни олако одбацити опште токове у филозофији морала, јер су речене разлике неретко мање но што на први поглед то изгледа. На пример, наводећи конзервативно схватање о првобитном греху као објашњење неприхватања русоовског јединственог општег добра, Макинтајер додаје како су се на исти начин на Западу објашњавале све неуспешне револуције од осамнаестог века (2000: 210–211); с обзиром на то да је првобитни грех одраз тежње да се зло у људској природи испрати до његових специфичних узрока, ова се теза суштински не разликује од нашег предања да је узрок пораза у Косовској бици 1389. године и тај што је „сам бог казнио српски народ стога што се овај био много искварио“ (Чајкановић² 1994: 359).

Све у свему, при проучавању концепата части и поштења у једном језику мора се пазити и на историјски контекст, у овом случају српски. А то је додатна отежавајућа околност из најмање два разлога. Први није везан искључиво за етику и добро је знан: српска историографија, када је реч о иоле даљој прошлости, углавном пати од недостатка писаних сведочанстававан домена политичке повести; стога ће и при истраживању етичке позадине вербализације части и поштења у нашем језику неретко у обзир бити узимани помоћни историјски извори, попут етнографских, митолошких, ономастичких, па и археолошких.¹⁸ И други проблем се тиче помоћних историјских извора, то јест једног од њих, наше народне књижевности, или прецизније – српских народних изрека и пословица. Наиме, усмереност на српски језик своди ово истраживање на језичке творевине које се односе на наш етникум у целисти, што ће рећи на народно књижевно стваралаштво, будући да би се сваки другачији избор грађе тицао тек идиолекта једног или више аутора

¹⁸У оскудици извора с којом се суочава српска историјска наука при проучавању даље прошлости, ова секундарна грађа је врло драгоцене. Тако Слободан Зечевић истиче како су писани и археолошки извори поуздани за проучавање старине, али да их, кад је реч о српској митологији, нема довољно, па је у ту сврху потребно у обзир узети и народна предања, топографске називе и управо језичке изразе, поготово ако се притом могу пронаћи сличности са осталим Јужним Словенима, Словенима и Европљанима (1981: 5).

српске језичке провенијенције. Но, не своди га на било којивид народног књижевног стваралаштва, него на онај који се тиче паремиологије, јер у поређењу са осталим облицима усмене књижевности, и у литерарном и у тематском погледу најчешће подложним строгим правилима, пословице и поготово изреке су творевине слободног израза и најширег идеолошког распона, па не чуди што је Фридрих Јодл доводио управо њих најпре у везу с моралом.¹⁹ Отуд се моралност у нашим народним пословицама и изрекама – па и представа части и поштења у њима – не подудара увек саоном у другим усменим књижевним родовима: док епске песме, на пример, поштују строге законитости жанра (почев од формалних, попут метрике, па до садржинских, попут карактеризације), које као и сваки кодекс претежно оцртавају етичност једног друштвеног слоја, конкретновишег, у паремиолошким творевинама, лишеним крутих правила, неретко је заступљена и мисао нижих слојева односно народска моралност, како етику из паремија назива Јодл на истом месту.²⁰ Сходно томе, немали број наших народних пословица и изрекакоје би се у ничеанском духу могле сматрати изразом „робовске“ етике – број који не треба да чуди, ако се зна да су те умотворине вековима преносене под туђинском окупацијом – морао се и по времену настанка разликовати од наше епске поезије, бити кудикамо млађи, пошто етичке вредности њихових твораца, како објашњава Ниче, настају тек као реакција на етику виших слојева, као облик ресантимана према њој (1993: 250). Укратко, српске паремије ваља посматрати у другачијем идеолошком, социјалном и хронолошком светлу од осталих народних умотворина. Оно пак по чему се све те творевине међусобно не разликују је, као прво, што ни у изрекама и пословицама

¹⁹Овај немачки историчар етике дословно истиче да „нема народа у кога се најстарији и најмање рефлектовани талог његовог практичног искуства није представљао у чврстим облицима обичаја и навика и одржао се живим за многа покољења у често тако танано изоштреној пословици.“ (1975: 15).

²⁰У овом разликовању етике наших народних пословица и епских песама пре свега се мисли на Ничеово схватање вишег и нижег слоја, по којем се добро, како показује и етимологија индоевропских језика, развија из појма сталешкиотменог, племенитог у душевноотмено, племенито, узвишено, док се рђаво развија из сталешкипростог, плебејског, у душевнониско (1993: 241). Према таквој поставци би и наша народна епика спочетка била производ више, витешко-аристократске класе, док би супротно схватање, оно које врлине радије признаје напаћенима, сиромашнима и немоћнима, било пре својствено иним усменим жанровима, па и паремиолошким. Да је било сукоба ових гледишта у нашој епици сведочи и чувена песма коју је Вук Караџић забележио под називом *Болани Дојчин*. Наиме, само се у њеној охридској и маријовској варијанти открива зашто поменути јунак лежи девет година у постели: он је тиме кажњен зато што је коњем прескакао и ногом разбијао врата цркве посвећене светитељкама Петки, Недељи и Катарини (Харалампије Поленаковић 1968–1971: 1–3). Та песма пуна древних мотива показује да је свештенство, по Ничеу стојер оног неаристократског погледа на морал, покушало да утиче на народни епос, али и из податка да свега две њене верзије чувају траг о овом покушају, док је у већини верзија песме узрок Дојчиновог боловања изостављен, види се да је овај утицај на српски аристократско-народни спев остао ограничен.

због усменог начина њиховог ширењаморалне врлине и вредности не могу опстати као одраз индивидуалног погледа на свет, па и част и поштење могу бити предмет једино социјалне етике, а као друго, и анализа вербализације тих појмова путем паремиологије као виданародске моралности подразумева усмеравање на сродан – народски језик. Притом се постављају два питања: 1) шта се у овом случају мисли под концептом народ, и 2) какав је то заправо језик?

Термин *народ* најчешће се везује за етничку заједницу и неретко као његов синоним срећемо гречизам *етнос* (ἔθνος), који се у грчко-српским речницима преводи као „народ, нација“.²¹ У нашем језику је овој туђици донекле измењена семантика, судећи према лексиконима страних речи и израза: тако у оном Милана Вујаклије та реч означава „племе, народ“ (1980: 303), док *Рјечник страних ријечи* Анића, Клаића и Домовића доноси занимљиво тумачење придева *етнички* од истог етимона, према грчком *ethnikos* (εθνικός): „народни“, али првобитно „незнабожачки“, јер су „кршћански писци средњег вијека све некршћане и нежидове називали *ethnea*“ тј. народи (2002: 409). Но, социјални антрополози би ова одређења вероватно оценили као недовољно прецизна.²² Душан Бандић, рецимо, подвлачи како је *етнос* испрва означавало и „заједницу животиња“ и „заједницу људи“, да би временом превладала друга денотација (2008: 35), док сâм појам људске заједнице није монолитан; наиме, овај аутор разликује као род, племе, народ и нацију, називајући прва два типа друштва традицијским и описујући их као преткласнеи „неразвијене“, а друга два цивилизацијским, одређујући их као класне и „развијене“, при чему је сваки следећитип све мање хомоген то јест „тоталан“ (2008: 34). Најбитније је притом дагорњи појаметничког заједништва, имплициран у синтагмама *народна пословица* и *народна изрека*, начелноодговара традицијском, хомогеном типу друштва (ибид., 44–45), из ког се развила наша народна религија, дуго времена готово искључиви носилац српске етичке мисли²³, доксу изузетак у тој једнообразности чиниле управо народне паремије као

²¹Види *Грчко-српски речник* Александра Балаћа и Миодрага Стојановића (2009: 224). И у *Рјечнику синонима хрватског језика уз придеветнички* наводи се као синоним *народности* (2008: 105).

²²Овде ће се поштовати разлика између етнографије, етнологије и социјалне (или културне) антропологије о којој пише Руди Сукеп у предговору Леви-Стросове *Дивље мисли* – дакле, то нису три различите научне дисциплине, него „три етапе истог истраживања“ (1978: 11).

²³Она је то била у одсуству развијених системафилозофије морала и у условима у којим је православље, као алтернативни вид теолошке етике, доживело стапање с паганизмом у облику такозване српске вере, што је термин Војислава Ђурића из *Увода у сабрана дела* Веселина Чајкановића (Чајкановић¹1994:14). За ту

својеврстан ехо друге, антрополошке етике. Укратко, ове умотворине и њиховународску моралност, и поред алузије на етничко заједништвоу том атрибуту, не краси социјална хомогеност, јер у њих је кроз векове утиснут печат разних идеја и нараштаја (Јодл 1975: 15), што све онемогућава налажење јединственог ет(н)ичког система у таквој грађи. Зато је исправнијерећи да те тековине наше народне уметности јесу, уопштено узев, израз традиционалног схватања, макар настале и онда кад се српско друштво Бандићевом терминологијом могло пре окарактерисати као цивилизацијско²⁴, али да, опет, у њима није тешко открити и примесе каснијих доктрина, ма колико овима удаљен био извор.²⁵ Другим речима, иако је српским паремијама основу традицијског модела друштва у ком су настале духовни темељ још такозвана предетичка, обичајносна мисао, својствена јединственој заједници у којој вредновање зависи од унапред установљених критеријума (Макинџајер 2000: 29), многобројне наслаге цивилизацијског модела показују да је у те пословице и изреке допро и осетан утицај доцнијих етичких система, оних који сумњају у затечене критеријуме.

Поменуто склоност ка обликовању „тоталног“, традицијског типа друштва у сфери нашег народног стваралаштва (види н. 24) утицала је на то да паремиолошке творевине одреда делују као да су произишле из исте, руралне средине, из које већином потичу и у којој су махом живели Срби до прве половине XIX века, кад је главницу ових умотворина сакупио и одштампао Караџић. Та уједначеност одразила се и на језик наших паремија, који се по узору на њиме исказану моралностовде назива –народским. Анародски језик наших пословица и изрека без сумње има многе црте заједничког језика (restricted code), како га је називао британски социолог Базил Бернстајн.²⁶ Не само по томе што међу особине овог кода спада велики број идиоматских и традиционалних фраза (Бернстајн 1979: 29), него и по већини осталих одредница које га разликују од оног формалног по

религију Бандић вели да је „ни паганска ни хришћанска“ (2008: 58), док Миодраг Поповић тврди штавише да процес христјанизације код нас никад није ни био довршен (1976: 130).

²⁴Тај аутор и сâм примећује да у недостатку образаца који сачињавају етнос у смислу „тоталног“ друштва (то су „биолошки“, „егзистенцијални“ и „духовни“ образац, тј. заједничко порекло, интерес и менталитет), припадници цивилизацијског типа заједнице често прибегавају измишљању истих (2008: 48).

²⁵На пример, пословица *свак по себи суди и о другоме* (ВСК¹, 4805) може се повезати са учењем сензуалисте Адама Смита; *више ваља шака доброте, него врећа мудрости* (ЂС¹) са оним Џона Лока; *ко не може да поднесе незахвалност, не треба да чини добра дела* (ЂС¹) с Кантовом етиком итд.

²⁶Бернстајн је заједничким језиком називао вернакулар, „интерни“ језик одређене групе, најчешће локалне; на пример, своје закључке по овом питању доноси испитивању говора лондонских радничких четврти.

том аутору – што би био стандардни језик. Од њих су посебно битне: „кратке, граматички прости и синтаксички оскудне реченице“, које не помажу прецизном формулисању (1979: 23); „сирова, једноставна вербална структура“, која отежава изражавање процеса (1979: 23); „веома ограничен речник“ (1979: 24), наглашена експресивна симболика (1979: 25, 30-31) и „тврдоћа језика“, због које се нежна осећања теже вербализују (1979: 33). Укратко, народски језик наших паремија у начелу не погодује исказивању сложених филозофских појмова, па ни части и поштења, одакле постаје разумљиво због чега су лексеме *част* и *поштење* и њихове изведенице у занемарљивом броју присутне у тим умотворинама.²⁷ Међутим, речена оскудност и „тврдоћа“ у исти мах значе да је тешко прецизно одредити смисао многих наших паремија, будући да се – без подробног познавања домаће традиције – из њихове лексичко-семантичке уопштености често не разазнаје описују ли доброту, поштење, правичност, праведност, искреност, чојство или коју другу врлину. Но, не сме се заборавити да је језик српских пословица и изрека „тврд“ и лексички сиромашан односно окамењен и због тога што је носио у себи један дубљи смисао: он беше знак распознавања свог од туђег, што га је чинило тешко изменљивим, кодираним видом комуницирања српске заједнице. Многе његове речи су отуд имале „невидљиво“, старинско обележје, што је тај код чинило намерно петрификованим, оскудним и у исти мах јасним; он је тако био својеврсни паралелни механизам, како би Бандић рекао, за стварање опште слике стварности, семантички систем аналоган „правом“ језику, речју – порука (2008: 12–13).

* * *

²⁷У Вуковој збирци народних пословица, која садржи близу 7000 паремија, именица *поштење* се налази у њих седам (шест пута у главном делу збирке, једном у додатку који садржи пословице из Вуковог „ручног“ примерка“, о којем ће бити још речи касније); придев *поштен* се среће једанаест пута (десет пута у главном делу збирке и једном у додатку који садржи пословице из разних Вукових рукописа, којима ће се такође доцније посветити више пажње), док се на прилог *поштено* налази шест пута, увек у главном делу збирке. Дакле, у само двадесет четири паремије се срећу атрибут *поштен* или његови деривати. Што се тиче збирке *Српске народне изреке* Ђоке Стојичића, у преко 27.000 тих умотворина именица *поштење* се помиње у њих 13, придев *поштен* у двадесет и једној (од којих су три присутне у Вуковој збирци), а прилог *поштено* у 17 паремиолошких творевина, с тим да се једна може наћи и у Карацићевој књизи, док су две варијанте раније наведених изрека – све у свему, педесет и један пут. Именицу *част* и њене деривате наводи Вук 18 пута (увек у главном поглављу), а Стојичић 59, често као варијанте већ изложених примера. Иначе, ти деривати су: придеви *частан*, *часни*, *часна*, прилог *часно* и глагол *частити*, који се среће и у пасиву *чаићен*).

Основна два проблема при изучавању вербализације појмова части и поштења у српском језику су: 1) недостатак разрађених теорија о тим концептима, и 2) језичка неегзактност којом се ови појмови изражавају у нашим паремијама као најподеснијој грађи за изучавање схватања тих моралних термина у целини народа. Додатне отежавајуће околности извиру из српског историјског контекста: чињенице да наша култура беше принуђена на другачији ток од оног у народа који су били перјанице етичке мисли, као и мањка писаних докумената који би тај различит развој осветлили. Трагови који су стигли до нас о овом току посредством помоћних (секундарних) повесних извора указују на то да је он условио у моралности Срба осетну заоставштину такозваног традицијског типа друштва, а то сугерише да временску границу при истраживању које следи треба померити не само до прве половине 19. столећа, када је објављен кључни део наших народних изрека и пословица²⁸, него далеко у прошлост, до такозваног предетичког доба Антике, у којем још није било филозофије морала као изграђеног научног система, већ једино традиционалних схватања која се нису оспоравала. Међутим, и отклон од скоро читаве историје етике као ирелевантне у разматрању ових моралних концепата у нашој паремиологији, био би погрешан; штавише, овде је из многих разлога нужен макар најкраћи осврт на историјат најутицајнијих гледишта о моралној врлини и вредности. Најпре већ због тога што се потпуна слика о неком добу не може стећи поређењем искључиво са оним што му је претходило, него и са оним што му је уследило. Друго, јер, како је напоменуто, неке од вербализација части и поштења у српским паремијама дугујемо и каснијим временима од предетичког, извесне чак данашњици, а „ми живимо са наслеђем не једне, већ великог броја добро интегрисаних моралности“ (Макинџајер 2000: 290); а све те тенденције нису могле сасвим заобићи традиционалног српског сељака, ма колико географски удаљеног од средишта филозофске мисли.²⁹ Трећи разлог је последица

²⁸У поговору *Српских народних пословица* под насловом *Вук Караџић и наше народне пословице*, Мирослав Пантић истиче важност историјског момента у којем се појавила Вукова збирка (тачније збирке, јер Пантић мисли и на прво издање објављено на Цетињу 1835, и на друго објављено 1849. у Бечу). Он вели да Вукове збирке имају недостатке, али да свеједно „овако аутентичне, сочне и пробране грађе, грађе у оволиком оспегу и с оваквом неупоредивом вештином захваћене из самих недара народа никада неће више бити. Вук је имао среће да јој се окрене у прави час: када је она блистала у сјају свога савршенства, али и када је, истовремено, на видiku већ било јасних знакова њенога наставка. Они који су после њега дошли, и који су се одлучили да да пођу за његовим примером, већ више нису имали те среће: своје збирке пунили су грађом другога, трећег и ко зна кога реда, у којој најчешће није било ни сенке негдашње лепоте“ (1965: 647).

²⁹Захваљујући појединцима попут Доситеја Обрадовића, који је преводио *Етику* италијанског рационалисте Франческа Соавија (Francesco Soave), Срби су, рецимо, могли упознати нововековне етичке токове.

претходног: у ситуацији када је такозвана предетичка мисао тек једно од надахнућа наших изрека и пословица, јасно је да се морају узети у обзир и остала поимања части и поштења како би се направила што прецизнија дефиниција тих појмова, а самим тим и што ваљанија класификација ознака којима се унутар ионако неегзактног народског језика паремиолошких творевина ти концепти изражавају. Коначно, један сажет историјски преглед поимања моралне врлине и вредности захтевају и разлози практичне природе: њиме се не добија искључиво оквир за проучавање вербализације части и поштења у српском језику, него се уједно избегава расплутаност услед многобројних дигресија о етичкој позадини одређене умотворине.

II. СХВАТАЊА ЧАСТИ И ПОШТЕЊА ОД АНТИКЕ ДО НАШЕГ ДОБА

Колико је тешко доћи до репрезентативних радова о части и поштењу, толико је тешко и наћи књигуна нашем језику у којој је обухваћена целокупна историја филозофије морала. Прво дело с таквим аспирацијама, уједно најобимније, двотомна *Историја етике* Фридриха Јодла, појавило се тек 1963. године, но дискутабилно је може ли се у његовом случају говорити о „целокупности“, будући да је Јодл своју повест етике написао између 1888. и 1889, док је његов немачки издавач додао, тек у облику скице, приказ етичких теорија из прве две деценије XX века. Отуд су многи новији теоретичари код овог аутора изостављени, а због датума првог издања намеће се и питање актуелности Јодловог штива. Ни у неким каснијим историчким делима не узима се у обзир најновији период, па тако Абдусалам Абдулкеримович Хусеинов и Герд Ирлиц, аутори *Историје етике* објављене у Москви 1987. године, сматрају да је ова наука још са Хегелом доживела „слом“ (тако гласи и наслов последњег одељка у њиховој књизи), а слично мисли и рецензент њиховог дела и писац *Филозофије морала*, Миленко А. Перовић.³⁰ Моралисте из XX века зато радо наводи англосаксонски аутор Макинџер у *Краткој историји етике*, први пут издатој 1966. у Њујорку, али ни у његовом ни у осталим наведеним делима онај најранији период

³⁰У ствари, руско издање те историје етике садржи и поглавље о немачком позитивизму тј. о Фојербаховој етици, међутим оно није унесено у српски превод, што је Перовић образложио тиме да „и аутори недвосмислено Хегела постављају као нужни довршетак развијања етичке идеје“ (1992: 6).

етичке мисли, у ком се етика још не беше формирала као систем, није у ни изблиза подробно описан као, на пример, у књизи Милоша Н. Ђурића *Историја хеленске етике* (1976), посвећеној искључиво старогрчкој моралности.³¹ Уз ове разлике у садржају иду и варијације у сагледавању и вредновању етичких теорија, па данас често можемо чути да је Јодл, на пример, представник такозване континенталне филозофије, а Макинтајер такозване аналитичке то јест лингвистичке филозофије (за коју се користи и термин *филозофија логичке анализе*), преовлађујуће у Енглеској и Америци. Укратко, јасно је да било које од поменутих издања само није довољно да се стекне потпун увид у поимања врлине и вредностикроз историју, те да је за тако нешто нужно тражити њихов пресек. Да он не би био преопширан за природу оваквог рада, у том пресеку биће места тек за општа становишта унутар одређене епохе, док ће се појединачна мишљења етичара, буде ли то потребно, цитирати у главном поглављу, анализи вербализације части и поштења, уз паремију с којом се семантички подударају.

2.1. СХВАТАЊЕ ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У АНТИЦИ: ПРЕДЕТИЧКА ЕПОХА

Вероватно и због тога што му историчари филозофије морала обично не посвећују велику пажњу, први историјски период етичке мисли је познат по различитим именима: у књизи Хусеинова и Ирлица он је назван *предетичким* добом, у Макинтајеровој *предфилозофским*, док Ђурић нуди придев *дофилозофијски*. О овој епоси Јодл истиче тек да је јошу њојбила уочљива подела на емпиричку (антрополошку) и метафизичку (теолошку) етику, односно да су већ тад обележене „основне линије цјелокупне историјске изградње ове дисциплине“ (1975: 16). Макинтајер нуди нешто шири опис истог раздобља, правећи важну поделу унутар њега на хомеровску и постхомеровску епоху. Као кључне речи за њихову моралност он назначује ἁ γαθός (агатос) и ἁ ρετή (арете): прва, претеча нашег добра, беше код Хомера епитет специфично везан за улогу племића: бити добар у оно време значило је бити уједно храбар, вешт, успешан, богат и господствен (2000: 25–26); друга реч, ἁ ρετή, ознака је за врлину захваљујући којој се стиче та вредност (ἁ γαθός),

³¹О комплетности ових дела довољно говори и то што ниједно од њих не пружа читаоцу увид у етику Индије, Кине и других земаља које не припадају европском и англосаксонском свету. Штавише, Јодлова књига, конципирана по географском начелу, игнорише и западне мислиоце уколико не долазе из земаља у којим су се развијали главни етички правци, па се тако у њој не помиње Данац Кјеркегор.

и разликовала се у зависности од друштвене функције појединца (Макинџајер 2000: 28). Отуд је част код Хомера била „неодвојива пратиља одлике и заслуге“, вредност коју појединац од окружења стиче „урастањем у идеалну и надземаљску сферу“, и на чијем се стицању или губитку заснива читав ондашњи друштвени поредак (Ђурић 1976: 49).³²

То монолитно друштво и заједнички систем вредности нестали су с колонизацијом, персијским надирањима и порастом трговине и саобраћаја, речју – кад су Хелени почели увиђати осетну различитост између култура. Распала се идеја о јединственом космичком устројству, по којем морални и природни поредак не беху оштро раздвојени, а тај распад је за последицу имао промену значења речи ἡ γαῖα и ἡ ρητή. Тако прва у постхомеровској епоси постаје пука неутрална дескрипција друштвеног положаја, или поприма радикална проширења обележавајући племићко порекло, будући да је сад неко агатос већ ако потиче из племените лозе; ἡ ρητή, опет, у новим околностима означава својство неовисно од друштвене функције појединца, пошто је читав врлина сажета у праведности (или правичности), с тим да је овај појам због урушавања претходног јединственог моралног поретка постао тешко одредљив (Макинџајер 2000: 29–30).

Крах хомеровског друштва утемељеног на обичајности подразумевао је и морално посртање његових предводника, родовског племства, што је условило низ критика ове дотле неприкосновене институције.³³ Сама пак разноврсност поимања етичке врлине и вредности развија се у постхомеровском предетичком периоду најпре са орфичарима³⁴, али моралу првостепену важност признаје тек Хесиод, по Хусеинову и Ирлицу први

³²Тиме се може објаснити осветољубивост хеленских богова за сваку повреду части, или трагично доживљавање неодавања почаст од стране заједнице, као у случају Ахила и Ајанта (Ђурић, ибид.). Хусеинов и Ирлиц наводе пак пример Хектора, који бира часну смрт, и одлази у бој иако зна да ће у њему погинути и он и његов народ, видећи у томе свој позив (1992: 10).

³³Тако Архилох слави бег из борбе и релативизујевојничку част; Тиртеј, опет, хвали ратничку вештину, али на херојство, делање којим се стиче част, не гледа као на индивидуално добро, него као на општу вредност; Теогнид пак сматра како је контраст племенит према рђав заправо антитеза између родовске властеле и пучанства, док Симонид тражи средње поштење, не верујећи да је ико потпуно поштен (Ђурић 1976: 58, 62, 66, 71). Посебно је ту занимљиво Еурипидово становиште. По њему је богатство у ствари неправично, па је сиромаш поштенији него богаташ; у погледу части, коју наводи као највишу моралну вредност, овај драматург заступа сермонистички став истичући коленовићствотј. тврдећи да преношење моралних квалитета на потомство јемчи спољашње добро, али ипак допушта одступање од тог начела, јер јер подвлачи велике жртве, и по цену живота, да би се та вредност постигла (Ђурић 1976: 96–97).

³⁴Њихово је учење имало много поклоника међу каснијим мислиоцима (Ђурић 1976: 27–28, 34), па Јодл чак назива каснију доктрину Питагоре и његових следбеника орфичко-питагорејском (1975: 18).

етичар у повести европске културе (1992: 14). Начело праведности, дато од богова и присутно још у Хомеровим еповима, код тог је мислиоца коначно постављено за темељ друштва, а правичност и стид – појмови уско везани за поштење и част – задва основна стуба, и на неки начин Хесиод је тај који исцртава границу између хомеровске и постхомеровске етике, онај до чије појаве врлине и неваљалства беху одраз друштвеног ранга, а од ње последица моралног делања и основа социјалног напретка (Ђурић 1976: 51–53). Па ипак, први познати етички систем изградио је Питагора, чије се учење назива и синтезом научног мишљења и пречишћеног орфизма (Ђурић 1976: 110, 114). Његови апостоли, питагоровци, дали су том систему математички облик и саставили поменућу табелу од десет основних супротстављених моралних појмова (види н. 16), од којих су десно-лево, мушко-женско, равно-савијено, светло-тамно, добро-зло и мирно-покретно, а донекле и парно-непарно иједно-многа, семантичка поља унутар којих се врши и вербализација поштења и части у нашим народним паремијама. Изједначивши истинито (и у етимолошком смислу – као „исто“) с праведним као правним захтевом остварења етичког идеала – јединства, непрекидности и непропадљивости – Парменид је закључио како је разноврсност привид који човеку пружа илузију да је нарочит, и тим изједначавањем лагиса од ударањем од целине, па и оних које доноси славу (част), постао „фанатичан противник хомеризма, прави и потпуни етичко-политички реформатор“ (Ђурић 1976: 142–144). Најзад, Демокрит је правичност, схваћену као испуњење сопствених дужности, држао за један од три услова достизања највишег добра односно еутимије (εὐθυμία), трајне духовне ведрине; највише врлине, опет, према овом атомисти има у стиђу, с којим он у присну везу доводи кајање, чистоту срца, честитост, разборитост (Ђурић 1976: 167–169). Јасно је да је предетичко схватање части и поштења превалило далек пут од оног Хомеровог до Демокритовог, по којем морално достојанство, подсећа Ђурић на истом месту, зависи од мотива с којим човек прилази делању, а не од спољашњег ефекта изазваног потоњим.

Све у свему, читава предетичка епоха не кореспондира подједнако са етиком нашег књижевног народног стваралаштва, и уколико треба тражити сличности, више их је у

хомеровском периоду него у оном наредном. То на свој начин потврђује језик³⁵, па и порекло Хомерових дела, јер су према Милану Будимиру она исто анонимна³⁶ и неаристократска³⁷, а можда чак имају такође аутора балканских корена.³⁸ Наравно, тешко је поуздано говорити о сличностима с хомеровским временом, јер оно је ослоњено на свега два пева као изворе, *Илијаду* и *Одисеју*, што оставља много простора већ за опречна датирања њиховог настанка.³⁹ Но, без обзира на хронолошке недоумице, назнаке рађања будуће аристократијеу *Илијади* и *Одисеји* смештају Хомерова дела у прелазно историјско раздобље, што је још једна хомологија с нашим народним умотворинама, будући да су ове забележене махом у првој половини XIX века, кад се и српски етнос налазио на социолошком прелазу, оном из села у градове, из родовско-племенског типа заједнице у класни облик друштва. Најзад, можда најзначајније подударање наше народне и Хомерове епике – поготово ако се узме у обзир само *Илијада* – јесте управо етичко, оно које извире из поређења тог старогрчког пева и српских епских песама с једне стране, те неких жанровски блиских дела са друге, на пример епа *Бесни Орландо* Лодовика Ариоста из средине XVI столећа. Наиме, иако тај касноренесансни песник често истиче част⁴⁰, он редовно супротставља честитост хероја злу њихових непријатеља, а неретко своје јунаке

³⁵ Хусеинов и Ирлиц наводе да „очигледна оскудност моралне терминологије код Хомера сведочи о одсуству морала као посебне форме идеологије, али [...] не и о одсуству морала (обичајности) уопште“ (1992: 12). Већ је речено да и наше народне пословице и изреке, као одраз народске моралности, одликује етика пре заснована на обичајности него на изграђеној филозофији морала, те да им је, из терминолошког угла гледано, речник ограничен и најчешће лишен средстава за прецизно исказивање комплексних појмова.

³⁶ Овај класични филолог тврди да реч *хомерос*, од које је потекло оно *Хомер*, није лично име, већ сложена именица са значењем „онај који здружује, саставља“, „састављач“; дакле *хомери* заправо беху „састављачи-уметници“ који су одменили старије *аеде* тј. *ајоде* (1969: 61–63). Иначе, питање о ауторству *Илијаде* и *Одисеје*, тзв. хомерско питање, старо је, према Будимиру, више од двадесет пет векова (1969: 51).

³⁷ Будимир истиче да „хомерске песме не можемо сматрати продуктом аристократске средине“ (1969: 67). Томе се донекле супротстављају оцена Хусеинова и Ирлица како Хомерова дела садрже став „родовског племства, аристократије која се рађа“ (1992: 13), те Ђурићеве примедбе да је *Илијада* „бољарска књига“ која „не познаје богове којима служе они што у зноју плугом и потиком хлеб зарађују“ (1976: 33), и у којојдо речи не долазе неаристократски људи, робови и послуга (1976: 50). Међутим, и сâм Ђурић подвлачи да „Хомерове песме које су до нас дошле нису производ аристократског друштва ни дворске поезије [...], него одражај растурања старог родовског уређења и заметака класне борбе, у којој себри и бескућници устају против народних изјелица и насилних саможиваца“ (1976: 48).

³⁸ Будимир наводи као једну од претпоставки Хомеровог порекла ону да тај песник беше Мајонац (из Лидије), а за Мајонце се сматра да су заправо старинци са Балкана досељени у Анадолију (1969: 74).

³⁹ Тако повесничари етике Хусеинов и Ирлиц наводе како су Хомерови епови настали између XII и VII столећа пре наше ере (1992: 9), док је класични филолог Будимир закључио да песник *Илијаде*није могао деловати пре 600. године старе ере, и то у Атини, средишту хеленског културног живота, доводећи настанак тог епа у везу с колонизацијом Понта и ратом између два поморска града на Евбоји (1969: 60, 64).

⁴⁰ Ариосто, рецимо, пева: „А част је мирис животнога цвијета / Што једини нам остаје у бити / И чува људе живе преко гроба / Јер све је друго прах – смрти сподоба“ (1953: VII певање, 41. строфа).

дарује и каквим тајним оружјем⁴¹, негујући тако својеврсни култ информације: ко има податак који други немају, у стању је да за разлику од осталих (необавештених) савлада противника, онако, рецимо, како је Астолф савладао дива Орила знајући коју влас косе да му одсечеи спречи га да се регенерише (1953: XV, 14). Неговање овог „култа“ информације, или боље сазнања⁴², међутим, истовремено значи да се противник може победити и нечасно, уколико се лагањем, подваљивањем, завођењем, заглупљивањем, необавештавањем (данашњим речником: *дезинформисањем, спиновањем, индоктринацијом, тривијализацијом, цензуром*) или сличном методом наведе на крив податак. У Хомеровој *Илијад* ипак, баш као и у нашој народној епици, не може се поседовати лоша особина и поразити супарник, јер борба је увек „прса у прса“, и у њој конкретно победник и поражени нису морално поларизовани. Истина, српски и хеленски јунак такође имају у боју помоћ, али не у виду какве свесне предности, већ у облику божанског знака, дакле појма који не зависи непосредно од њих, познатог у словенским језицима под именом *чудо*, а у старогрчком под корадикалним *κῦδος*.⁴³ *Одисеја* већ одступа од оваквог схватања, што неретко чини и наша народна паремиологија.⁴⁴

⁴¹Брадаманте и Анђелика поседују чаробни прстен који их чини невидљивим, Астолф књигу против чаролија и рог од којег сви беже, Руђеро чаробни штит и тако даље (Ариосто 1953: X, 108; XV, 14).

⁴²Овај „култ“ би се могао, на име, назвати и култом интелигенције у изворном смислу те именице. Јер, она је настала спојем латинског префикса *inter-* и латинске речи индоевропског корена *legere*, с првобитним значењем „скупљати; бирати“ (Скок 1971: 726, 202); одатле се у многим језицима развила семантика скупљања података тј. обавештавања, информисања, као на пример у енглеском. Упореди корадикалност нашег *част* и *читати* (на италијанском *leggere*, дериват горенаведеног латинског глагола, значи данас управо „читати“) код Скока (1971: 298).

⁴³Разматрајући порекло речи *чудо*, Александар Лома у раду *Порекло и изворно значење словенске речи чудо* (2000: 7–21) истиче да епски архаизам *κῦδος* према Емилу Бенвенисту није испрва означавао „славу, поштовање“, како се обично мисли, него „неодољиву магичну моћ која се налази у поседу богова, и коју они повремено дају јунацима по свом избору обезбеђујући тако њихову победу“ (у оригиналу: „un pouvoir magique irrésistible, apanage des dieux qui le concèdent occasionnellement au héros de leur choix et assurent ainsi son triomphe“; Benveniste 1969 : 57). Тај божански избор појединца или стране у сукобу којој ће се магична моћ или *κῦδος* подарити, наставља Лома, појављује се код Хомера у виду грома из ведре неба који зауставља Диомеда против Хектора, кидања тетиве на Теуковом луку, пуцања јарма на Еумеловим колима у трци двоколица и слично, док је код нас одражен у народној епици таутолошким спојем *чудно чудо* у разним бугарштицама, уводном формулом *Боже мили, чуда великога*, која се користила за отварање песме са елементима чудесног, али и мотивом птице или пророчке (одн. видовите) животиње која преноси божанске поруке људима (ибид., 9, 12, 15–17). У поетској употреби речи *чудо* и *κῦδος* од „знамења“ временом постале „обележеност знамењем“, а уједно и предмет ривалства или престижа: задобијање чуда беше промоција не само јунака, него и јунакове етничке или верске заједнице, услов за превагу властите стране у сукобу, као рецимо при задобијању чудо-невесте у нашој епској песми записаној под насловом *Сестра Леке капетана* (ибид., 19–20).

⁴⁴Исто чине и наше народне бајке, у којима је мотив тајног оружја врло раширен. Уп. рецимо ону од сакупљача названу *Чудотворни прстен* из збирке Симеона Маринковића и Славице Марковић (2011: 81–91), где поменути предмет јунаку даје предност, онако како је пружа и горепоменути Ариостовим јунакињама.

2.2. СХВАТАЊЕ ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У АНТИЦИ: ЕТИЧКА ЕПОХА

Након промена у некад јединственом хеленском друштву, личне вредности Хомеровог јунака, храброст, препреденост и агресивност, постале су антидруштвене и разарајуће (Макинтајер 2000: 31). Но, како на истом месту наводи тај британски филозоф, расутост нових схватања, при којој оно што важи унутар једног полиса не важи и ван њега, довела је до постављања нових питања, попут: да ли је морално правило део локалнесрединеодносноконвенције, номоса (νόμος), или универзалног подручја то јест природе, физиса (φύσις)? и је ли на човеку да изабере којих ће се правила држати како би остварио идеал доброг грађанина, или му природа ограничава тај избор? Највише је у овим променама трпело питање појма δικαιοσύνη, код нас, како је речено, непрецизно преведеног као „праведност“ (а под њим се може подвести и поштење), јер се створила дилема да ли дикаосини треба да се разликује од града до града, или је боље уједначити свуда његово поимање (Макинтајер 2000: 32). Први који су потражили одговоре на ове недоумице беху софисти, сталеж учитеља који се појавио у V веку пре нове ере.

И поред тога што смо учења софиста упознали преко секундарних извора чија је објективност унеколико спорна⁴⁵, основна гледишта софистике и околности које су доњих довеле мање-више су јасни. Слабљење родовског друштва и поменута колонизација повећале су код Хелена потребу за популарисањем знања, што је у недостатку одговарајућих школа условило појаву ових слободних, путујућих, приватних наставника (Јодл 1975: 19). Њихово је учење отуд имало превасходно просветитељску улогу (ибид.), коју је, међутим, отежавалачињеница да су се при овом преносу сазнања из уског научног круга у свет софисти суочавали сасве чешће локално обојеним схватањима, с обзиром на то да више није било изводљиво следити космолошку мисао, апологију обичајности без самосталног статуса индивидуе. Из тог су разлога, уосталом, ови учитељи усредиште свог

⁴⁵Јодл подсећа да Сократ, којег он сврстава такође у ову групу, „није ништа написао, а од бројних списа осталих софиста ништа нам није остало, осим јадних остатака“ – и то преко њихових одраза у тадашњој и нарочито каснијој литератури. Притом гледишта Сократа, мислиоца који је раскрицао већину недостатака софистичких тврдњи, „видимо поглавито у свјетлу Платона и Ксенофона, који [...] обојица користе Сократов историјски лик да би оваплотили своје властите мисли или мисли које су им драге“ (1975: 19).

учења, супротно претходницима, и поставили – човека⁴⁶, с тим да је у схватању његове моралне крепости и вредности софистика, наравно, одударала од ранијих доктрина. Тако према овом учитељском сталежу изувек успехане постоји мерило за врлину, а праведност је онаква каквом је тумачи преовлађујућа пракса појединог града, чиме је софистичка мисао врлину (тј. поштење) видела као технику којом се човек успешно саображава с конвенцијама различитим од полиса до полиса (Макинтајер 2000: 35–36). Такође, својим антропоцентричним учењем софисти су срушили већ уздрману идеју о јединству природног и друштвеног закона, створивши нововиђење везе физиса и номоса: човек који се саображава мерилима средине у којој живије биће конвенције, док је онај којисе једнако осећа у свакомо окружењу биће природе; а како се у основи сваког крије природни човек који се надограђује прихватањем друштвених становишта, моралност се у софистици изједначава сконвенционалношћу (Макинтајер 2000: 37–38).⁴⁷

За софисте важи да су утемељили етику као дисциплину, као и да су поставили кључни проблем етике: јесу ли добро и зло, па отуд и поштење односно част, појаве чије узроке ваља тражити ван човека или унутар њега? (Хусеинов и Ирлиц 1992: 35) Но, софистика је претрпела и немале замерке, па се овим учитељима, уз познату омраженост коју су навукли на себе наплаћивањем знања⁴⁸, пребацује и да супретерали у релативизму (ибид., 33).⁴⁹ Због свега тога је разумљиво да хеленско поимање поштења и части након Сократа, тог рушитеља софистичких „митова“, беше кренуло другим путем. На тај су обрт

⁴⁶Ђурић (1976: 179), Хусеинов и Ирлиц (1992: 29).

⁴⁷Упечатљив пример овакве мисли је Антифонтов став: „Нарушавање закона (норми, обичаја) повезано је са срамотом (поругом) и казном само у том случају ако је опажено од других судионика конвенције. Ако је нарушавање остало непримијеђено, нарушитеља нико не угрожава. Што се тиче захтјева природе, свако одступање од њих повезано је са штетом по индивидуу, независно од тога да ли је било јавно или скривено.“ (Хусеинов и Ирлиц 1992: 33). Иначе, под својим необузганим бићем природе ови су учитељи подразумевали Хомеровог јунака транспонованог у V век пре нове ере, а који се у новим социјалним условима могао појавити једино као „агресивни аутсајдер“ (Макинтајер 2000: 38).

⁴⁸Према традиционалном старогрчком схватању, добијање плате за сопствени рад беше срамота, пошто су код Хелена привређивали искључиво робови. Посебно се нечасним сматрало продавање духовног знања, и позната је Сократова опаска да мудрост постаје блудница уколико се износи на пазар (Ђурић 1976: 178).

⁴⁹Типични примери ове релативизације су учења Протагоре и Антифонта. Први је тврдио да моралност зависи од човековог тренутног опажаја и сазнања: јесте допуштао постојање закона и обичаја у заједници, али ни правичност ни стид због оглушивања о норми нису по том софисти нешто непроменљиво и вечно, него резултат околности. Протагорина идеја отуд не искључује да човек који у одређеној ситуацији чини добро на један начин, постиже исти ефекат радећи у измењеним условима супротно (Ђурић 1976: 182–184). Антифонт је релативизовао дикасини дозвољавајући да није ни срамотно ни кажњиво – дакле ни нечасно ни непоштено – живети према својој природи ако томе нема сведока (ибид., 210, 213). О ставовима још неких софиста, попут Хипије, Каликла и Трасимаха, такође пише Ђурић (ибид., 194–195, 204–206, 207–208).

утицали и историјски токови: пропадање полиса и успон државе великих размера, Македоније, довели су до управљања издалека и промене перцепције људи, до њиховог повлачења у себе, одакле се мањепосматрало друштво ограничених димензијапопутграда-државе, а више читав универзум (Макинтајер 2000: 121–122). Зато самодовољност постаје за сократовце врхунска морална вредност, а од њихових школа овде ваља истаћи киничаре, јер су, постављајући мудрост изнад свега, одбацили све облике обичајности – па и част – док је један од најпознатијих представника те школе, Диоген, дао штавише ново обележје стиђу, опозитуму части, истицањем да унутрашња независност подразумева и човеково јавно задовољавање природних потреба (Ђурић 1976: 299, 301). Сократову етику је заправо на друштвени ниво извео тек Платон, такође његов ученик и оснивач универзализма, синтезе индивидуализма и колективизма (ибид., 348), чија је пак теорија да морал може бити утемељен једино унутар идеалистичке филозофије (Хусеинов и Ирлиц 1992: 67) убрзо добила одговор у виду учења његовог ученика – Аристотела.

Овај Стагиранин је понудио повратак човеку као мери свих ствари (Ђурић 1976: 381).⁵⁰ Представљајући својеврсни врхунац античке моралне мисли и вероватно до данас најопсежнији извор за проучавање аретологије, он завређује нешто шири осврт. Највише добро видео је у блаженству као „делатности душе према врлини“ (Ђурић 1976: 384, 386), а како душа има две области, неразумску и разумску, и индивидуалне врлине се деле на етичке и дијаноетичке, при чему првима, базираним на навикама, управља воља, док другима, заснованим на знању, руководи разум.⁵¹ Част је овај етичар сврстао међу етичке

⁵⁰ Аристотел, којем дугујемо и сâм термин *етика*, написао је три списа о моралу, *Еудемову етику*, *Никомахову етику* и *Велику етику* (Хусеинов и Ирлиц 1992: 68), а овде ће се закључци о Аристотеловој етици изводити из *Никомахове етике*.

⁵¹ Види Ђурић (1976: 387, 391), Хусеинов и Ирлиц (1992: 74–75), Макинтајер (2000: 85). Ђурић етичке врлине назива и *алогичким*, а дијаноетичке (код њега *дианоетичке*) *логичким*, Тодоровићева, преводилац Макинтајерове књиге, инсистира на терминима *моралнеиразумске* врлине, док Ладанназива ове крепости *ћудоредним* и *умним* (Аристотел 1988: 1103а 1–2, стр. 23). Срећу се и термини *вољне* и *интелектуалне* врлине, *тепрактичне* и *умне*, а у сваком случају у прве спадају поменути *ανδρεία*, *σωφροσύνη*, *μεγαλοπρέπεια*, *μεγαλοψυχία*, *αὐνύμω* и *δικαιοσύνη*, као и *ελευθεριότης* („дарежљивост“), *πραότης* („благост“), *εὐκεία μάλιστα φιλία*, оно што „највише личи на пријатељство, угодљивост“ (Ђурић 1976: 392), „дружељубље“ (Хусеинов и Ирлиц 1992: 79), па *αλήθεια*, што значи „правост“ (Ђурић, ибид.) односно „истинољубље; истинитост“ (Хусеинов и Ирлиц 1992: 80; Аристотел 1988: 1108а 12), *εὐτραπέλία*, што је „опходљивост“ (Ђурић, ибид.), то јест „пристојност, љубазност“ (Хусеинов и Ирлиц, ибид.), „дојетљивост“ (Аристотел 1988: 1108а 13), *αἰδώς* („стидљивост“), *νέμεσις*, немезис, што је „негодовање“ (Ђурић, ибид.), тачније „праведна зловоља“, бол због чијег незаслуженог благостања (Аристотел 1988: 1108б 15) и најпосле *φιλία* („пријатељство“). У дијаноетичке одлике спадају *ἐπιστήμη* (епистеме; њу је истицао Сократ), *σοφία* (софија, „мудрост“), *τέχνη* (техне; то је термин који су наглашавали софисти), *φρόνησις* (фронесис, разборитост) и *νοῦς* (нус, „разум“).

одлике, имајући пре свега на уму образ и великодушност (види н. 12), међутим, он је подвлачио да је ихраброст врлина коју човек испољава претпостављајући „патње, бол, чак и смрт – нечасном, срамном поступку“, затим да одсуство истинољубивости, особине која се тиче „испуњавања договора и норми“, угрожава углед субјекта, те да је стид, по себи не врлина него чувство, повезан с крепостима „нехотични контролни механизам честитог понашања“ (Хусеинов и Ирлиц 1992: 78, 80). Правичност је за оснивача Лицејакрепост у двоструком смислу: у првом је он схвата као доделу добра и почести према заслуги, чиме је везује за углед, док је у другом доживљава као поделу добра и части ради одржања равнотеже друштвених добара, што ту врлину предводи у спој с поштењем (Ђурић 1976: 393). Тамо где правичност не задовољава захтеве етике, њу по Аристотелу допуњује праведност као „правичност више врсте“, и тиме овај филозоф подвлачи разлику између слова закона и духа закона, субјекта који гледа само оно што је законито и субјекта који гледа и шта је право и поштено (Ђурић 1976: 394). Од разумских врлина, поштењу је по Аристотелу блиска расудљивост, то јест расудљив човек је неизоставно добар, будући да му изворна усмереност ка добру омогућава да ово разликује од зла и савесно суди (Хусеинов и Ирлиц 1992: 77).⁵²

Са Аристотелом хеленска филозофија морала доживљава не само врхунац, него и суштински свршетак: апстрактни космополитизам епикурејаца, скептичара и стоичара који је уследио, већ је јасна припрема етичког тла за хришћански обрт, што нарочито важи за позне стоичаре, који под утицајем Христове вере уводе мотиве смирења, спасења и искупљења (Хусеинов и Ирлиц 1992: 109).⁵³ Ако пак треба тражити подударња између моралности српских паремја и оне изложених учења у етичкој епоси Антике, њих је

⁵²Перовић ову врлину, на грчком γνῶμη, преводи као „разборитост“, но овде је употребљен Ђурићев термин (1976: 397) ради избегавања забуне, будући да тај хелениста на истом месту помиње разборитост као врлину која се састоји „у размишљању поступака за неки циљ“. Ладан ту крепост преводи као „довидност“ (Аристотел 1988: 1143а XI 1).

⁵³За стоичаре се врлина, па и поштење, заснива на покорном прихватању перипетије судбине, пошто представници те школе начелно поричу зло: како добро не постоји без неваљалства, потоње је према њима нужен услов за постојање ваљаности, те у широј перспективи и није зло, него природна нужност (Хусеинов и Ирлиц 1992: 99, 101; Макинтајер 2000: 126). Доцнији представници ове школе уносе доста варијација у то мишљење, а речени хришћански утицаји се посебно везују за Сенеку. Он је, наиме, тврдио како је половина пута до честитости пређена самом жељом да се она досегне, подвлачио је значај савести као судије и постојаног чувара мишљења и делања, истицао да је љубав према свима највиша међу врлинама, као и да треба чинити добро не очекујући награду, односно да зло не ваља враћати злим (Хусеинов и Ирлиц 1992: 110; Ђурић 1976: 487–488). Његова позната изрека: *honor est praemium virtutis* („част је награда за врлину“), прилично је већ далеко од Аристотеловог схватања о *немезису* тј. праведној зловољи као крепости.

свакако најлакше наћи баш у идејама мудрог Стагирина; ово не сме да чуди, јер су ставовитог мислиоца о части и поштењу, уосталом, оно што и данашњем човеку најчешће долази на ум при помену тих појмова. Наравно, у нашем су народном стваралаштву, а такође у уметничком заснованом на мотивима фолклора, одражена и друга схватања, на пример софистичко о природном човеку (његов облик провејава и у Домановићевој сатири *Марко Краљевић по други пут међу Србима*), али то није случај с пословицама и изрекама, чији дидактички карактерне допушта одступања од општег модела понашања. Најпоследње, оне као такве представљају један морални систем, а нико у Антици није тако систематски разрадио поимање етичке врлине и вредности како је то учинио Аристотел.

2.3. СХВАТАЊЕ ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Према Фридриху Јодлу, супротност између хеленства и хришћанства је заправо „супротност унутар самог грчког свијета“ (1975: 17). Отуд утицаје античке филозофије на хришћанство срећемо на сваком кораку, и поред великих разлика између тих идеологија. Довољно је само присетити се да је Сократ поистовећивањем добра са знањем, односно неваљалства са незнањем, утврдио пут и мислима каква је она коју је према предању Христ изрекао с крста: „Оче, опрости им јер не знају шта чине.“⁵⁴ Средњовековни филозофи неретко нису ни скривали античке узорне⁵⁵, но њихов долазак пре свега беше подстакнут историјским збивањима. Наиме, с појавом Римске империје и губитком суверенитета Хелене, тамошњи филозофи су почели да траже засебну област где би хеленски човек још увек могао испољити своју моралну надмоћ, дајући појму *ἀρετή* све више издвојено-аристократски карактер, али како су ти покушаји запали у јалову бесадржајност, простор је добило ново, супротно, хришћанско гледиште, по којем се морал дезинтелектуализује, своди на непосредна осећања и изједначава са љубављу. Пошто такве вредности

⁵⁴Сократова етика имала је три формална начела: да је *ἀρετή* исто што и *ἐπιστήμη* („знање“), да постоји само та једна врлина, и коначно, да се врлина може научити. Укратко, према њему је бити поштен исто што и знати шта је поштено, а бити частан исто што и знати шта је часно; неморал је тек последица заблуде, незнања, па онај ко чини зло, то ради из непознавања пута који води добру, баш као што је свако добротинство ништа друго до практична примена знања односно врлине (Ђурић 1976: 254–255, 257–258).

⁵⁵Рецимо, платоновска дихотомија између света чулног опажања и царства идеја поприма код једног о највећих хришћанског етичара, светог Августина, христјанизовани облик у дихотомији између света природних жеља и царства божанског поретка, док је Тома Аквински готово цивилизовао Јехову у аристотеловца (Макинтајер 2000: 138, 144).

бехудоступневасколиким обесправљеним масама Царства, идеја о једнакости људи, присутна још код софиста и стоичара, сједињена сад с начелом љубави, постала је у Средњовековљу водећа нормативна поставка, претворивши филозофију морала у религијски систем, чврсто везан захришћански монотеизам (Хусеинов и Ирлиц 1992: 119, 122).

Суштина те нове етичке концепције сводила се на то: 1) да је Бог саздао свет, којем је управитељ, апсолутно творачко тело и највиши циљ; 2) да је човек као Божје створење привилегован, но он није Бог, због чега се у његовој претензији на моралну сувереност, у тој жељи да буде једнак Богу, место да му служи, налази корен свег зла и беде; 3) да је та неусаглашеност између људске есенције и егзистенцијенешто премостиво захваљујући Богу, при чему је путоказ ка човековом спасењу Христ као идеал те људске тежње; и 4) да човек не живи за себе, него за Бога (Хусеинов и Ирлиц 1992: 123–125). Ове поставке су у основи општа места. Сваки космогонијски мит подразумева вишу силу као творца света, јер већ ослањањем на идеју о натприродном то јест богу захтева његову пресудну улогу у свему, па и стварању космоса и управљању њиме. Тим се захтевањем истовремено указује на људске лимите и подвлачи граница између људи и богова, коју из разлога налик оним што захтевају уклањање аберантног појединца (види н. 15), често прати мотив охибрису ($\upsilon\beta\rho\rho\varsigma$), охолости из које човек тежи да се дигне на божанске висине и због које бива кажњен.⁵⁶ Каузална веза између хибриса и спасења, у Библији оличена у корелацији грешног првог човека Адама и Христа као спасиоца што враћа грешнике на прави пут⁵⁷, узајамни је однос којикрије обрасце многих древних митова, не само оних о супремацији нумена и сотеру, него и оних о постанку света и о смрти.⁵⁸ Најзад, теза да човек не живи за

⁵⁶ Неке од примера хибриса, онај Ксеркса у грчкој традицији (тачније у Есхиловој драми *Персијанци*), те капетана Кулина и Фочић Мехмед-аге у нашој народној епизи, наводи Станислав Винавер у тексту *Уместо предговора*, у књизи *Српске народне песме – епске – антологија Војислава М. Јовановића* (1979: 24–26).

⁵⁷ Свети Августин, „најзначајнији ранохришћански мислилац“, чије се гледиште сматра архетипом средњовековне погледа на свет, истицао је баш охолост као узрок греха првог човека по Библији, Адама, и то у корелацији с поменутом идејом о Христу (Хусеинов и Ирлиц 1992: 134, 138–139).

⁵⁸ Предања о Адаму попримају нешто другачији изглед посматрају ли се кроз призму три детаља о примитивним веровањима која наводи Бронислав Малиновски: да су први људи изашли из „рупа“ (пећина, гомила камења, извора и сл.) то јест подземног света; да су дотле, као и „подземне животиње“, обнављали своју кожу и тако се подмлађивали, те да су непријатне истине, попут губитка бесмртности односно таквог подмлађивања, тумачили преувеличавањем људске грешке (1971: 102, 113–114, 120). Посматран на овај начин, библијски Адам, ког је по предању навела на грех змија, једна од „подземних животиња“ (позната по подмлађивању и у нашем фолклору – уп. приповетку названу од сакупљача *Змија младожења*; Маринковић

себе него за Бога може се схватити и диркемовски: да не живи за себе, него за властито друштво⁵⁹, при чему моћни колектив има исту улогу какву има религија у једној од своје три функције, да „пружа заштиту свим човековим земаљским стварима“ (Ловмјањски 1996: 23). Уосталом, ово диркемовско поимање бивало је најбоље потврђено редовним проглашењем за јеретичке управо оних доктрина које су пре свега угрожавале положај хришћанске цркве као таквог, моћног колектива.

Отисака тих четирију захтева теолошке етике има прегршт у нашим паремијамао поштењу. Посебно се то односи на ову врлину схваћену кроз узрочно-последично делање, алити трагови присутни су и тамо где се она вербализује као крепост *per se*, рецимо у пословицама и изрекама са ужим денотатом светости, богоугодности, чистоте, човештва, невиности, па и у умотворинама у којим се добро поистовећује с лудошћу (уп.о злу мудри, а о добру луди), уз предубеђење да је човек изворно зао то јестобележен првобитним грехом препретка Адама. Све то ипак не значи да се хришћанска етика није убрзо сусрела с питањима којаничу пред сваком метафизичком филозофијом морала, а на која ни ово учење није имало адекватан одговор. Ту се пре свега мисли на проблем присуства зла – под којим се у средњовековној моралности подразумева инепштење – којем не беше лако одредити природу у теолошком етичком склопу. Тако су учења гностицизма и манихејства о постојању оба начела, доброг и злог, одбачена јер су наметала недоумицу да ли је спасење опште могуће уколико у свету зло заузима једнако битно место као и добро, то јест ако је ђаво моћан колико и Бог (Хусеинов и Ирлиц 1992: 127). Црквиније одговарала ни супротност овог дуализма, зближавање земаљског и небеског, пошто би излишна постала и кад би спасење зависило само од јединке, због чега

и Марковић, 2011: 149–153), заправо је одјек мита о првом човеку који је изашао из „рупе“ и тиме лишио своју врсту бесмртности, због чега је постао митски грешник (тако је у суштини Адам и приказан у *Књизи Еноховој*, с тим да он по том казивању беше во, а Ева телица). Та деградација је у хришћанској етици могла бити схваћена само као људски пад, пошто свака религија тежи спајању с вечним, божанским, а не одвајању од њега, па је и Христ доживљен као сотер који људе треба да врати богу и вечности. И неки археолошки трагови наводе на помисао да је горња библијска легенда део исконске и универзалне мисли: у рушевинама Ура, старе сумерске престонице, нађен је печат са фигурама рогатог мушкарца и жене која пружа руке ка дрвету с воћем док јој змија нешто шапуће, што према Зенону Косидовском доказује да је још у Месопотамији постојао мит о Адаму и Еви (1977: 20).

⁵⁹Емил Диркем је изједначавао религиозно и друштвено, наглашавајући моћ коју заједница има над умом појединца: „In a general way, it is unquestionable that a society has all that is necessary to arouse the sensation of the divine in minds, merely by the power that it has over them; for to its members it is what a god is to his worshippers.“ (Durkheim 1976: 206).

је стаус јереси задобила аријанска доктрина (ибид.). Неизбежан у свему томе био је проблем узајамности поштеног Бога као творца инепоштеног човека као дела, која је подстакла низ неугодних питања по теологију, поготово оно: ако је човек без утицаја Створитеља способан да буде зао, зашто не може и да се без њега поправи (ибид., 131)?⁶⁰

Ранохришћански поглавари, свесни да је проглашавање тих непријатних питања отпадничким недовољно да цркви дугорочно обезбеди ону диркемовску моћ „над умом верника“, нашли су чвршће идеолошко упориште у својеврсном антиинтелектуализму, заговарају идеје да религију ни не треба рационално тумачити, будући да је она изнад филозофије и сама по себи довољна за спасење. Тако су најпре следбеници патристике, учењацрквених отаца, истицали како Бог вернику даје способност да изабере доброту, док овај, како вели Тертулијан, самовољно може да се удаљи од тог избора (Хусеинов и Ирлиц 1992: 129, 131–132), да би горњу мисаосвети Августинуобличио у доктрину која је постала општи став хришћанских моралиста. По том филозофу Богје апсолутна творачка сила и морални закон, све што долази од њега је добро, па се и честитост или ти поштење доживљава тек као вид људског понашања који одсликава овај идеални поредак; супротно томе, оно што долази од човека је зло, јер је људско биће, као антипод божанском, корен и суштина порока(ибид., 134–135, 138). С обзиром на то да је према Августину стваралачко начело Бог, он је сматрао да Адамов (тј.човеков) грехпотичеиз рушитељске, зле тежње људи, но имао је проблем да објасни притом зашто ова тежња постаје зла: јер, ако она није суштински таква, онда је појам првобитног грехасувишан, а уколико пак Адамов грешни пад беше део Створитељеве замисли, тешко опстаје теза о безусловној Божјој доброту (ибид., 138–139). Исто тако, као заговорник човекове предестинираности и става да је човечанство онакво какав беше први човек, искварено, он није растумачио којим се то мерилима Бог руководи кад једне грешнике шаље у рај, а друге у пакао; ово неодговарањетај мислилац берберског пореклаобразлаже тиме да Божја милост не зависи од човекових заслуга, јер ако би Бог судио полазећи од каквог моралног критеријума, тај

⁶⁰ Ова противречност извирала је из учења александријског мислиоца Оригена. Он је тврдио да филозофију треба изводитииз Библије, а не обрнуто, јер је узрок греху слободна воља разумних бића; тиме је Ориген уклонио одговорност Бога за зло, међутим, и његове идеје је црква одбацила, будући да су истицале како спасење грешника не зависи од њеног посредовања, него од човекове интелектуалне способности (Хусеинов и Ирлиц 1992: 130–131). Сличну способност заговарале су и неке дуалистичке јересиприсутне тада у нашој средини, пре свега богумилство. Засновано на темељима манихејства, оно је толико строго раздвајала добро од зла да је у свом аскетизму најзад допустило да човек може сâм да се ослободи потоњег (ибид., 163–164).

критеријум би требало признати вишим од Бога. Како је Августин био главни идеолог теолошке етике, овајњегов аргумент, закључују Хусеинов и Ирлиц, уједно изражава логику читаве хришћанке филозофије морала: моралност се потчињава религији, а разлика између добра и зла лишава се сваког смисла (ибид., 139–140).

Одређене измене тог погледа на свет доносесхоластичари, у значајној мери и због историјских околности: успона трговине и јачања везе између цркве и феудалаца. Ови мислиоци радо истичу допринос човекове воље (одн.у гносеолошкој равни разума), било да попут Еуригенеи Абелара одбацују августиновску предодређеност људи за честитост или порочност, било да попут Анселма Кантерберијског повезаност човекове воље и правичности виде као израз Божје природе.⁶¹ Потоњизакључак извирао је из становишта морал у својој сложености превазилази људске могућности, мисли коју је, надахнут Аристотеловим делом, негде у то време приспелом на Запад у пуном облику, продубио Тома Аквински. Централно место у његовом учењу о врлинама има разум као основа слободе поступака, јер човек је слободан у мери у којој исправно расуђује, али како су нашем разуму недоступне многе истине, он не може гарантовати врлину, него су то кадри једино Божји закони и Божја милост. Ови закони (тј. Бог сâм по себи) налазе се у човеку у облику савести, која нам, опет, уз речену милостомогућава да расуђујемо поштено; укратко, Аквински је показао да је немогуће сјединити морал и религију, видети у једном органско продужење другог, те да религија у ствари црпи снагу из беспомоћности морала, неспособности људи да се изборе с тешкоћама битка (Хусеинов и Ирлиц 1992: 153–155). А та се тенденција појачала у позном Средњем веку, кад сврха живота почиње да се тражи ван заједнице, у индивидуалном спасењу, уз замењивање природних закона мистичким искуством (Макинџајер 2000: 139–140). Два главна учења овог доба су она Јохана Дунса Скота и Мајстера Екарта: прво, водеће гледиште, заговарало је дистанцирање човека од Бога, донекле већ у духу надлазеће рационалистичке критике, док је друго под велом мистицизма постулирало потпуно, пантеистичко стапање посебног човека и божанства, а које се постиже отуђењем индивидуе од свега сазданог, прихватањем Бога због његове

⁶¹Више о учењима ових филозофа види у Хусеинов и Ирлиц 1992: 146–149. Не треба ни подсећати да су и Еуригенина етика, по којој људи имају власт над злом, те им бог није нужен како би га уклонили, и она Абеларова, по којој индивидуа одговара искључиво за оно што сама чини, проглашене за јерес због својих настојања да човека еманципују од Бога, то јест да морал ослободе од религије.

правичности, и најпосле, сједињењем сњим. Иако није био најистакнутији мислилац своје епохе, Екарт је и тим свођењем Августиновог контраста између „државе божје“ (тј. хришћанске заједнице) и „државе земаљске“ (тј. нехришћанског друштва) на унутрашњег и спољашњег човека, јасно приказао пораз теолошке социјалне етичке мисли.⁶²

Све у свему, средњовековна филозофија морала поштење неизоставно повезује са Богом: човек је поштен онолико колико следи Божје законе, како год протумачене, и обрнуто, непоштен је у оној мери у којој од њих одудара. Са друге стране, како је и Ђурић приметио, част, схватана код старих Грка као пратиља одлике и заслуге, вредност у виду угледа којом појединац због тих одлика и заслуга бива награђен од друштва, утеолошком схватању постаје тек одраз грешне сујете (1976: 49). Јер, поштовање божанских закона у хришћанству не подразумева никакав вид уздизања јединке у непосредном окружењу, већ је искључива награда за поменуто поштење и једина потврда личних вредности – општење с натприродном, заједница са Богом путем контемплације.

2.4. СХВАТАЊЕ ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У НОВОМ ВЕКУ

Парадоксално, историјска епоха у којој су већином записане наше народне изреке и пословице је она са чијим општим токовима те умотворине имају понајмање идеолошких спона. Док је хришћанска моралност још и стизала некако до нашег народа преко Српске православне цркве, главни нововековни токови у етици су га због дуге турске окупације готово сасвим заобилазили, и тек је спорадично и издалека српски носилац народске моралности могао опазити велике промене што тада захватаху филозофију морала на западу Европе. А те су промене биле и неизбежна последица историјских збивања, јер су већ и открића нових земаља и континената довела у сумњу теолошку етичку концепцију.⁶³ Осим тога, од доба Макијавелија све већи број људи учествује у политичким догађајима, па је и друштвени поредак све ређе дат и неизменљив, а појединац све више угрожен (Макинџајер 2000: 150). Зато у Новом веку преовлађује питање: на који се начин

⁶² О овим доктринама види више у Хусеинов и Ирлиц 1992: 156–157, 160–162.

⁶³ Хусеинов и Ирлиц наводе сликовит пример једне такве препреке: долазак у додир са америчким Индијанцима, после којег се поставило питање како објаснити њихово постојање, односно чињеницу да те људе није одвукла са собом бујица свеопштег потопа, што је по *Библији* морало да се деси (1992: 187).

моралност у основи егоистичког појединца може путем његовог интелекта претворити удруштвено организовану снагу?⁶⁴ Из тих двеју особености – егоизма и интелигенције – Нови век је изродио став да човек може савладати зло разумом, то јест да се разумним деловањем превазилази антагонизам између потреба егоистичке јединке (тј. зла) за срећом и интереса друштва (тј. добра) у целини. Тиме је крепосно – па и поштено – постало оно што индивидуално спаја с колективним, док сâм морал сада делује тако што реченог егоистичког човека усмерава према новом идеалу, разуму, чинећи *homo ethicus* заправо субјектом који се помоћу свог калкулативног ума чува од зала (Хусеинов и Ирлиц 1992: 168–170).

Међутим, прелазак са трансцендентне моралности Средњовековља на ону у Новом веку, која остаје у границама људског искуства, није био нагао. Он је премошћен најпрескептицизмом, учењем које се није заснивало толико на порицању теолошких ставова, колико на сумњању у њих, све са циљем да се дође до поштеног, објективног суда, уз потврђивање тог суда искуством.⁶⁵ Ни прва права нововековна доктрина, рационализам, не беше посвесупротна средњовековној: као одраз претераних очекивања од надолazeћег века машинске индустрије, она је хришћански однос човека према Богу преоријентисалана однос човека према снази разума, која преузима одговорност за етички поредак и чији механизам деловања постаје темељ филозофије морала (Хусеинов и Ирлиц 1992: 196). Међутим, док је код Рене Декарта овај механицизам подразумевао изолованост јединке и схватање моралне врлине и вредности – па и поштења и части – само на апстрактном, унутрашњем нивоу, без додира са спољним светом⁶⁶, код Томаса Хобса је он развијен до краја и пренесен на подручје социјалног морала. И данас популарно Хобсово гледиште зато вели да је морал споразум међу људима са сврхом да их одврати од међусобног уништења, а из тог присилног уважавања других проистиче да је

⁶⁴ У жељи да дају што потпунији одговор на ово питање, и мислиоци тог времена који су сматрали да је људска природа изворно искварена (нпр. Макијавели и Хобс), и они који су је видели изворно добром (нпр. Мор, Русо), поставили су индивидуу најдаље од заједнице и пошли од тога да је она егоистичка; друга особеност нововековне етике је схватање израсло из ренесансног самоослобођења човека да је појединац захваљујући интелекту господар и творац властитога духовног света. (Хусеинов и Ирлиц 1992: 166).

⁶⁵ О гледиштима вероватно најутицајнијег етичара овог правца, аутора чувених *Огледа* Мишела Монтења (1533–1592), види више код Хусеинова и Ирлица (1992: 181–192).

⁶⁶ Декарт (1596–1650) је на човека гледао као на аутомат чији разум регулише афекте и своди емоције на физиолошку основу. О његовој (картезијанској) етици види више код Хусеинова и Ирлица (1992: 196–203).

поштење заправо поштовање заједничког договораослоњено на утилитаризам, хладни рационализам и егоизам, иза којег се крије жеља за сопственомдобробити (1992: 212).⁶⁷

Као огледало сукоба уздижуће грађанске класе с феудалном влашћу и све веће афирмације економских вредности, почетком XVIII столећа водећа етичка мисао постаје она просветитељска, која центар своје пажње пребацује на појединца. Овај, међутим, није више окренут унутрашњој независности од света, већ је у потпуности друштвено биће чији је морал условљен средином којој припада. Апошто је тај „излазак“ у свет подразумевао да индивидуа мора имати слободну мисао како би властити амбијент разумела, те да онај ко разуме не може деловати другачије до морално, моралност се у овом периоду изједначује са истинољубивом шћу, која постаје најважнија врлина.⁶⁸ Но, раскид са дотадашњим облицима друштвеног живота покидао је уједно и све раније споне између дужности и среће, због чега етичари, истиче Макинтајер, сада траже ону спрегу појединца и заједнице прекоиндивидуалне психологије (2000: 189). То што потоња у научном смислу још не беше откривена, разлог је појави низа сензуалистичких гледишта током просветитељског раздобља о постизању компромиса између индивидуалног и колективног. Тачније, у тим идејама се ова противречност игнорисала тако што су лична стремљења усмеравана на друштво, било помоћу ваљаног одгоја, било помоћу симпатије према другима, урођене честитости, тежње јединке да буде прихваћена у групи, ланчаног изазивања сензација или ког иног регулатора моралног понашања човека.⁶⁹ Коначно, једини просветитељски назор који није извирао из претпоставке о примордијалном

⁶⁷О Хобсовом учењу види више код Хусеинова и Ирлица (1992: 211–215) и Макинтајера (2000: 153–161).

⁶⁸Хусеинов и Ирлиц (1992: 217–220); Макинтајер (2000: 172).

⁶⁹Прва три наведена регулатора су основа учења Џона Лока, Адама Смита и Ричарда Кемберленда, чија се доктрина назива имеханистичким сензуализмом. Лок је наглашавао улогу васпитања човекове нарави – и то добровољног – ради достизања ваљаности и правичности, дајући тим врлинама предност над ученошћу (Хусеинов и Ирлиц 1992: 220–222; Макинтајер 2000: 179). Смит је етику базирао на идеји о симпатији према другима као малтене механичкој способности за разумевање туђих мотива, на основу које се избегава оно што побуђује стид, а подстиче пријатност; у ту сврху он је створио унутрашњег човека (*inner man*) као идеал, особу која посматра себе и изнутра и споља, опажајући разлику између пристрасног и непристрасног (Хусеинов и Ирлиц 1992: 226–227). Кемберленд је проповедао да човек поседује изворну честитост, те да је основа осећања среће – доброчинство (ибид., 224). Преостала два средства регулисања појединачног понашања навели су Бернард Мендевил и Клод Адријан Хелвеције, следбеници разумског егоизма, идеје да је ваљаност неодвојива од самољубља. Према првом, јединка од природе не поседује моралне квалитете, па тежи да их стекне преко односа са другима, макар била неверна своје бићу (ибид., 228–230); Хелвеције је, опет, сматрао да се расуђивање састоји искључиво од ланца сензација као творца и покретача свега у етичком свету, док су сви претходни судови о добру и злу – па и о поштењу тј. части – тек навике и конвенције (ибид., 230–232, 234; Макинтајер 2000: 203).

злу, пантеизам, уклањао је јаз између опште и појединачне (егоистичке) воље усмеравањем урођених моралних квалитета индивидуе ка изградњи новог, бољег друштвеног поретка, таквог који неће представљати компромисни суживот, него стварну општост (Хусеинов и Ирлиц 1992: 255). Отуд су се код пантеиста у жижи, као подстрекачи речених квалитета, нашли концепти попут (истинске) савести или специфичног моралног чула.⁷⁰

Наизглед је нововековна етика врло присутна у српским народним пословицама и изрекама: и оне неретко истичу истинољубивост као вид поштења, важност заједништва и природни морал наспрам правно-политичког. Ипак, сва та подударанја пре ваља тумачити као наглашавање моралних врлина и вредности за које је један поробљени народ био ускраћен под окупацијом, него као утицај иоле развијеног савременог етичког мишљења. Уосталом, просветитељство је и сасвим другачијим књижевним обликом као парадигмом тог периода, романом, јасно указало на разлику у тежиштима ових видова моралности, пошто се тај приповедни жанр ослања на индивидуалну психологију, а наше паремије на традицију и колективитет.⁷¹ Колики је уплив имао у српској књижевности рационализам, посредно открива наслов једне сатире помињаног Домановића – *Укидање страсти*: што за Декарта беше идеал моралног, разумног човека, наш чувени сатиричар радије је повезао с неетичким поступањем тадашње апсолутистичке власти у Србији. Много другачија није слика ни у нашим народним пословицама и изрекама, у којим трагови картезијанске идеје јесу присутни, али су занемарљиви упоређењу с неким иним доктринама и срединама.

2.5. СХВАТАЊЕ ЧАСТИ И ПОШТЕЊА У НАЈНОВИЈЕМ ДОБУ

Иако је Имануел Кант „типичан и највиши представник просветитељства“, његова појавачина „једну од великих преломних тачака у историји етике“, а његово учење темељ

⁷⁰Ови појмови везују се за Жан-Жака Русоа и Ентонија Ешлија ерла од Шафтсберија. Први је заговарао тезу о јединственом општем добру, већ помињану у уводном поглављу, подвлачећи да је за то поклапање жеља и потреба свих нужно достићи одређени интелектуални ниво (Макинтајер 2000: 205–210; Хусеинов и Ирлиц 1992: 243–253). Шафтсберијева теорија о посебном етичком чулу помоћу којег разабиремо правично од неправичног (тј. поштено од непоштеног) проистекла је из идеала тог филозофа – калокагатијског чулног човека, јединства доброг и објективно лепог (Хусеинов и Ирлиц 1992: 236, 239–240; Макинтајер 2000: 184).

⁷¹ Упечатљив пример романа који одражава те нове, просветитељске тенденције у етици јесте, како истиче и Макинтајер, Дефоово дело *Робинзон Крузо*, објављено 1719. године (2000: 172).

за доцнија схватања (Макинџајер 2000: 212). Отуд приказ поимања моралне врлине и вредности наредног, Најновијег доба, ваља почети баш Кантовим критицизмом. Поњему, човек нема начина да ваљано вреднује узрочно-последичне односе ван личног искуства, па морална правила таквима чини само његова добра воља као једино безусловно добро. Та је воља добра уколико субјект своју дужност испуњава ради испуњавања дужности⁷², а дужности пак морају одражавати поштовање универзално обавезујућих моралних закона, који постају т \hat{o} – категорички императиви – ако се без условљавања могу поопштити.⁷³ Притом правила овог поопштавања на крају ипак зависе од нас и наше умне природе која их одобрава, што значи да спољашњи свет не може бити критеријум за моралност.⁷⁴

Из изложеног би поштење према овом и дан-данас утицајном гледишту тешко било тумачити другачије од реченог испуњавања дужности искључиво ради испуњења дужности. Међутим, категорички императив у погледу чињења пре поставља човеку ограничењано што му даје упутства, па је ова крепост код Канта више добровољно невршење оног што је саображено поопштеним правилима лоше, неголи добровољно вршење оног што је по истим правилима добро – при чему њих свако домишљат може поопштити и учинити подложним манипулацији (ибид., 219–220). Са друге стране, појам части се у учењу тог филозофатекназире преко његове опаске да би „без среће морално подузеће тешко имало смисла“, упркос томе што Кантово гледиште искључује ма какву награду за врлину (ибид., 218), у шта спада и част као својеврсна круна поштења.

Кант је претендовао да реши један од битних проблема при анализи вербализације концепата части и поштења у српском језику, то јест у нашој паремиологији: можемо ли феномене из прошлости (тј. давно срочене народне умотворине) тумачити на начин на који те појаве тумачимо данас? Наиме, тај славни житељ Каљинграда је морал проучавао издвајањем „априорних, те стога непроменљивих елемената моралности“, свестан да „у различитим друштвима могу постојати различити морални обрасци“ (ибид.,

⁷²Воља по Канту може бити лоша и кад је вођена алтруистичким нагонима, али егоистичким – рецимо, ако је продавац поштен јер жели тиме да стекне купце, или јер ужива да буде такав (Макинџајер 2000: 214–215).

⁷³На пример, неодржање обећања извршено из мотива који би се у одређеном контексту могао сматрати оправданим, није морално тј. не може бити категорички императив, будући да би преношењем таквог акта на ниво општег закона, правила по којем би свако поступао, с \hat{a} m појам обећања изгубио смисао (ибид., 215).

⁷⁴О овом делу Кантове етике види више код Макинџајера (2000: 213–217).

214), што укратко значи да је он својом етиком обухватио и поуке из српских народних творевина. Па ипак, оне не пружају много потврда тог Кантовог виђења наше народске моралности⁷⁵. Још је упитнији утицај оних кантовских (не Кантових) идеја на њих. На пример, покушај тог мислиоца да пронађе морално становиште независно од друштвеног поретка, неретко је касније у погледу врлине доводио до злоупотребе улоге подређеног појединца као „пуког конформистичког служитеља“ (Макинџајер 2000: 220–221), или до преувеличавања властите кривице.⁷⁶ Уосталом, као и после Аристотела у Антици или Томе Аквинског у Средњовековљу, и након Канта настаје одређени сумрак етике. Тако је Георг Вилхелм Фридрих Хегел, схвативши како је индивидуална етика недовољно широко поље за разрешење моралних питања, извео врлину на друга подручја, пре свега оно политичко, те је учинио зависном од спољашњих, ванетичких услова.⁷⁷ Лични доживљај поштења је оспоравао и Серен Кјеркегор, истичући да је сваки морални пропис најпосле субјективан, да је производ одлуке а не логичке мисли, избора а не аргумента, осећања а не разума; одакле је онај ко је поштенто стога што ваљано одабере узоре које следи (ибид., 238–240). Још даље је у том оспоравању отишао Артур Шопенхауер, који је моралну исправност, па и честитост, везивао за очишћење од сваког Ја, то јест идеал неогоистичке самилости.⁷⁸

⁷⁵У ретке које би се могле кантовски протумачити спада изрека из збирке Ђоке Стојичића: *чини добро и не гледај лоше*; умотворине које осуђују узајамност доброг делања и захвалности (нпр. *ко не може да поднесе незахвалност, не треба да чини добра дела* и сл.) и даље нису „кантовске“, јер не искључују лични ужитак као мотив добротности. Неупоредиво је чешће у нашим паремијама изражен супротан мотив, као у оној из збирке Вука Караџића: *није га (гријеха) у помишљеном, него у учињеном* (ВСК¹, 3624).

⁷⁶Кад је реч о првој појави, поменути британски историчар етике као њен пример наводи изјаве нацисте Ајхмана, који је пребацивање Јевреја у концентрационе логоре, гетое и гасне коморе током Другог светског рата упоредио са обављањем дужности организованог транспорта одређеног контингента с једне на другу тачку (2000: 230–231). Што се тиче друге, у њу смо се не тако давно могли уверити *in flagranti*. После бомбардовања Радио телевизије Србије од стране НАТО пакта 1999. године, мимо свих правних норми, у нашој се јавности најчешће могло чути како смо за страдање шеснаест радника РТС-а од бачених бомби морални кривци искључиво ми, а не онај ко је бомбардовање извршио или наредио (главни уредник те медијске куће је, уосталом, после тога осуђен на вишегодишњу робију); такве тврдње засноване су без сумње на претпоставци да је то бацање експлозивних направа од стране тада једине светске суперсиле суштински зависило од наше добре воље да оне буду или не буду бачене. Међутим, заговорници овог става нису га поновили након касније сличне трагедије, масакра у редакцији париског часописа *Шарли Ебдо* 7. јануара 2015. године, кад су се могле чути једино осуде непосредних починилаца убиства новинара, што је недоследност на коју је, поред осталих, реаговао и Ноам Чомски (<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/528008/Noam-Comski-Nije-bilo-protesta-1999-kada-je-ubijeno-16-novinara-u-zgradi-RTSa>).

⁷⁷У средишту поставке овог немачког филозофа је појам онтолошке слободе, ослободен од потребе за самосвесношћу и превазилажењем варијабилних баријера које појединцу намеће друштво. Ваљане моралне критеријуме и за индивидуу и за колектив могу по Хегелу успоставити само заједнице схваћене као агрегати изолованих односно самосвесних појединаца, о чему види више код Макинџајера (2000: 222–234).

⁷⁸О Шопенхауеровој етици види више код Јодла (1963: 135–138).

Повратак индивидуалном схватању поштења и части понудио је тек Шопенхауеров ученик Фридрих Ниче, позивајући се, иако последњи у овом историјском низу утицајних етичара, на човеке моралне корене. Од овде цитираних повесничара филозофије морала, о том мислиоцу највише је писао Јодл, али је његово схватање Ничеове мисли данас по многим преоштро и преуско. „Прочишћено“, оно би изгледало овако: закључивши да култура може напредовати само захваљујући генијалности, Ниче је појмовима социјалнеједнакости, еудемонизма и добробити (одвојене од општег прогреса) претпоставио аристократско друштво у изворном значењу те речи, заједницу у којој владају најкрепкији (Јодл 1963: 307–310). У правичности је, сходно свом ставу о владавини најврлијих, он гледао одлику која нипошто није везана за одмазду, сматрајући да збиља супериоран створ не може бити вођен реактивним осећањима, па ни према онима који му наносе штету (Ниче 1993: 285). Но, како је повест етике прожета борбом између духовно више и ниже класе, у стварности је преовладао став потоње, према којем су крепости попут „правичности“, „добродушности“, „добре воље“ и „објективности“, али и „поноса“ (као човековог осећања преимућства) суштински везани за коректан однос између купца (дужника) и продавца (повериоца), тачније за добру вољу једнако моћних да путем поравнања дођу до споразума (ибид., 282). Стога би атрибут *частан* код Ничеа можда најпре требало поистовећивати са супериорношћу човека који је превладао своје слабости изазване буржоаско-хришћанско-грађанским наслеђем, *апоштен* са оним који ту надмоћ испољава индивидуалним стваралаштвом (генијем). Као врло бритка, Ничеова теорија је постала и врло популарна, те је неретко била злоупотребљена или безсолидног основа критикована, што је све генерисало осетну конфузију и кад је реч о представама поштења и части у њој. Но, упркос свему многе тврдње тог филозофа биће незаобилазне у главном делу овога рада, анализи вербализације концепта части и поштења. Не само због тога што их је он темељио на филолошким проучавањима, већ и зато што се притом дотицао великог броја придева и именица којима се у српској паремиологији вербализују та етичка врлина и вредност (*добар, висок, чист, светао, сиромашан, бог, женско, искрен* у смислу „истинит“, *прав* у смислу „поравнат“, *храбар, савестан, душеван, недужан*).

* * *

Из овог историјског прегледа схватања поштења и части јасно је колико су се разнолико ти појмови сагледавали кроз историју.⁷⁹ Та неуједначеност није само дело другачијих општих духова епоха, већ и велике жеље да се изнађе идеална дефиниција поштења и части, иза које се скрива свест о огромној важности тих концепата за људску заједницу. Отуд је први заједнички елемент свих наведених етичких мишљења убеђење да су част и поштење нешто човеку схватљиво, мерљиво, одредљиво, али је недоумица на основу чега. Свестан да и најмањи спорни детаљ негира идеју поштења и части као нечег апсолутног (у чему, на пример, лежи разлика између поштеног и правичног), како етичари тако и ствараоци народних умотворина без престанка тражилису неспорну тачку ослонца око које се могу градити разумевање моралних одлика и својстава. Тежећи да у описаном варијетету истакну извесно где га има, историчари етике радо су помињали поделу на предетичко и етичко доба, при којој би једино ово друго заиста одликовала моралност, док би прво више красила обичајност, иако човек у етичким питањима никад није престао да се у одређеној мери поводи за обичајима и навикама. Све у свему, оно заједничко свим етичким теоријама је доживљај поштења као поштовања одређених правила, писаних или неписаних, урођених или наметнутих, а части као својеврсног признања за то поштовање. Но, с развојем писмености и законодавства та подела је све више почела да се преусмерава на ону да је поштење исто што и поштовање писаног закона, док је част поштовање оног неписаног, доводећи каткад до истозначности ова два појма. Та подударност беше толико присутна кроз историју да је постала малтене опште место, а и дан-данас нису ретки њени примери.⁸⁰ Невоља, међутим, с таквим тумачењем је што је ослањање на писану норму, како је још Хипија приметио, неодрживо, будући да

⁷⁹На основу свега реченог, мислиоци хомеровске епохе би лексему *поштен* најпре схватили као „племенит“, Хесиод као „моралан“, Парменид као „хомоген“, софисти као „природан“, Сократ као „просвећен“, стоичари као „помирен“, теолози као „богоугодан“ (уз различите конотације, Августин као „смеран“, Еуригена као „слободоуман“, Абелар као „савестан“, Екарт као „душеван“ итд.), нововековни етичари као „разуман“ (што би код Монтења упућивало на „проживљен“, код Декарта на „лишен емоција“, код Хобса на „одговоран“) или „истинољубив“ (што би за Лока било „ваљано усмерен“, за Смита „увиђаван“, за за Русоа „зрео“ итд.), Кант би ту реч вероватно разумео пре свега као „изворан“, Хегел као „самосвестан“, Кјеркегор као „интуитиван“, Шопенхауер као „несебичан“, а Ниче као „духовно издигнут“. И то су све денотације које одударају од најраширеније Аристотелове, на основу које се дефинишу најчешће ти појмови у речницима.

⁸⁰У ту сврху, довољно је сетити се омиљене синтагме спортских новинара: *частан пораз*. Њоме се упућује на то да је губитник при каквом спортском надметању делао најбоље што је могао, да је испоштовао неписана правила при бављењу спортом, док би замена придева у тој синтагми оним *поштен* (тј. *поштен пораз*) указивала на то да се исти није огрешио о она писана правила.

оно погрешно претпоставља како ће заједница на коју се писана норма односи бити вечна, то јест пренебрегава чињеницу да ће уследити час у којем ће ти закони постати „мртво слово на папиру“, а противзаконитост предуслов за напредак.⁸¹ При таквом етичком вакууму човек је приморан да поново посегне за „неписаним“ друштвеним нормама поштења, за оним што је још хомеровски човек сматрао „дубоко укоренењем осећањем“ (Ђурић 1976: 50), прописима који га чине превасходно правичним (тј. по реченом схватањучасним), како не би постао, попут помињаног лика Вирциније Вулф, индиферентан према окружењу у којем не налази праведност (тј. по реченом схватању поштење). Такво поимање части(у ствари поштења) нарочито добија на значају уколико наведени вакуум потраје, на пример током дуге окупације какве заједнице, где је она суштински немоћна да оствари писана права(што беше случај са српским колективом под Османлијама): тада постају кудикамо важнија „неписана“ правила, с обзиром на то да је ина прописао туђин. Зато би прецизније било рећи да је поштење поштовање правила заједнице коју појединац осећа као своју, док би непоштење у основи било аберантно понашање; то је идеја која се провлачи кроз етичка учења од Анаксимандра, преко софистичког бића конвенције, средњовековне предодређености, све до Ничеа, и која ће се, коначно, користити у овом раду.

⁸¹Хипија је сумњао у неприкосновеност институција, односно да је *δίκαιον*(оно што се у главном делу овог рада назива метафизичком праведношћу) и *νόμιμον* (тј. јуридика праведност) исто, с обзиром на то да је људски закон, као променљиво дело договора којим човек спутава природу, подложен мењању. Зато овај софиста послушност није видео као знак поштења, него слабости и несамосталности (Ђурић, 194–195).

III. ИЗВОРИ

3.1. КОРИШЋЕНЕ ЗБИРКЕ ПОСЛОВИЦА И ИЗРЕКА И ЊИХОВ ЗНАЧАЈ

Као извори за овај рад послужиле на првом месту две збирке наших паремија: *Српске народне пословице* Вука Стефановића Карацића и двотомни зборник *Српске народне изреке* Ђоке Стојичића (2006). Уз њих, ту је и грађа из *Фразеолошког рјечника хрватскога или српског језика* Јосипа Матеша (1982). Што се Вукове збирке тиче, реч је о реплици њеног другог, бечког издања, пренесеног 1965. у интегралном опсегу (није се дирало у Карацићев језик и правопис, а у главном делу књиге ни у број пословица, којих је укупно 6379, овде обележених ознаком ВСК¹)⁸², обогаченог извесним додацима које бечко издање није садржало. Од њих су најважније придодате пословице: добрим делом се ради о оним из Вуковог такозваног „ручног примерка“, има их тачно 240, које су сакупљене од стране Карацића после 1849. године, кад су *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете речи* објављене у Бечу (у овом раду су те умотворине обележене ознаком ВСК²)⁸³; ту су још сто деведесет и четири пословице које је Томић унео у своје издање Вукове збирке, прикупивши их из разних Карацићевих данас такође изгубљених рукописа (оне су овде означене скраћеницом ВСК³), а најзад, у посебном одељку додато је још сто седам дотле необјављених паремија, пробраних већином из четирију Карацићевих рукописа унутар његове оставштине у Архиву САНУ (оне су назначене овде као ВСК⁴). Све у свему, то чини збирку од 6920 наших народних пословица, што је више од поменутог броја из бечког издања, а мање од 7849, колико их беше у Томићевом.⁸⁴

Основна предност Вукове књиге над осталим збиркама пословица већ је поменута, но није згорег поновити Пантићеву оцену како је Карацић имао среће да прибележи ове

⁸²Ознаком ВСК биће надаље обележаван поговор ове збирке (*Вук Карацић и наше народне пословице*), већ помињани текст академика Мирослава Пантића.

⁸³Како се том „ручном примерку“ одавно изгубио траг, ове пословице су преузете из трећег издања Вукове збирке, које је 1900. године приредио Сима Н. Томић. Пре овде коришћеног издања из 1965, наведено Карацићево дело је објављено и 1933. године, а штампала га је Државна штампарија Краљевине Југославије.

⁸⁴У то треће издање су уврштене и пословице из збирке Вука Врчевића, па оне послате Карацићу од помагача, затим пословице које је Вук унео у друго издање *Рјечника* (1852), као и пословице, с ласцивним садржајем. У првом, цетињском издању Вукове збирке из 1835. године, било је 4089 паремиолошких творевина према Пантићу тј. 4157 према Шишку Кулишићу (он је у обзир узимао и упозорења попут „Зја.“).

умотворине у право време, те да такве грађе макар стога „више неће бити“. У односу на претходнике пак, Вук је значајан по томе што је први саставио и објавио збирку пословица „само таквих које се у српском народу чују“, како вели Јернеј Копитар у програму сачињеном младом Карацићу 1815. године⁸⁵, а која је, поврх свега, имала широк одјек.⁸⁶ Такође, он је ове умотворине, за разлику од Мушкатиновића, обогатио толкованијем, приповеткама од којих су постале поједине пословице (ВСК 1965: 602). И премда Вук то није чинио увек успешно⁸⁷, ова објашњења дају посебну вредност његовој збирци. Наиме, тај паремиограф је, насупрот многим каснијим који су сеослањали на већ сакупљену грађу, до ње дошао претежно „теренским“ радом, чувши знатан део пословица и изрека на самом њиховом изворишту, од људи из народа, живља који је одлично познавао. Зато Карацићева тумачења тих умотворина чак и ако нису тачна дају смернице којим путем поћи да би се до таквог објашњења стигло, што није мала помоћ, имајући у виду да раније поменути лексичка оскудност ових усмених форми неретко допушта да их схватимо на

⁸⁵ Копитар је ту алудирао на збирку Јована Мушкатиновића *Причте илити по простому пословице, тјемже сентенције илити реченија*, објављену у Бечу 1787. године, у којој су наше народне паремиолошке творевине сврстане заједно с преводима немачких, латинских, мађарских, словачких и црквенословенских (ВСК 1965: 577, 625). Мушкатиновић, који беше највећи Вуков узор на почетку овог сакупљачког рада, саставио је књигу која је била до краја Карацићу најзначајнији писани извор српских пословица, али не и једини: нешто их је Вук узео и из разних дела Доситеја Обрадовића, затим из старог Дубровника од Франческа Марије Апендинија и Ђура Фериха, а најзад и од Стефана Ференчевића. Од њих је за прво издање *Српских народних пословица*, тачније *Народних српских пословица*, како је гласио назив те збирке, преузео свеукупно 1245 оваквих умотворина, само од Мушкатиновића њих чак 1160 (ибид., 620). Ти бројеви су касније незнатно варирали, будући да је Вук неке од ових пословица уклањао, а друге додавао.

⁸⁶ Наведене личности не беху једини Вукови претходници у сакупљању, бележењу или штампању народних паремиолошких творевина, међутим, о осталима је Карацић мало знао, углавном јер су се њихове збирке криле у заборављеним и изгубљеним рукописима и књигама, док за неке од тих особа просто није чуо. То су, како Пантић наводи: Шибенчанин Јурај Шижгорић (око 1420–1509) са данас изгубљеном збирком *Aprophthegmatum sive scite dictorum libri VI ex optimis quibuscumque utriusque linguae auctoribus*; Дубровчанин Стијепо Бенешки (1545–1608) са данас изгубљеном збирком *Adagia illyrica*; његов суграђанин Бернард (Брна) Ђурђевић (1621–1687), чију је збирку задесила иста судбина; затим Дубровчанин Иван Марија Матијашевић (1714–1791) који је од делова једне данас изгубљене збирке наших народних пословица, настале 1697. начинио књигу под називом *Proricja slovinska*, први сачувани зборник наших народних пословица (Пантић верује да је ту изгубљену збирку начинио Дубровчанин Ђуро Матијашевић, 1670–1728); опет Дубровчанин Иво Алетин (1670–1743), састављач је следеће сачуване збирке наших старих пословица (која је једно време погрешно приписивана Игњату Ђурђевићу 1675–1735) од чак 2226 ових умотворина, углавном локалних; дубровачки песник Иван Алести (1727–1816) вероватно је само преписивач једне збирке пословица из које, нажалост, није много сачувано; најзад, кајкавски просветитељ и Вуков савременик Тома Миклоушић (1767–1833) уврстио је и пословице из народа (*Приречја хорватска*) у свој *Избор дуговањ всаковрстинех за асен и разновесељење службећех*, штампан у Загребу 1821. године (ибид., 583–588). Почетке самог записивања српских умотворина, Пантић везује за безимене преводиоце *Александриде* (ибид., 592).

⁸⁷ Као пример погрешног тумачења, Пантић наводи 382. пословицу из петог издања Карацићеве збирке: *боље је попа везати, него за њим натезати*. Докњу Вук објашњава бегом каквог попа од Турака („Ваља да су Турци некаква попа водили, па им утекао.“), поменути историчар књижевности је тумачио поштом местом у шaljивим народним приповеткама, у којим су попови приказани као велики љубавници (ибид., 618–619).

више начина. Од посебних предности овде коришћеног петог издања Вукове збирке, ваља истаћи напомене о изворима из којих је Карацић преузимао пословице. И у овој књизи су умотворине нумерисане, што Вук, подсећа Пантић, никада није чинио (ВСК 1965: 654).

Стојичићев двотомни зборник⁸⁸, како би Вук рекао, „у обичај узетих речи“, садржи чак 27.356 наших народних изрека. Мирослав Пантић је оценио и то дело као импресивно, наводећи прецизно Стојичићева преимућства у односу на његове претходнике: он је први издвојио изреке као посебну врсту наше усмене књижевности, нагласивши да оне нису истоветне с пословицама (с којимасу дотле најчешће мешане и публиковане); Стојичић је уз то изреке теоријски и књижевно дефинисао, запазио „многоврсност њихових одлика“ и одредио им посебности „како их је он уочио и наслутио“; најзад, та збирка бројем далеко надмашује раније књиге ове врсте (ЂС¹ 2006: 7).

Још обимнију грађу нуди Матешаћев фразеолошки речник, који садржи више од 30.000 натукница односно обрађених речничких јединица. Ово не значи, међутим, да у тој књизи има и толико фразема, језичких јединица које аутор одређује као елементе језика значењског карактера састављене од нерашчлањивог скупа најмање две аутосемантичке речи, уклопљене у контекст и репродуковане при говорном акту идиоматски (1982: VI). Јер, Матешаћ је сваку фразему, појам не баш лако одвојив од синтагме, обрадио онолико пута колико она има пунозначних речи (нпр. фразема *човјек од образа* је наведена и под одредницом *човјеки* под одредницом *образ*), те је број различитих натукница у овом лексикону знатно мањи. Недостаци овог изузетно вредног дела су, као прво, што у њему нема пословица и пословичких изрека, а као друго, што су фраземе сврстане у њему без обзира на то потичу ли из вернакулара или из идиолекта каквог (не)познатог појединца.

Један недостатак имају пак све наведене књиге: паремије и фраземе бележене су у њима азбучним редом (*in literam*). Пантић такав редослед сматра недовољно прегледним, будући да се њиме уместо по смислу, ставу према животу, кругу појава које те умотворине обухватају, грађа распоређује механички, уз често понављање исте пословице или изреке услед минималне промене реда речи у њој (ВСК 1965: 613–614). У овом случају, та

⁸⁸У даљем тексту ће се први том овог зборника обележавати ознаком ЂС¹, а други ознаком ЂС².

врстабележења отежала је у мноштву паремиолошких творевина проналажење оних које се тичу баш части и поштења, но ваља рећи да досадашњи покушаји на српском језичком тлу да се паремије класификују другачије, нису донели очекиване резултате.⁸⁹ Уосталом, због истицане „тврдоће“ језика у овим српским умотворинама, другачију јерасподелу тешко и спровести, пошто она захтева знатно већу лексичко-семантичку одређеност од постојеће.

Друга мана која се среће у свим поменутих зборницима јесте недовољно јасно разликовање пословица и изрека. Неки паремиографи, додуше, нису ни скривали да им граница између тих паремиолошких врста није посве јасна⁹⁰, док се Стојичић трудио да изреке теоријски издвоји као посебни жанр у односу на пословице, али у томе, примећује Пантић, није успевао увек.⁹¹ Кад је реч о Вуковој збирци, исти историограф подвлачи да Карацић у обимном *Предговору* њеног првог, цетињског издања, није испунио очекивања читалаца и пружио објашњења о пословици као књижевном роду, о изворима, о начелима из којих је збирка проистекла и елементима који су ушли у њен састав; осим констатације да у нашем народу не постоји име за пословице, те да има „малијех приповедака које се као пословице приповиједају“, састављач наше најзначајније књиге ове врсте је слабо о томе писао, а поготово тачно и поуздано (ВСК 1965: 611). Отуд и у тој збирци налазимо обиље клетви, изрека, благосиљања, поздрава и других народних умотворина које се у једном смислу не могу поистоветити с паремиолошком творевином из њеног наслова.

⁸⁹ Пантић подсећа како они који су покушали да нађу бољи критеријум, нису постигли ништа већи успех, било да су се, попут Мијата Стојановића 1866. године, определили за „најзначајнију ријеч“, било да су, као Иван Радетић тринаест година касније, хтели да пословице разделе по начину њиховог постанка, било да су, налик В. Ј. Скарпи 1909, настојали да их распореде по значењу (ибид., 615).

⁹⁰ Тако Микеле Бонаверо (Michele Bonaverò), аутор збирке пијемонтешких пословица, дословно пише: „Nel selezionare i proverbi ci si trova subito a dover affrontare il dilemma di definire il confine fra proverbio e modo di dire, la cosa spesso è meno immediata di quanto sembra“ (2011: 7–8). У слободном преводу: „Онај ко прави одабир пословица, мора се одмах суочити са дилемом како одредити границу између пословице и изреке, што је ствар која је често мање јасна но што се чини.“ Слично тврди и Владимир Иванович Даљ поредећи пословице и изреке с пословицама: „Верной и резкой границы и здесь протянуть нельзя; в строгом же смысле в разряд этот перешло бы весьма много пословиц.“ (1957: 19). У слободном преводу: „Праву и оштру границу овде је тешко протегнути; у строгом смислу, у ову категорију би прешло и доста пословица.“

⁹¹ Он напомиње за Стојичићеву збирку: „Има међу овим изрекама и правих пословица, па и оних упамћених из Вукових књига, а и од другде, као што има и појмова, изрека или говорних обрта чисто књишког, па и очигледно страног порекла и постанка. Има даље клетви и благосиљања, свакодневних поздрава и обичних набрајалица, поређења и слика, и стандардних клишеа, као и цитата, или понављања и варирања истога и монотоног, као што свега тога има и у народу, који је ове скупове речи изговарао“ (ЂС¹ 2006: 8).

Са друге стране, ваља имати у виду да у тренутку кад је Вук преузео задатак да састави ту збирку, дотични књижевни род није имао чак ни утврђено име у нашем језику. Карацић је од почетка за те народне умотворине користио термин пословица⁹², но то није наша реч, него руска: они који су пословице стварали у српском народу, нису их називали ни тако ни другачије, већ би ову код Срба безимену књижевну творевину, на шта је указао и поменути реформатор нашег језика, назначавали односно најављивали речима: *Штоно* (има) *ријеч*, *Штоно стари веле*, *Штоно бабе кажу* и сличним конструкцијама.⁹³ Вук је, штавише, под појмом пословица најпре подразумевао облик тајног, интерног језика⁹⁴, што она и јесте, не само посматрана на темељу лингвистике и истицаног Бернстајновог заједничког језика као средства општења унутар затворене групе људи. Исоциолошки гледано, из раније опаске да су паремије чиниле вероватно једини вид антрополошке социјалне етике код Срба, може се закључити да њихов језик представља паралелни начин споразумевања у нашем народу, инструмент комуницирања с поруком чију примарну информацију слушалац мора „превести“ на језик којим иначе говори, једнако као што то према Бандићуради с „језиком“ религије (2008: 12–15). Чињеница пак да је том тајном језику недостајало препознатљиво име, што потврђују и други покушаји да се оно створи,⁹⁵ можда пре указује на мањак ауторитета међу предвуковским Србима који би у антрополошкој етичкој сфери био интегративни чинилац какаву теолошкој беше Српска православна црква.⁹⁶

⁹²Пантић истиче да је тај израз код нас, колико је познато, први користио Захарије Орфелин у *Искусном подумару*, штампаном 1783. године, да би за њим пошао Доситеј, а за Обрадовићем и Мушкатиновић, који је ту реч унео у већ наведени наслов своје збирке пословица: *Приче или по простому пословице, тјемже сентенције или реченија* (ВСК 1965: 596–597).

⁹³Ово потврђују и старији текстови, подсећа Пантић, у којим за пословице стоји “рич одвијека“ (Менчетић), „сви знани говоре“, „веле сви“, „рич ова“, „рече се не мани“ (Д. Рањина), „речено је“, „рекло се“, „није заман речено“ (М. Држић), „како се рече“ (М. Бенетовић), „штоно се вели“, „вели се“, „казују људи“, „што у нас нека реч има те се говори“, „штоно нека реч има говорна“, што су изрази које је користио Г. С. Венцловић (ибид. 597–598).

⁹⁴У *Српски рјечник* 1818. он ту именицу не уноси у значењу „proverbium“, већ као реч с једином семантиком нарочитог облика говора, одомаћеног највише међу сељацима, који се постиже додавањем сувишног слога или речи – махом без значења – ради скривања садржине реченице од неупућених (ВСК 1965: 597).

⁹⁵Од њих је највише успеха имала именица *приречја* Павла Ритера Витезовића. Овај очигледан превод латинске реч *proverbium* прихватили су: Иван Амброзовић при „превођењу“ Мушкатиновићеве збирке са српског на хрватски (илирчки), па Миклоушић, Матијашевић и најзад Ферих (ВСК 1965: 598).

⁹⁶Овај недостатак је утолико разумљивији ако се зна да је вишевековна политика према Србима који су прелазили у Хабзбуршку и Двојну монархију налагала да СПЦ тамо буде једини наш вођа, и црквени и политички, јер српски народ у Угарској не беше признат за „политички“, односно није могао имати управно-политичку власт. О томе види више код Славка Гавриловића (2010: 133, 191, 198–199, 205).

Па ипак, то што су ини народи располагали термином за овај књижевни жанр пре Срба, као и податак да су они у то доба имали већ јасна одређења како за пословицу у ужем смислу, тако и за сродне врсте и подврсте⁹⁷, чини несумњиво мањкавом Карацићеву поделу паремија на правепословице (које се увек једнако говоре) и „онаке које се различито говоре“ (ВСК 1965: 612). Отуди Пантићна истом месту закључује да су Вукове дистинкције „сиромашне и површне“ кад се упореде са грађом његове збирке, гдепоред аутентичних пословица има и свакодневних израза, која садржи умотворине локалног карактера и оне општенонародног и општечовечанског, и творевине што чувају наслеђе прастарих обичаја и оне новије, профаног карактера, збирке у коју су уврштени и говорни обрти, поздрави, благослови, клетве, но без ближег одређења и објашњења. Затонам је Стојичић, како је поменуто, пружио прецизнија теоријска тумачења тих књижевних врста.

По њему су пословице „самосталне, логичне и мисаоне целине које у виду норме саопштавају одређено животно искуство“, одређену животну истину, а највећи квалитет им је незастаревање и непобитност, будући да су поукеиз тих народних умотворина „актуелне у свим временима и генерацијама“ (ЂС² 2006: 436–437). За ову је прилику нарочито битно да пословице отуд представљају, како додаје притом тај паремиограф, „ризницу филозофских, етичких и практичних сазнања једног друштва“, са завидном разноликошћу моралних схватања (укључујући и тзв. негативни морал), што доказује да су их стварали „сви слојеви и класе друштва“. Такође, ове умотворине, будући довршене целине, самостални искази који у себи носе заокружену и универзалну мисао⁹⁸, насупрот изрекама врло се тешко – тачније нимало – не мењају, што добија посебно значење ако се

⁹⁷У Русији је, рецимо, В. И. Даљ (1801–1872) у уводу свог зборника *Пословицы русского народа* дефинисао пословице, али и пословична изреченија, поговорку, скороговорку или чистоговорку, пустоговорку или приговорку, присловије, загатку и прибаутку односно пустобајку. Први термин, *пословицное изречение*, значио би што и наша пословичка изрека (у овом раду – изрека); други, *поговорка*, јесте сажет исказ који, слично метафори, на заобилазан начин казује или наговештава исто што и пословица, чинећи само прву њену половину, и неретко се додавањем једне једине речи или пермутовањем оних постојећих од поговорке добија пословица (пример поговорке био би: *поштен се човек рано жени*, уз евентуални додатак *а мудар никада*); *чистоговорка* или *скороговорка* је наше брзалица; *пустоговорка* тј. *приговорка* се може разумети као узречица, поштапалица, често понављан израз или реч без посебног смисла, индивидуалног или локалног карактера (нпр. *ајмо рећи, чича мича и готова прича* итд.), премда ова умотворина може и да прерасте у пословицу; *присловије* (*присловје*) је надимак који се не односи на једну особу, већ на цело подручје (нешто попут епитета: *Шапчани чивијаш*), често са ироничним значењем, а дуже његове форме каткад су сличне пословицама; *загатка* је што и загонетка; *прибаутка* или *пустобајка* (*пустобайка*) може бити духовита узречица или бројалица, кратка, стихована, весела прича за децу (Даљ 1957: 19–22).

⁹⁸Према прихваћеном мишљењу, ти самостални искази су настали од кратких прича из којих се одржало тек филозофско језгро, на шта подсећа и Сима Тројановић (1990: 71).

има на уму да се пословице, нажалост, тешко и изнова стварају.⁹⁹ Народне изреке се, опет, од пословица разликују у првом реду „својом улогом у говору“, али и „начином приказивања живота“, те сходно томе „тематским богатством“. Ове најчешће поредбене или метафоричне песничке и филозофске творевине су сажетије, због чега се лако памте и преносе, али нису самосталне, и „тек у живом току разговора заблистају поетском лепотом и мисаоном снагом“, јер је без познавања контекста тешко докучити на шта се односе. Док се пословицама непобитно „тврди и доказује“, изрекама се више „слика и описује“, уз мноштво фигуративних израза, пошто код њих, најзад, и није у првом плану поука, савет, саопштавање ставова и норми, већ су више окренуте „необузданости мисли“, а то ће рећи и темама којих се пословица по правилу не дотиче (ЂС² 2006: 435, 437–438). Због свега овога, изреке краше још две особине које пословице немају: оне су захваљујући потреби да се ускладе са остатком исказа који им даје потпун смисао, али и том необузданом приказивању стварности, подложне моодификовању, премда невеликом, и друго, од свих врста усмене српске књижевности изреке су „најприсутније у свакодневном говору народа“ (ибид. 438–439). А то уједно значи да се оне и дан–данас стварају.

3.2.ПРОБЛЕМ ИТАЛИЈАНСКЕ ПАРЕМИОЛОГИЈЕ

Овај рад је испрва био замишљен и као упоредни приказ вербализације концепата части и поштења у српском језику са истоврсном појавом у италијанском. У ту сврху је консултована одговарајућа литература: дело Микелеа Бонавера *Proverbi piemontesi* (дословно: *Пијемонтешке пословице*) из 2011. године, затим *Grande raccolta di modi di dire e sinonimi piemontesi* (дословно: *Велика збирка пијемонтешких изрека и синонима*) Доменика Карезија из 2000. године, књижица *A mòda nòstra* (дословно: *На наш начин*) Делфине Сисолдо Фјорини и Дада Маине из 2011, па и *Фразеолошки српско-италијанско-француски речник* Бранка Б. Головића из 2010. Међутим, при том поређењу, појавиле су се отежавајуће околности које су речени подухват учиниле и пре почетка неизводљивим.

⁹⁹Стојичић одбацује да се оне данас творе: „Савремени живот не ствара више народне пословице. Од постојећих књижевних облика пословицама су најближи афоризми и максиме који представљају ауторски израз, запажање и став о некој појави у животу, док су пословице дело колективног искуства.“ (ибид., 437).

Прва од њих проистиче из друштвеног контекста и језика паремија. Неспорно је да су народне пословице и изреке у Италији такође дело сеоског, руралног друштва¹⁰⁰, али то друштво, као прво, није попут нашег живело готово одсечено од градова све до Најновијег доба. Италијански сељак је, супротно српском, у грађанину отуд видео припадника своје етничке заједнице, што је већ био предуслов да у тамошње село лакше стигну уноси из градске средине, а у језик тамошњих изрека и пословица комплексније појаве попут – апстрактних именица, укључујући и оне *част* и *поштење*. Исти је разлог што у њему нису толико изражени помињани недостаци заједничког језика, то јест није у оној мери као код нас присутно неповерење према „новим“, „градским“ и „туђим“ речима, те је и језик италијанске народске моралности умногоме еластичнији. Но, неједнаки историјски токови на Апенинском и Балканском полуострву нису утицали једино на језичку егзактност поменутих умотворина, него и на тематску. На Апенинима јегореописанисељак, упркос бригама и немаштини, могао да се посвети раду рачунајући да ће, изузму ли се природне непогоде, резултат тог делања кројити његове одлуке и одлике. Речју, он је смео да се ослони на законе, писане или неписане, што се одразило на количину и каквоћу тамошњих паремиолошких творевина везаних за *част* и *поштење*: њихов број је у тој средини осетно мањи него на нашем тлу, и оне ретко излазе из тематски суженог поља свакодневице и прехрањивања породице. Тамо стоганема ни изблиза толико паремија о поменутих етичким појмовима с марцијалном конотацијом као код нас, јер италијанског паора није попут српског одредио ропски положај и стална физичка угроженост; а такав колективни положај је подразумевао да ниједна индивидуална делатност, ниједна издвојена судбина, није могла бити приоритет анонимним ствараоцима речених творевина, као и да ниједан не-природни закон, будући да не беше прилагођен циљевима домаћег живља већ оним окупатора, није могао бити

¹⁰⁰У предговору књиге *Proverbi piemontesi – il fascino della saggezza popolare* (2011: 5), Клаудио Сантакроче (Claudio Santacrose) истиче: „Пијемонтешке пословице су створене у једном друштву које је скоро свуда од пре барем педесет година ишчезло, сеоског и руралног друштва са својим обредима, традицијама, својим начином живота који је остао неизмењен током десетина нараштаја и који је обележен бедом и сталном борбом да се обезбеди дневни оброк, да се пребрину и преживе ратови, опсаде, пустошења, заразе, оскудице, природне катастрофе.“ (у оригиналу: „I proverbi piemontesi non nati in una società o mai quasi ovunque comparsa da almeno cinquant’anni, una società contadina rurale con i suoi riti, le sue tradizioni, il suo modo di vivere immutato per decine di generazioni e segnato dalla miseria e dalla lotta incessante per il medio e il cibo quotidiano, per superare e sopravvivere guerre, assedi, scorrerie, pestilenze, carestie, disastri naturali.“).

сматран правилом које беспоговорно ваља поштовати.¹⁰¹ У пословицама и изрекама из Италије је стога у суштини доминантан један те исти поглед на моралност, који појмове какви су част и поштење чини недвосмисленим, док је у нашим потреба за дефинисањем стварних моралних вредности (наспрам оних које је наметнуо туђин) толико јака да се и паремије које се наизглед не дотичу етичких питања често посматрају кроз овај објектив. Најзад, наведени морални концепти су мање растегљиви у апенинским народним умотворинама и због тога што тамо народне пословице и изреке нису толико дуго као код нас чекале да буду записане, публиковане и тиме свагда фиксиране. Векови искључиво усменог преношења српске народске моралности су допринели чудном игром судбине да коначни производ који је дочекао Караџића у првој половини XIX столећа буде честотематски и идеолошки вишесмислен, што је околност и особина која не краси свуда паремиолошке творевине, па ни на тлу данашње Италије.

Друга препрека при поређењу народних паремија о поштењу и части из Србије и Италије происходи из прве – то је њихова количинска несразмера. Код нас је изрека и пословица о реченим етичким појмовима много јер се захваљујући језичкој неегзактности и идејној шароликости огроман број њих може на тај начин схватити, док је италијанских паремиолошких творевина са истом семантиком због опречних услова знатно мање.¹⁰² Ова диспропорција засад онемогућава озбиљну компаративну анализу, но слично проучавање би могло да заживи, пошто збирке ове врсте у Италији још имају пионирски карактер.¹⁰³

¹⁰¹ Било је и на италијанском тлу страних господара, међутим, они беху махом исте вероисповести као и поробљени народ, и то у доба кад је црква у свим важним питањима имала последњу реч.

¹⁰² На пример, у Бонаверовој тематски конципираној двојезичној збирци (пијемонтској и италијанској), од 3993 пијемонтешке пословице свега шест њих описује поштење (толико их садржи одељак под називом *Onestà*), а девет част (у одељку под називом *Onor*). У Карезијевом зборнику од чак 17.000 пијемонтешких изрека, такође поређаних по смислу, једва шест њих говоре непосредно о части, а о поштењу десет.

¹⁰³ Бонаверо, приређивач једне од њих, истиче да је његова књига прва публикована збирка пијемонтешких пословица. Он у њеном уводу (*Introduzione*) дословно истиче: „Nel novero delle pubblicazioni in lingua piemontese, che comprende vocabolari, grammatiche, sintassi e morfologia, era mancante un volume dedicato ai proverbi della nostra regione.“ (2011: 7). У слободном преводу: „У мноштву издања на пијемонтешком језику, које обухвата речнике, граматике, синтаксу и морфологију, недостајала је књига посвећена пословицама наше покрајине.“ Карезијева збирка јесте објављена једанаест година раније, али она је дело другачије садржине: насловом обећане изреке у њој (*modi di dire*) већином су фраземе и синоними, а тај зборник није ни двојезичан у правом значењу те речи: док су с једне стране навођене изреке на пијемонтешком, са друге су на италијанском нуђене тек тематске одреднице попут *бити поштен*, *о поштеном поступању* итд.

Ипак, и у будућност ће се истраживачи при упоређивању народних паремијаса тла Србије и Италије сусрести с трећим, врло могуће нерешивим проблемом: оним да, наиме, италијанскенародне пословице и изреке као такве – не постоје. Док је српски језик егзистирао, макар у нестандардизованом облику, много раније но што су наше паремије забележене и објављене, италијански је у сваком погледу оформљен тек након уједињења народа на Апенинима у Краљевину Италију 1861. године, због чега је још пре само једног века за већину Италијана први језик био онај властите регије или провинције, док им италијански – уколико су га уопште знали, беше секундаран.¹⁰⁴ Дакле, могуће је једино истражити пословице и изреке које италијанског региона ради поређења са оним српским, а то доводи до нове препреке. Јер, чак и ако би се за такво истраживање изабрале паремије из неке од италијанских покрајина, рецимо из Србима историјски сродног Пијемонта¹⁰⁵, осим поменуте несразмере у квантитету појавио би се проблема аутентичности. Наиме, пословица се, као паремиолошка врста која се практично више не ствара, може и бројчано и географски одредити, али изрека је жанр који се и даље креира, али више не искључиво на језику регије, него махом на италијанском. Ово практично значи да је изреке новијег датума с подручја Италије немогуће одредити регионално (поготово што се локална обележја у тим народним умотворинама каткад свесно неутралишу да би се учврстило језичко јединство), док је пословица са Апенина немогуће одредити национално. А тешко је, опет, и узети у обзир само пословице или само изреке са истог простора, будући да та два паремиолошка рода ни код нас ни код Пијемонтеза (или код Италијана) нису јасно издиференцирана. Другим речима, тешко је дефинисати грађу за упоредно проучавање овог типа, и једино исправно решење било би пробрати на пример пијемонтске изреке из обиља италијанских. За тако нешто је, међутим, нужно одлично познавање историјских,

¹⁰⁴ Италијански историчар Лука Горголини, рецимо, у књизи *Проклети са Азинаре – епонеја аустроугарских заробљеника у Првом светском рату*, истиче да реконструкција свакодневног живота обичних италијанских војника у Великом рату преко италијанског језика представља велику тешкоћу, јер њихових писаних сведочанстава на том језику – нема (2014: 25–26). Разлог томе је што обични војници, пореклом младићи са села, италијанским нису владали довољно добро да би на њему писали мемоаре, дневнике и писма, за разлику од припадника више класе. Тај светски конфликт је пробудио на Апенинима свест о потреби за општим језиком као интегративним чиниоцем, будући да тада први пут Италијани из свих регија беху приморани да се међусобно размешају и – споразумевају (колико је ово последње било тешко довољно говори и податак да, на пример, само сардинијски макројезик разликује четири језика: галурски, сасарешки, корзикански и логудорски). Италијански је постао први језик Италијанима тек након појаве телевизије, пред чијим камерама су гледаоцима уз цртеже појмова исписиване речи којима се ови означавају.

¹⁰⁵ Те сличности везују се за епитет Србије као политичког Пијемонта унутар југословенске државе.

друштвених, економских и осталих прилика у дотичној покрајини, укратко, њеног општег духа, а то је задатак који превазилази оквире једне овакве студије.

IV. АНАЛИЗА ВЕРБАЛИЗАЦИЈЕ КОНЦЕПТА ПОШТЕЊА И ЧАСТИ У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

Пре почетка анализе изражавања појмова части и поштења у српском језику, нужно је утврдити правац тог разматрања и његову форму. Први од ова два проблема, правац, без сумње је лакше одредити. Посматрају ли се поштење и част онако како су дефинисани на завршетку другог поглавља овог рада, као чиниоци узрочно-последичног односа при којем је част врста награде појединцу од стране заједнице за поштење, поштено поступање, неодметање од правила дотичног друштва, логично је да најпре буде анализиран потоњи појам, узрок у тој корелацији, па затим част односно последица. Кад је, међутим, реч о форми те анализе, одмах настаје тешкоћа у погледу класификације наших народних изрека и пословица о поменутих етичким концептима, и то из најмање пет разлога.

Први је већ назначен унутар напомена у којима су истакнути различити преводи грчких етичких термина на српски језик¹⁰⁶, будући да је та неједнакост показала да наше поимање *поноса*, *понижности*, *великодушности* и многих других апстрактних именица којим обележавамо моралне концепте може бити врло разнолико – речју, упозорила је на недовољну одређеност ознака под које би требало разврстати српске паремије и фраземе о части и поштењу. Други разлог је тај што наше паремиолошке творевине неретко упућују на више од једног значења, и није сваки пут лако „измерити“ које претеже; ту се каткад ради о семантичким нијансама и на крају може пресудити и субјективни утисак „мериоца“ о „тежини“ једног или другог денотата. То процењивање је компликовано и стога што су наше народне пословице и изреке, како је објашњено у поглављу посвећеном корпусу, сакупљене и објављене онда кад су већ чиниле скуп етичких идеја из најразличитијих периода историје; ова околност довела је до треће тешкоће при подели тих умотворина, оне да се две пословице или изреке, иако имају и исту ознаку и исту

¹⁰⁶Види н. 13 и н. 51.

денотацију поштења или части (на пример, ознаку *прав* са денотацијом *правичности*), могу по смислу толико разликовати да напослетку делују неспојиво. Четврти отежавајући чинилац је онај да чак и примери код којих нема речене двосмислености не изражавају сви у једнаком степену дато значење, што дефинисање оних с мање израженом денотацијом може учинити дискутабилним. Најзад, пети проблем при овом груписању ослања се на све претходне: многе од тих паремија имају у саставу речи које је на основу религије или митологије и те како могуће повезати с поштењем то јест чашћу, но велико је питање да ли примаоци и преносиоци тих умотворина беху свесни овог наслеђа старине. Јер, без такве свести и паремиолошка творевина стиче потпуно другачије обележје.¹⁰⁷

Све ове чиниоце је важно познавати због тога што је и поред свега опише поштења и части у предстојећој анализи најупутније класификовати на основу денотата а не ознаке, семантике појма који се описује а не речи којом се ово описивање врши. То налаже и чињеница да једна лексема нема увек исто значење, што све у крајњем збиру подразумева да ће се при разврставању које следи неке народне пословице и изреке наћи у подгрупи која им на први поглед није најсроднија, затим да ће поједине бити више пута цитиране (уколико не описују свега један денотат), да ће се извесне лексеме (*добар, чист, душа, вода* и др.) затећи у различитим значењским „гнездима“, и што је посебно важно, да при класификацији неће бити пресудно која реч се може трансформисати термином *поштен* или *чиштан*, него које семантичко поље захвата читавизраз.¹⁰⁸ Уосталом, сви ти придеви,

¹⁰⁷Ево и неких примера наведених потешкоћа. Од наших народних пословица и изрека о поштењу и части, у више подгрупа могу се сврстати многе, поготово оне у којим се два појма пореде по једнакости: рецимо, изрека *поштен ко дете* спадала би и под одредницу поштени под ужу денотацију поштења неискварен. Да таква двозначност пак из последње поменутог разлога није увек уочљива, показује и пословичка изрека *зло лети, а добро пузи*. У њој се именице без сумње могу заменити апстрактумима *непоштење* и *поштење* („непоштење лети, а поштење пузи“), али ту умотворину ипак пре ваља подвести под оне које упућују на просторно схватање честитости (тј. на правичност), него под оне које третирају суоднос поштења и доброте, јер се заснива на старом веровању да је зло свеprisутно, па отуд и – брзо. Још драстичнији пример је: *он је послушник црног непоменика*. У тој изреци се, као прво, значење (не)поштења јавља плеонастички, и са денотатом светло и са оним свето (јер *непоменик* је „ђаво“, а непоштење се изражава у нашим паремијама и предикатом *црн* и оним *ђаво*), но именица *послушник* допушта двојачко тумачење: „онај који је послушан“ и „приправни степен пре ступања у калуђерски ред“ (РМС IV, 754). Отуд овај исказ може да се веже не само за поштење *per se* као својеврстан религијски или лустративни доживљај, него и за узрочно-последично значење те врлине с нагласком на смерност индивидуе или њен одгој.

¹⁰⁸ На пример, изрека *крив је, ни Дунав га неће опрати* биће подведена под појмове који поштење третирају преко односа чист-прљав, а не оне који га изражавају кроз однос прав-крив; иако се придев *крив* у тој реченици може заменити оним *непоштен*, читава реченица наглашава моралну чистоту, која се постиже уз помоћ воде (у конкретном примеру – Дунава). Слично важи за изреку *чисто као девојачка суза* (сврстану под значење невиност на основу придева *девојачки*, а не под чистота, чему нагињу и придев *чист* и

именице и прилози биће табеларно истакнути, док ће се све изреке и пословице навести у одвојеном поглављу након анализе (*Прилогу*).

V. ВЕРБАЛИЗАЦИЈА КОНЦЕПТА ПОШТЕЊА У СРПСКОЈ ПАРЕМИОЛОГИЈИ

Не постоји само један критеријум за семантичку поделу садржински врло разноврсних српских народних пословица и изрека о поштењу. То се може учинити, рецимо, на основу тога дефинише ли се овим умотворинама морална врлина као појам (експлицитно или имплицитно обележен именицом *поштење*), особина (на исти начин означена придевом *поштен*) или начин поступања (једнако изражен прилогом *поштено*). Исте паремије могу се разврстати и по томе односе ли се на испуњавање одредаба писаних закона или оних неписаних, тичу ли се поштовања правила појединца или пак заједнице, затим према апстрактном (религијском, емпиричком) или конкретном (чулном: визуелном, аудитивном, одоративном, тактилном и статичком) доживљају поштења, према жанровској припадности (налик Даљовој класификацији пословица), на основу временских и просторних координата¹⁰⁹ и тако даље. Па ипак, ниједна од тих класификација речених паремиолошких творевина не би била толико обухватна колико она која извире из незаобилазних и кључних проблема етике, описаних у другом поглављу овог рада. Јер, без обзира на то што српска средина често беше врло далеко од општих токова филозофије морала, и безимени творци наших паремија сучељавали су се – на свој начин – са свим питањима која су мучила најутицајније етичаре од Антике, попут: *јесу ли добро и зло суштине иманентне човеку или су самосталне бити? да ли је моралност питање слободне воље или предодређености човека (тј. разума или вере)?*

именица *суза*), или ону *савест је глас Божији* (сврстану под значење чистоте на основу именице *савест*, а не под праведност, и поред синтагме *глас Божији* са семантиком „божјег закона“) и многе друге.

¹⁰⁹На пример, Тамбатиста Вико је истицао три доба која су текла кроз целокупно раздобље света (што је претходио старим Египћанима): „доба богова, у којем су људи незнабошци вјеровали да живе под божанском влашћу те им је све наређено пророчанствима и преко знамења која припадају најдревнијим стварима свјетовне повијести; доба хероја, у којем су они владали у свим аристократским републикама на темељу неке, по њима схваћене разлике, по којој би они били узнад својих плебејаца; и напоследку доба људи у којем су сви схватили да су једнаки по људској природи“ (Вико 1982: 25–26). Мотиви у нашој народној епизици попут већ помињаног чуда као божанског знамења (види н. 43), или оног Љутице Богдана и Биберчета, о којима ће бити више речи касније, иду у прилог оваквој периодизацији.

какву вредност имају добро и зло сами по себи, мимо условљености које делују на наше вредносне судове? и слична. Стога се и семантичка подела наших народних пословица и изрека о поштењу понајбоље може извести преко њихове класификације са етичког становишта, укратко, зависно од тога на коју од следеће три недоумице настоје да пруже одговор:

1. У чему се састоји људско поштење, односно шта је то што некога чини поштеним?
2. Да ли је човек поштен по природи или то постаје захваљујући својим поступцима?
3. Може ли уопште он бити поштен односно поступати апсолутно поштено?

Већина наших паремиолошких творевина везаних за концепт поштења груписана је око првог питања. Такве умотворине посматрају ту етичку врлину *per se*, било као појам, било као особину или начин делања. У том другом, много заступљенијем виду, поменута крепост је углавном уско везана за неке ине одлике, попут праведности, правичности, доброте, доследности, истинољубља, неискварености, невиности, човечности, светости, несебичности, одговорности, богоугодности и сличних. Овај суоднос је уз то неретко смештен у различитасемиотичка поља, попут нумеричког, религиозног, економског, полног, спацијалног и чулног. Са етичке тачке гледишта, важно је приметити да пословице и изреке о поштењу овог типа, самим тим што назначују шта људи треба да следе како би били поштени (и шта да одбаце да не би били непоштени), третирају човека као биће у начелу способно да такво – поштено – самостално постане. Речју, ове наше народне умотворине не доводе у питање могућност да јединка својом активношћу стекне речену врлину; штавише, ту му могућност својим порукама непосредно предочавају.

По заступљености затим долазе српске народне пословице и изреке о поштењу које нуде одговор на друго истакнуто питање. За разлику од претходног, ослоњеног углавном на старовековна хеленска разматрања, ово се своди на средишњу дилему средњевековне хришћанске етике: у гносеолошкој равни, да ли је моралност проблем вере или разума, то јест у оној етичкој, да ли је човеково поштење одраз његове од бога дате предодређености, или је, напротив, достигнуће наше слободне воље? Будући да то питање – лингвистичким

речником речено – спада у *алтернативне* интерогативне форме, дакле допушта свега два одговора, и паремије овог типа се, насупротив широкој потподели претходног, деле суштински у свега две подгрупе, зависно од тога посматрају ли човека као пасивног наследника првобитног грешника Адама, или пак као самоактивног добротинитеља.¹¹⁰ Значајнија је овде, међутим, следећа њихова опречност у односу на пословице и изреке из прве наведене групе: док се тамо поштење поима као датост, без осврта на корене текрепости (човек је поштен или непоштен на основу тренутног стања)¹¹¹, овде је узрочно-последична веза те моралне одлике и онога што је до ње довело снажно изражена, с нагласком баш на изходни елемент тог ланца као пресудан за стицање дотичне врлине. Одатле проистиче још једна крупна дистинкција између паремиолошких творевина из овог семантичког круга и оних из првоназначеног: премда се ни овде не поставља питање могућности да човек постане поштен, поставља се оно човековог утицаја на остварење те могућности, пошто практично половина ових умотворина – једна од две подврсте – индивидуу види као предестинирану да буде поштена или непоштена. Ерго, у зависности од тога тумаче ли појединца као предодређеног или као вољног за врло делање на свом животном путу (од узрока до последице), ове пословице и изреке поштење поистовећују са правоверношћу и смерношћу, односно са самосвешћу и добронамерношћу.

Најпосле, трећу по учестаности групу наших пословица и изрека о поштењу чине оне које се баве питањем актуелним још од доба софиста односно Протагоре: да ли је човек у стању да расуђује исправно?¹¹² На ширем плану, та се дилема преноси на питање: може ли јединка која има улогу судије поступати поштено, или боље правично, с обзиром на то да се у овом случају поштење понајвише схвата управо као непристрасност, објективност – правичност. Док се у осталим нашим паремијама могућност да човек

¹¹⁰Те подгрупе се могу даље још уситњавати на темељу позитивног или негативног морала, с једне стране доброг или лошег порекла односно припадности, а са друге доброг или лошег чињења односно одгајања.

¹¹¹Ову датост најбоље илуструје изрека из друге књиге Стојичићеве збирке: *све дај, а човеиство не дај!* О човештву као ужем денотату поштења биће речи у посебном потпоглављу овог дела рада.

¹¹²Протагора је (о његовом учењу види н. 49) истицао да је човек мерило свих ствари, а уколико је тако, те ако оно што важи за једног субјекта не мора важити за другог, намеће се недоумица: ко онда поседује моралне вредности да буде судија? Јер, мери ли сваки човек све према себи, нико никада не може судити погрешно, то јест „нико не може бити у надмоћном положају учитеља или подређеном положају ученика“, будући да „ничије учење није и не може бити истинитије од било чијег другог“ (Макинтајер 2000: 36).

стекне поменути врлинуподразумева, у овима се она доводи у питањеа неретко инегира тиме што се као поузданији арбитар од људског створа наводе наднаравна бића, попут бога, божјих оваплоћења на земљиили времена. Штавише, ту се одбацује поштење као апсолутна врлина, како је тај морални појам најчешће схваћен, јер расуђивањекао поступак који имплицира стављање у равнотежу, равноправан положај две стране у спору, није ни потребно тамо где је поштење апсолутно и неспорно. Другим речима, поштен суд, тачније правичан суд, будући релативан појам, толерише као свој саставни део и одређену количину не-поштења, док се непоштење, схваћено као неправичност, јавља тек уколико се имагинарна или стварна дозвољена мера не-поштења преврши.¹¹³ Све у свему, јасно је да се изреке и пословице о поштењу овог типа могу сврстати у три подгрупе: ону која превасходно обрађује равноправност објеката расуђивања, ону која указује на објективност, способност судије да такав захтев реализује (при чему је судија најчешће натприродни створ или његово оваплоћење на земљи), те ону која преиспитује и једно и друго, и императив равноправности пред расуђивачем као оличењем правичности, и његову компетенцију да исти спроведе (што је углавном случај у умотворинама у којима је судија човек), дакле – меродавност.

5.1. ПОШТЕЊЕ КАО МОРАЛНА ВРЛИНА *ПО СЕБИ*

5.1.1. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ПОШТЕН*

Већ је наговештено (види н. 27) да би овај рад био врло кратак ако би се бавио само паремијама које садрже лексеме *поштење* и *част* (и њихове деривате), јер се ти морални

¹¹³То схватање можда и најбоље показују изреке попут: *препунила се мешина греха* или *препунила се чаша зла*. Још једна околност релативизује правичност расуђивања. Наиме, уколико неко свој суд има да саопшти учесницима у спору, он заправо постаје особа која треба ине (тј. те учеснике у спору) да убеди у нешто, у свој суд, а услов за то јесте да им буде симпатичан, да оствари својеврсну тајну везу с њима, јер је, кад је о убеђивању реч, како вели Ивана Антонић, „за крајњи успешан исход важна и наклоност према говорнику, теми и тренутку, и обрнуто наклоност говорника према онима које убеђује“ (Антонић 1994: 46). То је приметио још Платон, тврдећи како се човек, прихватити мерила и системе вредновања оних које жели да убеди у нешто, мора повиновати општеприхваћеним оценама репутације, а не властитим, чиме у ствари они који су објекти убеђивања овладавају оним ко ух убеђује, а не обрнуто (Макинтајер 2000: 50). Према томе, ко год жели да убеди стране у спору да је поштен судија, од почетка запада у етички парадокс, будући да истовремено мора заступати барем два супротстављена гледишта, што је у пракси најчешће неизводљиво.

појмови у српској паремиологији ретко исказују поменутименицама, придевима и прилозима. Из тог разлога, али и зато што јеречо значењски „растегљивим“ концептима, при истраживању вербализације поштења у реченом корпусу сеу обзир, као семантички подтипови те врлине, морају узети и многи денотати који носе њен маркер, ахомологноису у већој или мањој мери и каквој другој етичкој одлици. Од овог описа одудара подврстакоја је у том смислу необележена, без ужих денотација, и која одсликава најприхваћенији, Аристотелов поглед на ту крепост – она с преовлађујућом ознаком поштење.

Атрибути којима се тај фундаментални доживљај поштења изражава позитивно су: *поштен, правиневин*, уз трпни придев *стечен* (а посредно и *стар, частан* и *моралан*¹¹⁴). У негативном значењу (непоштен) користе се: *поштен* (иронично), *непоштен* (само као прилог *непоштено*), *неваљао, ружан, туђ*, германизам *обер* („врх“) са семантиком „велик“, компаратив тог адјектива *већи*, те трпни придев *отет*, посредно и *проклет*. Сам појам поштења као поступка се притом обележава ознакама: *поштење, рад, десет прстију* (са значењем потпуности)¹¹⁵, *зној (лица свог), част, морал, дело*, плеонастички и знаком *деца*. Аналогни супротни концепт (непоштења) исказује се именицом *грехота*.

Много је више наших пословица и изрека са овом денотацијом које именују исход негативног чињења то јест какав облик казне за њега: *полиција* (са слабијим значењем и *жандар*), *суд, бог, вешала, робија, колац, блато* и *уже (на вешалима)*. Наспрам њих су тек именице *вечера* и *хлеб* у афирмативном значењу. Још упадљивија је несразмера између позитивних и негативних оличења те врлине: док се поштенобиће ни не персонификује, непоштено се јавља као *лупеж, јајара, лопов, свиња, секира, чопор, подлац, гад* и *рђа*. Најпосле, поменути поступци су у паремијама ове подврсте вербализовани и глаголима: *зарађивати* (и *зарадити*), *радити, живети, стицати, давати*, а са друге стране *плакати, (не) знати, преварити, (у)красти, напасти се* и *ухватити*. Од осталих појмова срећу се

¹¹⁴ Обележја *моралан* и *частан* срећу се преко именица *морал* и *част* које имају значење „поштење“. Придев *стар* не само да се не јавља директно, него је у пословици *старост не красе године већ делаова* одлика подређена поштењу као одразу каузалног делања тј. доброхотности. Исти атрибут на основу именице *старац* може означавати и непоштење (ђавола), о чему ће бити речи у поглављу о денотату богоугодан.

¹¹⁵ Помињање десет прстију у овом случају подразумева „остваривање нечега позитивног искључиво помоћу десет прстију на рукама“. О ширем митолошком аспекту појма руке биће више речи касније.

камен, невоља и власт. Неке од тих лексема су без сумње проистекле из склоности ка игри речима у народним умотворинама овог типа, али и из оне ка бинарним опозицијама као саставном делу човекове природе (Лич 1970: 43–44), о којима ће бити више речи у одељку о (женској) невиности као денотацији поштења. Наведено важи за односе *дело-одело, радом-крадом, ата-блата, спасу-напасу, отето-проклето* и посредно *гробља-робља* (исказаног у овом другом случају именицом „робији“). Таберално, средства којима се у нашим паремиолошким творевинама исказује ова морална врлина у оквиру значењског гнезда поштен изгледају овако:

атрибути (хомологни)	поштен, прав, невин, стечен
атрибути (антонимски)	(иронично) поштен, непоштен*, неваљао, ружан, туђ, обер, велик*, отет
nomina attributiva (хомологне)	поштење, рад, зној (лица свог), част, морал, дело
nomina attributiva (антонимске)	грехота, рђа
корелативи хомологне именичке ознаке	вечера, хлеб, камен
корелативи антонимске именичке ознаке	полиција, жандар, суд, бог, вешала, робија, колац, блато, уже
nomina agentis (хомологни)	десет прстију, деца
nomina agentis (антонимски)	лупеж, јајара, лопов, свиња, секира, чопор, подлац, гад
глаголске ознаке (позитивне)	зарађивати (и зарадити), радити, живети, стицати, давати
глаголске ознаке (негативне)	плакати, (не) знати, преварити, (у)красти, напасти се, ухватити
остале лексеме	пазух, невоља, власт, чорба

* звездицом ће се обележавати случајеви када се поједине лексеме не јављају у основном облику

Појам поштења се у овој основној и значењски најмање маркираној подврсти српских паремија о тој моралној врлини махом означава придевом *поштен* (и именицом

поштење, те прилогом *поштено*). Ипак, примера вербализације те семантике без какве додатне конотације има свега четири (и сви су из друге књиге Стојичићеве збирке¹¹⁶):

„Не зна Пера (*или неко друго име*), него поштено.“

„Не пати од поштења.“

„Не смета му поштење.“

„Поштен до кости.“

Јасно је да су од чететири изреке друга и трећа синонимне. У првој антропоним *Пера* нема посебно обележје и може да се замени било којим личним називом. Последња је пак својеврсни вид апсолутног суперлатива, јер синтагма *до кости* не значи ино него „до смрти, до краја (живота)“ (тј. у овде „поштен до смрти“, „поштен до крајности“), с обзиром на то да *кости* у нашим веровањима указују на посмртне остатке човека, дакле на покојника и најзад на – смрт.¹¹⁷ У овом немаркираном значењу се користи и израз: „Да си поштен!“ (ВСК¹, 885), али не као пословица или пословичка изрека, већ као благосиљање.

У осталим српским паремијама овог подтипа јавља се и додатна етичка одлика као маркер. Најчешће је то мотив човековог односа према материјалним вредностима, имплицитно одређеног каквом нормом, речју, мотив својине. Ту се већ провлаче као денотати правичност и праведност, с тим да се ниједан од њих не осећа довољно снажно да би се дате умотворине сврстале радије под такво обележје (за тако нешто је смисао ових пословица и изрека превише уопштен). Речени мотив је наизглед претежно

¹¹⁶Овде ће се обележавати само пословице из Вукове збирке, јер су оне нумерисане и тиме пружају додатну информацију као референца, за разлику од оних код Стојичића. У потоњој књизи паремиолошке творевине су изложене по азбучном реду, од слова А до слова М у првом њеном делу, од слова Н до слова Ш у другом.

¹¹⁷Према речнику словенске митологије (реч је о делу *Словенска митологија – енциклопедијски речник* групе аутора објављеном 2001. године, а које ће у даљем току рада бити обележавано скраћеницом РСМ), кости се помињу још као део мита о настанку човека у Бугарској и старој Русији, тачније као део Адамовог тела које је Бог створио од камена (2001: 7). Међутим, овде је пре посреди друга улога костију. Наиме, у том речнику се оне наводе и као сакрализоване предмети чију је семантику одредила хришћанска традиција, видевши их као објекте везане за онај свет, махом негативно („кости мртваца“ према тој традицији заправо означавају посмртне остатке нечистог покојника, због чега су несахрањене кости могле резултирати појавом вампира или ког другог „лутајућег покојника“). Код свих Словена, па и код Срба, осведочено је веровање у израслину на телу као „мртву кост“. Постоји и представа о костима као спремишту душе, односно схватање да докле год се чувају човекове кости, остаје жива и његова душа, што обезбеђује васкрсење из мртвих (отуд је разумљиво што ђаволи и вампири немају костију). Кости су коришћене такође у магији, као средство за опчињавање, тачније као начин да се постане невидљив, одакле код нас тзв. кост-невидимка, посебна по томе што је створена од црне мачке скуване у поноћ (2001: 288–289). О кости-невидимки ће бити још речи под светом као денотацији поштења, док ће о појму лутања бити више казано под смеран.

профане природе, везан за начин стицања имовине, с јасном поделом на лица која зарађују поштено и на она којато чине непоштено (крађом или каквом другом неправедном тј. неправичном радњом), но појмови као што су туђ(у узајамном односу са свој), крађаи крадљивац тј. лоповимали су и своје ритуално обележје.¹¹⁸ Треба рећи да је оваквих пословица и изрека мање с позитивним значењем него с негативним, а те прве су све из Стојичићеве збирке и садрже од атрибута *поштен*, *прав* и *невин*:

„Он свој хлеб поштено зарађује.“ (и варијанта: „Поштено зарађивати свој хлеб.“)

„Живи од својих десет прстију.“

„Зарадити са својих десет прстију.“

„Зарађивати хлеб у зноју лица свога.“

„Права је вечера радом стечена.“

„Под невиним и уже се на вешалу кида.“

У три наведене изреке се као циљ поштеног поступања истиче *хлеб*, појам који је према Драгани Мршевић-Радовић у српској фразеологији основни симбол добра(2008: 209). Како на истом месту ова ауторка подвлачи симболичку сличност те намирнице са Христом, ове паремије попримају и религијско обележје односно денотацију светост, остајући ипак пре свега примерпоштења у ужем смислу. Донекле другачију мотивацију има претпоследња реченица, у којој се такође наглашава мотив хране, али не у сакралном контексту: вечера је последњи дневни оброк, онај који долази након свршетка рада, и који стога једини можемо без задршке оценити као заслужен или незаслужен. Ако се прихвати да је у свом најширем значењу храна средство размене које „обезбеђује чврсто повезивање друштвених група“ , како је истицао Клод Леви-Строс (1978: 158), све ове паремиолошке творевине откривају и дубљи, социјални карактер, тврдећи следеће: „зарађивати свој хлеб односно вечеру је добро, јер се на тај начин остварује предуслов за општење са другима“. А да је при томопштењу нужно бити поштен, показује и атрибут *вечераправа*, близак већ денотацији правичност, но и даље пре са ознаком „поштена, заслужена“. Трећа и

¹¹⁸Према РСМ, крађа је код Срба била и магијски чин, широко примењиван ради одбране и производње: она је доживљавана као начин „онеобичавања“ предмета, придавања предмету црта туђег, случајног, нађеног, „неовдашњег“, послатог са онога света (2001: 292). Отуд и Чајкановић наводи да крађа, иако сматрана рђавом и од бога кажњивом, није била „грех у ужем смислу те речи“, истичући примере који показују да она не само што – за разлику од убиства – није повлачила за собом религијско чишћење, него се понекад није третирао ни као кривица, и чак се препоручивала уколико беше добронамерна (Чајкановић² 1994: 305, 313 н. 5). О обредном значењу лексеме *лопов* види у поглављу о ужем денотату поштења светао.

четврта изрека синтагмом „од/са својих десет прстију“ алудирају на „својим рукама“, „од својих руку“, или у крајњем збиру: „самостално, не ослањајући се на помоћ другог, него само на своје снаге“, пошто руке управо симболизују моћ (Мршевић-Радовић 2008: 168). У последњој изложеној умотворини јасно је да се *придевневин* не може везивати за девојачку невиност као денотацију поштења, већ на своје изворно значење „који није крив, који није учинио ништа кажњиво“, што се види из корелатива *уже на вешалу*.¹¹⁹

Са друге стране, у негативном значењу (непоштења) срећу се, опет само код Стојичића, следеће изреке и пословице:

„Живи од туђе невоље.“

„Пола стекао радом, пола крадом.“

„Обер лупежи су то.“

„Он је јајара.“

„Не одлазе у попове да се спасу, него да се напасу.“

„Плаче колац за њим.“

„У том селу нема гробља, јер умиру на робији.“

„С њим се дружи, али камен под пазухом држи.“

„Намерила се свиња на секиру.“

„Да жандар зна шта људи мисле, цео свет би био затворен.“

„Нерадници вичу како се не ради, лопови како се краде, а курве да се цео свет курва.“

Последња потврђује раније речено о доживљају поштења преко начина стицања својине: негације *нерадници* *нерад* су у њој сврстане уз *лопове* и *крађу* (преко презент глагола *красти*), с тим што се овде као додатни мотив јавља онај курве, па се та изрека једнако заснива и на денотацији женске невиности. Сличан смисао имају прве две паремије, с том разликом што је у другој непоштено стицање назначено („крадом“), а у првој није – *живети од туђе невоље* (те варијанта *живи од туђег зноја*) може указивати на крађу, уцењивање, зеленашење, али и делање које није кажњиво по писаним законима. Трећа и четврта реченица су синонимне, јер и *лупеж* и pejоратив *јајара* према РМС (у тој књижи *јајара*¹) означавају „лопова, крадљивца“ (II, 558). Изреку о поповима такође ваља

¹¹⁹Према Скоку, придев *невин* је прасловенски, са изходистем које је имало значење „прогањати“, које се потом делом развило у лексику са семантиком „силе, управе“, а делом у ову са обележјем „кривике, узрока“, као у речима *виновник*, *извинити се*, *невин* (1972: 514).

тумачити кроз однос непоштеног стицања, где глагол *напасти се* има пре фигуративно значење, „науживати се“ (РСМ III, 588): узме ли се у обзир познато незадовољство Срба животом свештенства о народном трошку у појединим тешким временима¹²⁰, та реченица је умногоме налик горњој о животу од туђе невоље. Но, ни дословна семантика наведеног глагола, изложена на истом месту, „наситити се пасући“, није искључена, јер ослањање на хришћанско учење о Божјем представнику на земљи (попу) као пастиру и верницима као стаду, открива религијску позадину изреке (одн. денотат свет) као још један њен могући маркер; а ту је и обележје поштења као одговорности, јер су попови приказани као неко ко је присвојио оно што следује другоме, верницима, мада му беше поверено да им то да.

Посебно су занимљиве наредне четири изреке с негативним контекстом а у којима поштење у овој основној семантичкој форми није експлицитно изражено. Ни парадигма своје-туђеније толико овде истакнута, али је зато присутнија она обредна. На пример, изрека *плаче колац за њим*, која се користи са значењем „свет жуди да он буде коначно (трајно) кажњен за своја непочинства“, крије у себи врло снажне митолошке семантике *плача* и *коца*. Кад је посредиплач, он се може објаснити преко мотива „германа“, антропоморфне фигуре господара кишних и градоносних облака, познате у нашим источним и јужним крајевима. Наиме, учесници у „германовом“ обреду, у прављењу и ритуалном сахрањивању овог идола – а по правилу то беху жене – пролазили су кроз стање плакање-смејање „чиме је на симболичан начин остваривана идеја додире небеске влаге са земљом и отварања и прорастања семена, односно идеја смрти и васкресења“ (РСМ 2001: 119, 121).¹²¹ Та жудња за влагом пренела се значењски на жудњу уопште у рекцији овог глагола с предлогом *за* и шестим падежом (*плакати за неким/нечим*), па и на жудњу за (коначном, трајном) казном у поменутој изреци. Са друге стране, колац би у тај израз требало да је ушао на основу свог апотропејског обележја. Наиме, овај предмет

¹²⁰Рецимо, Душан Ј. Поповић напомиње да се српски народ у Будиму током XVIII века, у периоду у којем је СПЦ представљала и духовног и световног вођу нашег народа на тлу Хабзбуршке монархије, жалио често на понашање њеног свештенства, углавном због великих издатака које му је морао давати (1952: 226–248).

¹²¹ Да је „герман“ био нечисти тј. прерано умрли покојник, указују разни детаљи његовог култа: присуство германове мајкеу неким ритуалима, пародијски елементи његовог спровода (поменути смех помешан с плачем), сâм изглед овог кумира (он није потпуно одевен), то што се он сахрањује ван гробља, уз вађење из воде „покојника“ и његово бацање у њу. Као такав, дакле нечисти покојник, он је припадао господару олује герману, којем је слан као жртва не би ли га овај примио, јер да би то урадио, господар олује је морао отворити небеска врата, иза којих би потом покуљала жељена влага. Овог нумена, предводника градоносних облака, представљао је у предањима свети Сава, али и многе друге личности (РСМ 2001: 122).

(код нас превасходно од глога), посматра се и у српским веровањима због дугог и оштрог трна као ефикасни предмет-заштитник¹²², те су се отуд њиме људи бранили од „лутајућих покојника“, вампира, вештица и нечистих сила (РСМ 2001: 273). А како је већ поменуто (види н. 15), та одбрана је у случају вампира – па стога и његовог женског корелата вештице – подразумевала убијање, што уклопљено у идеју плача као елемента обреда смрти и васкресења, наизглед потпуно објашњава горенаведену изреку.

Сумњу у такав закључак, међутим, буди тврдња Веселина Чајкановића да и код нас раширено веровање о глоговом коцу или шиљкукао средству заубијање вампира није изворно, него је настало у каснијој фази предања о том митском бићу.¹²³ У ствари је колац, како процењује тај истраживач, вероватно најпре служио тек да причврсти живог мртваца за гроб, да га спречи да одатле изађе (Чајкановић¹ 1994: 230). Уз тај детаљ, те подсећање да се иза митског лика познатог као вампиру основи крије одметник из заједнице, неко ко дакле излази из оквира њене митолошке матрице¹²⁴, назире се још једно, много дубље значење изреке *плаче колац за њим*. Према њему, тај би дрвени предмет био ништа друго до примарносвето место, оно што је Мирче Елијаде називао Стубом Света или *Axīs mundi* (2003: 87), одакле се то схватање лако могло проширити на колацкао читав нуминозни простор насупрот оном профаном, или по Елијадеу „Космос“ насупрот „Хаосу“ (2003: 82)¹²⁵, и најзад на границу између ова два света. Таква поставка налази покриће и у словенској и српској митологији, где баш колацпредставља овај „стуб“, „ексер“ или „пупак“ космоса, а служи и за симболично затварање или ограђивање,

¹²²Бодљикави контекст давао је коцу, као и свакој бодљи, улогу магијског средства које штити поседника (уп. РСМ 2001: 40–41 о игли), мада су уопштено узев бодљикаве биљке сматране ђаволовом рукотворином.

¹²³Тај научник је на основу помињања вампира (не само на тлу Србије) стекао утисак како је најсигурнији начин да се овај демон уништи онај да му се одсече глава (тј. *масхализмос*, како су то називали стари Грци), или да се спали, што беше обичај практикован код многих класичних и оријенталних народа (Чајкановић¹ 1994: 229, 231). Тихомир Р. Ђорђевић наводи уз пробадање глоговим шиљком и предања о другим начинима да се убије вампир (пробадање или засецање ма каквом бодљом, ватрено оружје, посипање негашеним кречом, посипање водом с три извора, преливање врелим вином, задржавање вампира да се врати у гроб пре првих петлова, читање молитве над његовим гробом, паљење ватре на истом месту), уз напомену да убијање глоговим коцем најчешће прати још неко средство, углавном спаљивање или молитва (1953: 201–216).

¹²⁴Томе у прилог иде и веровање да вампира може убити само тзв. вампирција, који је према многим предањима могао бити искључиво странац (Ђорђевић 1953: 202–203), по свему судећи стога да би се очувала чистота заједнице чији је припадник вампир, пошто се најоштрије коси с правилима (и сврсисходношћу) колектива да један његов члан одузима живот другом.

¹²⁵Ова Елијадеова концепција биће подробније протумачена под денотатом поштења правичан.

ограничавање простора забадањем у земљу.¹²⁶ Осим тога, забадање коцау земљу са сврхом заустављања постоји и у привредним пролећним обичајима (PCM, ибид.), што уз физичку сличност тог шиљатог предмета-заштитиника с поменутом фигуром „германа“, наводи на помисао да су та антропоморфна фигура и тај бодљикави комад дрвета били заправо исто: „герман“ је висок „до пола метра“ и одликује га велики фалус (PCM 2001: 120), а отприлике је толико неретко дугачак и колац, чија је бодља као избочина аналогна великом полном органу поменутог кумира, поготово при забадању коца у земљу током пролећних ритуала (што се може схватити и као „забадање“ кише, оплођавајућег, мушког елемента, у земљу као оплођени елемент, везан за жену).¹²⁷ Све у свему, мотив плача као „жудње уопште“ није се морао дедукцијом пренети на „жудњу за казном“ и колац као оруђе при том кажњавању, јер се и индуктивно, преко мотива коца у омеђеном светом простору, могла развити симболика „жудње за кишом“ тј. плача, и то преко заштите унутрашњег светог од спољашњег (и аберантног) профаног разним видовима казне, између осталог и трајне. А одатле већ није далек пут до смрти и васкресења, то јест поменутог „додира небеске влаге са земљом“, наравно – светом.

„У том селу нема гробља, јер умиру на робији.“ Овареченица наоко не садржи обредну позадину, међутим, у њој и те како има елемената наших народних веровања. О митолошком значењу гробља мишљења се не поклапају увек: док се у PCM вели како је то место на којем се сахрањују мртви, пребивалиште душа мртвих и демона (2001: 138), код Бандића се среће објашњење да гроб није, као што се обично сматра, човекова вечна кућа, него састајалиште живих са душама мртвих предака, зборно место свих чланова породице, на које они долазе о нарочитим данима то јест о даћама (с тим да након годину

¹²⁶Космолошка представа по којој колац представља стожер света је везана пре за Русе него за нас, јер код нас исту улогу имају ногаре према PCM (2001: 191), међутим, у српским предањима хомологну улогу ослонца небеског слоја има такође соха, реч која између осталог значи и – „колац“ (Чајкановић¹ 1994: 386–387). Уосталом, да је овакво виђење коца постојало међу Србима, указује и поменути обичај симболичног ограђивања кочевима – према PCM настао аналошки према огради прављеној од кочева – а који налаже да се по нечијој смрти у кући она затвори, а пред њеним улазом у земљу пободе глогов колац (PCM 2001: 273).

¹²⁷ Види о том односу и код Леви-Строса (1978: 140). Што се тиче везе коцас кумиром уопште, Чајкановић наводи, између осталог: да такав идол у свом примитивном облику беше представљен и коцем; да у словенским језицима иста реч означава и „идола“ и „колац“ (и „пањ“); да реч *soxa*, која, како је већ речено, на српском значи и „колац“, на чешком јесте „статуа, фигура“; да су Срби за крст – који налази коцу са додатим рукама – као свети предмет знали и пре хришћанства и да су га носили какоби, следећи паганске обреде, изазвали кишу; да крстови, као преобликовани стари идоли-кочеви, и данас имају ту функцију налазећи се на средини села и на граници атара као чувари (Чајкановић¹ 1994: 386–390).

дана тô зборно место постаје тек део гробља као посебног породичног храма).¹²⁸ И мотив робије је митолошки везан за свет мртвих. Наиме, наводећи распрострањено веровање да човек наставља живот на оном свету са истим искушењима и снагом које је имао у тренутку смрти, Чајкановић подсећа како су стари Словени више волели да погину него да буду заробљени, пошто роб и на оном свету остаје роб (Чајкановић¹ 1994: 297–298 н. 6); а колико је вредело бивствовање једног заробљеног непријатеља, исти етнолог истиче говорећи о људској жртви и томе да је некада човеков живот – поготово живот заробљеног непријатеља – био „само мало или нимало“ скупљи од животињског (ибид., 455). Како поменуто веровање да на онај свет идемо у истом облику у којем овај напуштамо потиче из анимистичке концепције и тежње да се омогући препознавање душе покојника, душе која после његове физичке смрти напушта тело¹²⁹, разумљиво је и да се много лакше могла препознати душа човека који је остао незаробљен, у границама сопствене насеобине и заједнице, него оног чије је заробљено тело скончало ко зна гдедалеко, и чија душа тиме постаје по заједницу преминулог опасна, јер– лута. Из овога је јасно колика предност у односу на западање у ропство беше погинути у борби и отићи у царство мртвих као јунак, тачније, колико такво гињење из угла религије беше лак избор у односу на умирање на робији из горње изреке – што ће рећи у туђини, далеко од гробља као породичног храма и појма који означава своје, па тиме и добро. Укратко, ова изрека се може тумачити и уз

¹²⁸Позивајући се на закључке Слободана Зечевића, тај антрополог истиче како је прелаз из сфере живота у сферу смрти у нашој старој религији заправо трајао годину дана, те да је био подељен у две етапе: од смрти до четрдесет дана (тј. док се душа не одвоји сасвим од тела, колико траје ова сегрегација), и од тог момента до истека године (што је период у којем душа путује ка природном боравишту, царству мртвих негде на западу). Подизање надгробне хумке с крстом покојнику при погребу и стављање каменог споменика на гроб о првој годишњици представљају почетак и крај ритуала подизања гроба односно успостављања трајног комуникацијског моста између света живих и покојних, јер је гроб тада простор у којем човек прелази из зоне профаног у зону светог. Најживљи контакт током тих годину дана јесте о даћама (на дан погреб, као и седам дана, четрдесет дана, шест месеци и годину дана од њега), које служе да би се нахранили покојници, у чијем свету према веровању влада вечита глад и жеђ. Након тога сваки гроб постаје тек један од делова (каменова) гробља, које је отуд својеврсни породични храм (Бандић 2008: 69, 76–82).

¹²⁹О томе је писао и оснивач социјалне антропологије, Едвард Барнет Тејлор (Edward Burnett Tylor): „It is [...] habitually taken for granted in animistic philosophy, savage or civilized, that souls set free from the earthly body are recognized by a likeness to it which they still retain, whether as ghostly wanderers on earth or inhabitants of the world beyond the grave.“ (у слободном преводу: „Опште је прихваћено у анимистичкој филозофији, било примитивних друштава било цивилизованих, да се душе ослобођене овоземаљског тела препознају по сличности с њим коју задржавају, да ли као лутајући духови на земљи или као становници подземног света“). Отуд потреба за обележавањем мртваца, чији један вид, сакаћење, наводи исти аутор: „As a consistent corollary to such an opinion, it is argued that the mutilation of the body will have a corresponding effect upon the soul“ (у слободном преводу: "Као конзистентна последица таквог мишљења (да душе покојника личе на његово тело – прим. прев.), јавља се тврдња да ће сакаћење тела имати одговарајући ефекат на душе" – Tylor 1903: 450–451).

знатну дозу поштења са денотацијом правоверности(хомогености), или дословно: „у том селу нема заједништва, јер су се његови чланови отпадили од својих добрих начела и изабрали да живе и умру под туђим лошим“.Ато наравоученије извире са истог места с којег и у наше доба код Срба из Србије често одбацивање свега што о држави у којој живе кажу њихови земљаци из дијаспоре – са позиције припадника традиционалног друштва, ненаклоњеног размени са иним културама и навикнутог да туђе гледа као погрешно.¹³⁰

У објашњавање умотворине *с њим се дружи, али камен под пазухом држи* није згорег поћи од дефиниције фраземе *бацати камен* (на некога) код Јосипа Матешића, пошто човек камен при том делу тела свакако не држи као украс, него да би га ставио, бацио на нешто или неког. Дакле, Матешићевоодређење те глаголске синтагме гласи: „окривити га, осуђивати га“ (1982: 226), и вероватно је прва асоцијација о спони камена и осуде за већину људи каменовање, кажњавање осуђених бацањем камења на њих, које се понегде и данас практикује.Но, тај обичај људи нису створили из пуких садистичких мотива, како се у наше време гледа на њега: камен је имао различито значење у обреду, а обично је симболизовао предмет који натприродном злу затвара пролаз између подземног и надземног света, царства мртвих и царства живих, односно који исти пасаж отвара метафизичком добру. То се огледа у српским називима *камен међаш, беле стене, станац камен, бушени камен, бесценикамен, Марков камен*, у глаголу *скаменитисе*, еуфемизму *каменица* за вештицу, клетви *Камен железо!* и тако даље.¹³¹Укратко, *бацитикамен* на кога најпре је значило спречити да изађе његово зло, а касније се од превенције кривице

¹³⁰О томе види и код Леви-Строса (1978: 175) и Бандића (2008: 52–53).

¹³¹О култу камена код нас писали су, између осталих, Сретен Петровић и Веселин Чајкановић. Први наводи бацање камена на пут за собом ради заустављања духа смрти, затим бацање камена „с ногу“ на змију ради истог циља, бацање камена на колац или крст(што је још једна потврда хомологије та два предмета) како би се „окаменио дух“ онога ко је починио зло бацачу, па и станац камен тј. подизање каменог надгробног споменика најкасније до године, чини се да би „душа умрлог нашла себи мира“, да не би лутала, јер њено кретање је опасно и ваља га спречити (Петровић³ 2000: 375). Тај антрополог наводи на истом месту и бабу-чаробницу која има моћ да неког окамени, паралише, што би требало да је заправо вештица, чији еуфемизам каменица помиње Чајкановић (Чајкановић⁵ 1994: 62). Да камен блокира нечисту силу тврди и обичај у Сурдулици да човек који први пут спази змију на Младенце три пута викне: „Камен, железо!“, не би ли она „стала као укопана“; после тога би он пробао да је ухвати и баци у ватру, јер ће тако од ње испасти поменути бесцени камен (Тројановић 1983: 36). Појам беле стене тумачи Чајкановић као улаз у доњи свет, а семантику камена као границе исти аутор још више истиче кад међни камен објашњава као камен постављен на граници имања (камен-међаш); он у даљој прошлости беше светиња и седиште локалног бога, заштитника приватног имања односно сеоског атара (Чајкановић³ 1994: 208, н. 8; Чајкановић⁵ 1994: 62, 166). Предањима и веровањима о том светом предмету, укључујући и „Марков камен“ и симболичну улогу каменовања, овај истраживач посветио је читав један рад(Чајкановић⁵ 1994: 162–168).

развила у тој фраземи семантика осуде за почињено недело, како стоји код Матеша. Но, такавакт, било да се ради о спречавању или осуђивању зла, није могао да почини свако, него само најхрабрији, па не чуди бугарско веровање да је јунака створио камен који је мајка ставила под пазух (РСМ 2001: 191). А ту је већ, осим раширеног мотива безгрешног зачећа јунака, присутан и за ову прилику нарочито важан детаљ: пазух. Јер, тај део тела је место под којим се у словенским обичајима чувају ствари од обредног значаја, међу којим су такође змајева крила.¹³² Једно веровање из Сврљига, на пример, казује да жена која сретне ноћу змаја веома ослаби и потом рађа од њега сина „са кошуљицом и криоцима под обе 'мишке' (пазухе)“ (Петровић³ 2000: 379). И из те је легенде јасно да је пазух једнакмишици, мишки, симболу мушкеснаге, поготово кад је она „од камена“ (тврда као камен), међутим, овај део човековог тела с каменом не повезује само физичка сличност, него и култичка. Наиме, пазух по нашем веровању које наводи Саватије Грбић, чини границу између два (од три) света, где се први налази испод наших колена, други у нашој висини, а трећи управо изнад наших мишица (Чајкановић¹ 1994: 364, н. 13). Отуд би изрека *сњим се дружи, али камен под пазухом држи* значила „с њим се дружи, али буди јак да спречиш испољавање његовог зла (непоштења) ван граница његове унутрашњости“.

Уз изреку *намерила се свиња на секиру* Стојичић додаје да она описује сукоб два лоша човека. Оба појма, и свиња и секира, имала су у нашем паганizmu велики значај¹³³, па је могуће да су негативне конотације стекла због утицаја хришћанске цркве. Сличан смисао имају и речи корадикалне *секири:секирати* („досађивати, упадљиво приговарати коме; љутити, задиркивати кога“), *секантан* („досадан, педантан“), *секирација*, *с(ј)еча* („покољ“), *сјекоман* (у Црној Гори „човек који прети, срамоти“) и одатле *сјекоманити* („псовати кога“), али и *сјечац* („болест у глави“), па и *сечка* (на Косову и Метохији „време кад је најљућа зима“) или назив за први месец *сијечањ*, с обзиром на то да зима, доба најкраће обданице, беше због дужине ноћи по веровању период већег присуства злих духова.¹³⁴ Пример ружења секире је можда и чувени лапот, предање о убијању старца

¹³²Код Срба је обичај да се тамо из истог разлога чувају и: бели лук, босиљак, парче гвозђа, даждевњак, здравац, златна крила змаја, јаје и „чаробно пиле“ (РСМ 2001: 21, 47, 116, 147, 195, 207, 348, 382, 536).

¹³³ Према *Српском митолошком речнику* групе аутора (убудуће СМР), свиња је била вероватни првобитни полаженик, док је секира представљала фетиш, свети предмет (1970: 251, 279–280).

¹³⁴Ова објашњења истиче Петар Скок, који речи *секира* и *секирати* повезује и са италијанским глаголом *seccare* (чији је примарни смисао „сушити, исушити“, а тек фигуративни „досађивати“), немачким *sekieren*

тим оруђем: о лапоту постоје опречна мишљења, но сигурно је да секира не би била део телегенде да је у православљу имала афирмативни предзнак.¹³⁵ При свему томе пада у очи повезаност речене основе, нарочито у речима *сјекоман* и *сјекоманитиш*, с једним од два морална појма који су у средишту пажње овог рада, чашћу као последицом поштења.¹³⁶ Отудје реч *секира* могуће у цитираној изреци посматрати двојако. Као прво, она може означавати предмет којим се убија свиња, и уколико је тако, изрека говори о спору између две непоштене особе који подразумева фаталан исход по ону означену зоонимом, уз провлачење идеје да зли не страдају све док не одмере снаге с још горима, док се не намере на оне који ће им „показати зубе“. Ипак, баш су зуби ти који подстичу на други начин гледања ове паремиолошке творевине, јер они при том „показивању“ морају бити јаки попут секире, или боље *сјекача*, што је, наводи на истом месту Скок, назив за зуб у нераста, мужјака свиње намењеног приплоду, значи снажног, сексуално обележеног појма. Отуд би читава изрека могла указивати и да се намерио сличан на сличног, односно да непоштена жена, у том сукобу слабији пол, заслужује у једнакој мери (глагол *намерити* се изводи од именице *мера*) непоштеног мушкарца.

Претпоследња изложена умотворина у овој подгрупи, *да жандар зна шта људи мисле, цео свет би био затворен*, одступа од основне денотације поштенутолико што је ова врлина ту схваћена пре кантовски него аристотеловски¹³⁷; уједно је истицањем воље (мишљења) наспрам избора (делања), и то зле воље, она блиска и теолошкој представи првобитног греха и денотацијама какве су добронамеран или правоверан. Пример обрнуто интерпретиране паремије јесте *и лопов је поштен човек, док га не ухвате у крађи*,

опет италијанским *secare* („сећи“). Оба италијанска глагола су по њему у прасродству са оним *с(ј)ећи* балтословенског, свесловенског и прасловенског порекла (1973: 216, 248–250).

¹³⁵Истраживање Бојана Јовановића је показало да не постоје физички трагови таквог убијања код нас, те да лапот по свему судећи није био обред него само мит подстицан из разних мотива: од оног да се њиме укаже на важност старих чланова заједнице и спречи њихово искључење из ње након што више не буду у стању да привређују, па до жеље хришћанске цркве да сличним предањима нагрди пагане. Тај закључак је лајтмотив Јовановићеве књиге, и како он истиче, третирање лапота као историјске чињенице тј. упражњавањем обреда наводило је многе научнике на заблуде и удаљавало их од стварног мотива ове легенде (1999: 44).

¹³⁶Занимљиво је у том смислу једно од Чајкановићевих тумачења мотива лапота: према овом етнологу, такво убијање стараца је могло бити надахнуто распрострањеним веровањем да је драговољна смрт човека који по „својој ваљаности, памети или друштвеном положају нешто значи“ – укратко, који је поштен и частан – спасоносна по његову околину (Чајкановић¹ 1994: 299–300).

¹³⁷Према Аристотелу, избор је усмерен једино на оно што је у нашој моћи, док жеља није; на пример, човек може имати жељу за бесмртношћу, али је не може остварити (Хусеинов и Ирлиц 1992: 76). Отуд закон санкционише јединку тек ако она изабере, посегне за средствима да га наруши, док саму вољу за нарушавањем не кажњава. Са друге стране, по Канту је морални пад започет већ том рушилачком вољом.

или њена варијанта *он је поштен док га неухвате*. Но, те реченице су део читавог низа оних које говоре о поштењу, штавише имају експлицирану лексичку основу *поштен*, али се та основа у њима користи иронично. Остале изреке из такве семантичке подврсте су:

„За његово поштење зна и полиција.“ (и варијанта: „За његово поштење и суд зна.“)

„Кад ништа друго не може, онда је поштен.“

„Поштено – па на робију!“

„Мало ради, мало кради и поштено живи.“

„Само поштено, па ко кога превари.“ (уз: „Поштено, па ко кога превари!“)

„Ко зна поштено њему један, а ко не зна, њему два (ваља да дијела).“ (ВСК¹, 2296)

„Ко ме једанпут превари онај је неваљао, а који више пута, вриједан је чоек.“ (ВСК¹, 2437)

„Доживеће велику славу ако не заврши на вешалима.“

Речи *поштен*, *поштење* и *поштено* се у овим примерима увек могу заменити антонимима, или могу, као у другом и последњем случају, подразумевати такве речи у дубинској структури (→ кад ништа друго не може, онда је поштен, *а иначе је непоштен*; → доживеће велику славу, ако не заврши на вешалима *јер је непоштен*). Придев *неваљао* у претпоследњој паремији је двосмислен: он се без имало ироније може заменити оним *непоштен*, но после другог, консекутивног дела те пословице, постаје јасно да је овај негативно конотирани адјектив тек нижи степен у поређењу са дословно и позитивно схваћеним атрибутом *вриједан*. Та паремиолошка творевина могла би се схватити као самопрекор због наивности или као признање преваранту на труду, јер је, ето, два пута уложио енергију и време да би једну личност преварио. Међутим, има ли се у виду да је исти паремиограф, Вук Караџић, уз аналогну умотворину *ко зна поштено њему један, а ко не зна, њему два* оставио тумачење „ко има образа, добро живи, а ко нема, још боље“, постаје вероватније да ту нијепосреди похвала непоштења. Пре би се могло рећи да такве реченице садрже елемент нумеричког сагледавања врлине то јест односједно-много (што би била ужа денотација вредан) о којем су писали још питагорејци (види н. 16), но та компонента је овде слабија. У изреци *поштено – па на робију* наслућују се назнаке поравнања и везе поверилац-дужник то јест денотације одговоран, али је израз одвећ уопштен да би се на тај начин претежно разумео. Најпосле, *доживеће велику славу, ако не заврши на вешалима* указује и на позитивно доживљен углед као ужу денотацију части.

У до сада анализираним паремијама са основном денотацијом поштен тек се посредно, скривено испод површинског слоја, могло назрети још неко обележје, но има пословица и изрека из чијег се састава тај додатни садржај јасно види – мада и даље не надмаша обележје поштења у ужем смислу (евентуално је једнако изражено). Рецимо, на неки начин је парадокс да идеје мислиоца који је прославио појам ироније, Сократа (тзв. *сократовска иронија* је настојање индивидуе да покаже прецењеност саговорничког става правећи се да ништа не зна), међу нашим паремијама о поштењу заступа она која није везана за подсмех, него за знање као исходиште сваке врлине: *ко не зна поштено њему је проштено* (ВСК¹, 2473). Другим речима, у овој пословици је назначено исмисаосвестан, јер се њоме упућује да онај ко не поседује свест о непочинству, не може бити непоштен, па стога ни кажњен („њему мора бити (о)проштено“); изрека односно поздрав *здраво добри, поштени и честити, као што сам и сâм* има и денотат доброте; она *поштења и деце никад није достасва* како подразумева да „онога што је добро никад није доста; да је добро увек потребно“, али имајући у виду моралнозначење деце у нашим паремиолошким творевинама, тај примеруказује и на денотат неискварености, о којем ће бити више речи у посебном потпоглављу овог рада. Пословица *док си на власти, имај части* упућује и на објективност, пошто се појам владара посматра увек кроз призму правичног судије, више инстанце која према нижима треба да примењује своју моћ непристрасно, а то подразумева извештај суд, равнање. Посебна занимљивост те реченице је што се у њој лексемом *част* заправо означава поштење, вероватно због риме.¹³⁸ Још једну пословицу је условио срок: *отето проклето* (ВСК¹, 4138).¹³⁹ Она већ у трпном придеву *отето* на основу ранијег објашњења о крађи (види н. 118) садржи религијску позадину, и то паганску, но изразито хришћански термин *проклето*, којим се ово отимање пребацује у негативни контекст, експлицитно доводи ту паремију у везу са денотацијом свет. Ту семантику имају и умотворине овог подтипа у којима је њен маркер именица *Бог*

¹³⁸Са аспекта срока, овој је слична пословица *подајму власт, да му чујеш глас*. Међутим, за разлику од те и њој аналогне умотворине *дај му власт да му видиш част*, које се могу једнако (ако не и више) схватити као част, углед („дај му моћ, да видиш колико вреди“), у овом случају је наглашена активност („док имаш моћ, поступај врло“), па се отуд радије мисли на поштење. Сличну семантику, али уопштену – не обавезно везану за поштење – имају и изрека *хоћеш да видиш ко је и какав је – дај му власт* (ЂС¹), те *дај му власт, па ћеш видети какав је* (ЂС¹), ако *хоћеш кога да познаш, подај му власт (у руке)*. (ВСК¹, 119).

¹³⁹Овај израз није фразема, иако садржи само две речи, јер су у њему заправо имплицирана два исказа по узрочно-последичном моделу, који је основа сваке пословице: *оно што је отето, то је и проклето*.

(или бог)¹⁴⁰: *кад лупеж лупежу што украде, и сам се Бог смеје* (ВСК², 86; такође ЂС¹), *кад поштено радиш, и Бог помаже и што је поштено, и Богу је драго*. У једној се поред ова двазначења назире и добронамерност: *кад поштено зарадиш, ђаво пола однесе; што непоштено стечеш, све однесе* („кад чиниш добро, нешто ти се добрим и врати, кад чиниш зло, ништа“), при чему је назив *ђаво* ознака за зло и непоштење. У двама изрекама помиње се апстрактум *морал*, и у њима је поштење поистовећено с моралношћу: *он нема ни 'м' од морала! и то је морал чопора*. Најзад, ту је и пословица: *ко се ожеже а не каже друштву да је чорба врућа, није поштен чоек* (ВСК¹, 2580). У толкованију Карацић ову реченицу смешта у комични оквир, тунутар „смијешних приповједака“, но у њој је преко именице *чорба* присутан и мотив размене хране као основе комуникације о којем је било речи у овом поглављу. Уосталом, и у РСМ се подсећа на веровање у Подрињу да човек који жели да разуме немушти језик (што се у народу који је назвао један етникум *немуштим* односно *Немцима* због тога што није разумео његов језик, метафорично мора схватити као „који жели да комуницира са онима што нису део његове језичке и културне заједнице“) треба да окуси управо чорбу од куване главе (2001: 381). А свака размена подразумева однос поверилац-дужник, као што свака комуникација, да би била успешна (како су истицали и просветитељи), подразумева истинољубивост, па се тако, уз поштење као основну крепост, овде провлаче и денотати одговорност и искреност.

На крају, део паремија о поштењу бави се уједно и чашћу. То су ове умотворине:

„Кад подлац дарове даје, чувај га се.“

„Разликовати се по делу и по оделу.“

„Част и поштење.“

„Са туђега ата усред блата.“

„Ни мањег човека, ни већег гада.“

¹⁴⁰Познато је да се малим словом означава божанство уопште, јер је у систему какав је многобожачки та именица заједничка, док се иницијалним великим словом обележава хришћански, једнобожачки деус, који као такав чини ту именица властитом. Реч *бог* је у коришћеним збиркама пословица и изрека редовно писана почетном мајускулом, и то наводи на закључак да је у нашим паремијама овај апстрактум хришћански конотиран. Међутим, још је Чајкановић истакао да се та лексема у „врло многим српским изразима јавља извесно у значењу старинског, претхришћанског бога“ (Чајкановић³ 1994: 18), а паганске трагове није тешко открити у дотичним умотворинама, чак и ако су се оне тумачиле у православном духу у моменту кад су их паремиографи забележили. Због могућности да се ти примери објашњавају на оба начина, овде ће у највећем броју случаја (где је год присутан двосмисао) бити остављен облик те именице из збирки.

- „Тако ми образа и поштења!“ (ВСК¹, 5279)
- „Где је стида, ту је и поштења.“
- „Грехота и срамота.“ (и варијанта: „То је греота и срамота.“)
- „Од туђе срамоте нема поштења.“ (ВСК², 149)
- „У стиду поштење, а у страху јунаштво губи се.“ (ВСК¹, 5940)

Прве две се односе на част схваћену као дар, где је тај вид божанске милости исказан именицама *дарови* и *одело*. Поштење и његова негација су у тим реченицама обележени појмовима *дело* („поштено дело“) и *иподлац* (што је у метафизичком смислу *ђаво*), где је прва занимљива због риме, али и зато што показује диференцијацију између поштења као делања и части то јест друштвеног ранга као појаве за коју тако нешто није нужно. Последња умотворина је пак пример додатне семантике части с предзнаком достојанства (у ужем смислусамопожртвовања). Остале гравитирају према части с конотацијом угледа, било да је овај схваћен позитивно (*част и поштење*), визуелно и нефацијално (*са туђега ата усред блата*, што би било: „туђе, непоштено стечено одводи у блато тј. бешчашће“) ¹⁴¹, визуелно и фацијално (*тако ми образа и поштења!*), просторно уз однос испод-изнад (*ни мањег човека, ни већег гада*, што би значило: „ни нечаснијег, ни непоштенијег“) или негативно (*грехота и срамота; од туђе срамоте нема поштења*), где спада и демокритовски интонирана пословица: *где је стида, ту је и поштења*.

5.1.2. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ ДОБАР

Упадљивовелики број пословица и посебно изрека с немаркираном денотацијом поштенсреће се у Стојичићевој зборци, али не и у Караџићевој. То на свој начин казује да су те умотворине углавном новијег датума, то јест да су наши преци у

¹⁴¹Већ је речено да се ова пословица заснива на римовању (ата-блата), но постоји још један разлог због којег се у њој помиње *ат* односно *коњ*. Та животиња, врло важна у веровањима Срба, везана је за доњи свет и као првобитно оваплоћење хтонског нумена, и као његов атрибут доцније, кад је тај бог антропоморфизирао (Чајкановић³ 1994: 79, 99), али је за ову прилику значајније то што је коњ био главна транспортна и теглећа марва у горским пределима (РСМ 2001: 280). Укратко, ради се о изузетно употребљивој животињи, која због своје снаге и издржљивости има огроман економски значај у руралној средини, како земљорадничкој, где се користи за радове, тако и сточарској, где служи за превоз намирница и људи. Коњ је у иоле сиромашнијим крајевима представљао право богатство, и отуд беше честа мета крађе, што казује и поменута пословица.

Вуково доба много чешће користили друга средства уместо адјектива *поштен* да би вербализовали ту моралну врлину. Најчешће је у њиховом језику ту улогу обављао придев – *добар*.

Већ у одломку који описује схватање поштења у Средњем веку назначено је да се на ту крепост тада најчешће упућивало атрибутом *добар* и именицама *доброта*, *добро*, и то кроз призму теолошких разматрања о позитивним етичким вредностима. Анонимни ствараоци и преносиоци српских народних пословица и изрека су такође у тврдоћи свог језика као ознаку поштења најпре користили као основу овај свесловенски и прасловенски придев, чији се семантички развитак, вели Скок, кретао од поља конкретног и значења „оно што пристаје у простору и времену“ до поља апстрактног и етичког и денотације „морално красан“ (1971: 420–421). Овај етимолог ту тврдњу поспешује паралелом с немачким придевом *Gut* истог значења, по пореклу сродним глаголу *годити*.

Међутим, Фридрих Ниче се запитао да ли би то *Gut* („добро“) могло значити што и *der Göttliche*, „божански, од божанског рода“ (1993: 243)¹⁴², нашавши друго семантичко (и језичко) исходиште овог придева. Речено је (види н. 20) да је по њему адјектив *добар* означавао испрва „отмене, моћне, положајем у друштву и мишљењем високе“. Занимање првобитне аристократије при стварању појма доброте превасходно за осећај да је „виша“ социјална класа у односу на ону „нижу“, био је према Ничеу зачетак опозиције *добар-рђав*, где *јерђав* најпре означавало „нижег“ из угла господара, „духовно неплеменитог, неузвишеног, простог“, док је *зао* била ознака за моћника из перспективе роба (1993: 239, 253).¹⁴³ Но, тај мислилац запажа да је у класичним језицима ознаком *рђав* подвучена и страшљивост „нижег“, као што се атрибутом *добар* истицао ратнички

¹⁴²Да повезаност појмова добра и божанског рода није била страна Србима показује, између осталог, и синтагма *адамско колено*, о којој види више под ужом денотацијом поштења правоверан.

¹⁴³Ниче се често позивао на порекло речи. Осим етимолошке сродности старогрчког ἄρετή и ἀριστος (Ђурић 1976: 49), његовим претпоставкама ишло је у прилог и немачко *schlecht* („рђаво“), које је поредио са *schlicht* („једноставно, просто“), *schlechtweg* („просто-напросто“) и *schlechterdings* („просто-напросто“); прва је реч најпре означавала обичног човека без зле мисли тј. „једноставног“ као супротност „отменом“, да би се њен смисао почео померати ка данашњем „рђав“ у XVII веку. Дакле, везивање придева *добар* са неогоистичним поступцима је настало „при пропадању аристократских вредносних судова“ (1993: 241, 239–240).

аспект „вишег“, његова храброст.¹⁴⁴ Отуд је код „вишег“ сталежа у презирању „нижег“ преовладавала сажаљивост, атрибуту којима се описује „нижи“ човек код Хелена задобиле су за сва времена конотацију „несрећан“ и „сажаљења вредан“, па и „кукаван“ (1993: 250–251).¹⁴⁵ Са друге стране, поменути ресантиман робова услед властите немоћи према господарима створио је код простог човека, наставља Ниче, толики осећај мржње и жеђи за осветом према моћнику да је од овог произвео „опаког непријатеља“, „неваљалца“, као основни појам према којем је себе, супротно томе, „нижи“ замишљао „добрим“. Тако су „рђави“, закључује овај филозоф, из осветољубивог лукавства немоћи изродили становиште да је добар онај ко не врши насиље, не напада, не вређа и уклања се као потлачени и слабији с пута злом и јачем. Оваква разложност је, наводи Ниче, попримила „велелепан изглед тихе врлине одрицања и ишчекивања“, па су се и горњи недостаци почели представљати као „доброта“ (пониженост као „скрушеност“, потчињавање као „послушност“, кукавичлук као „стрпљење“), у нади да ће једном те мане бити изравнате са блаженством, то јест да ће тријумфовати праведност (*Gut*) у виду праведног бога (*der Göttliche*), уместо неправде оличене у безбожном господару (1993: 252–253, 258–261).

Постоје и у српском речнику лексеме које иду у прилог Ничеовом мишљењу о етимолошкој повезаности доброг и марцијалног (*bonus* и *bellum*). Пример за то је већ сама реч *бољи*, јер Скок вели да је то свесловенски компаратив придева *добарод* основе *бол-*, без паралела у балтичкој групи, али с паралелом у санскритском *bala-m*, што значи „снага, моћ“. И мада тај етимолог наводи како првобитни смисао овог компаратива беше „већи“, одмах додаје да се одатле развило значење „јачи“, очувано у двочланим старословенским антропонимима попут пољског *Bolesław*, те да су још у доба хрватске народне династије,

¹⁴⁴ Ниче се ту позива на старогрчко *κακος* („рђав, ружан, кукаван“) и *δειλος* („страшљив, слаб, немоћан“) као ознаке плебејца насупрот ономе који је агатос, добар, ваљан, племенит; такође, на латинско *bonus* („добар“), које он тумачи и као „ратник“ – под двема претпоставкама: да се оно изводи од старијег *duonus* („добар, поштен, племенит, храбар“), те да је *duonus* развило преко *duen-lum* облике *duellum* и *bellum*, што значи управо „рат“. Тако би *bonus* био по овом мислиоцу човек „распре, раздвајања (*duo*), као ратник“, из чега он закључује како је у старом Риму „доброту“ чинило – ратничко умеће. (1993: 242–243).

¹⁴⁵ У ту сврху Ниче наводи као лингвистичке показатеље старогрчко *δulos* („слаб“ и „кукаван“), те *λωνρος*, што је значило и „никоговић“ и „приземан“ и „кукавички“ (ибид.).

од XI века, постојала лична имена, хипокористици, презимена и топоними са *бољи* (у значењу „јачи“) као првим елементом(1971: 187).¹⁴⁶

Ничеове дефиниције добротекроз повест ваља узети у обзир као темељ приликом анализе ужег денотата поштења добар у нашим паремијама, међутим, у њима јеупотреба ознака *добар*, *добро*, *доброта* и њихових суплетивних форми (нпр. *бољи*) или антонима (*лош*, *зао*, *рђав*, *гори* и сл.) због поменуте тврдоће народског језикатолико широка да те лексеме често имају уопштен смисао. И не само да се притом њима преносе и другачије идеје добра од Ничеових¹⁴⁷, него се обележје поштења каткад не истиче јаче од ма које ине моралне одлике. Последње је махом случај с паремиолошким творевинама у којим није експлициран узајамни однос добра и зла, то јест у којим се једино описује добро, попут:

„Ако он није добар, онда не знам ко је добар.“

„Добро се брзо заборави.“ (ВСК¹, 975)

„Добро се само хвали.“ (ВСК¹, 977)

„Ђе није добријех ту нема ни добра.“ (ВСК¹, 1217)

„И Бог узима доброг човека.“

„И пилету каже: 'Добро јутро!'“

„Не можеш целом свету назвати добар дан.“

„Нико није увек добар.“

„Он је оличење доброте.“

¹⁴⁶На исту везу подсећа придев *разборит*, створен према Скоку од именице *разбор* саизворним значењем „разлика“, данас претежно схваћен као „памет, разум“. Ту префикс *раз-* указује на дељење, дистрибуцију, док је други део тог апстрактума изведен од свесловенског *брати*; од истог глагола је изведена именица *борац*, али од другачијг корена, хомонимног са оним који је имао семантику „носити“, и од којег је постало *разбор* (1971:189, 202). Занимљиво је да Скок на истом месту тумачи словеначко *brati*(„читати“) и одатле *berilo*(„штиво“) као преведеницу према немачком *lesen* латинском *legere*, глаголима који су значили управо „брати, бирати“, а већ је речено да су се борци тј. хероји у митологији тих народа одликовалиобавештеношћу као оружјем *sui generis* (види н. 42), при чему је она уско везана за интелигенцију, примарно схваћену као способност разабарања, читања,„између редова“, а доцније баш као „памет, разум“.

¹⁴⁷Да пословица*више ваља шака доброте, него врећа мудрости*дише Локовом идејом већ је било речи (види н. 25); рационалистичко истицање разума одражено је у паремијинема *већега зла од зле памети* (ВСК², 131), премда Вук у њеном толкованију упућује на „злу ћуд“; у умотворини *не би једному добро док другому не буде зло* (ВСК¹, 3288) провлачи се Хобсов став, у оној *не може добро бити, а да не буде зла* (ЂС²) мисао Томе Аквинског или хеленских скептичара итд.

Примера ове појаве има још, а свака од тих реченица може се схватити и као опис доброћудности, драгоцености¹⁴⁸, марљивости, стручности, правоверности или неке друге одлике, но увек се уз та значења као имплицитно провлачи и оно поштења. Те паремије су углавном јасне, а додатно објашњење захтева можда још само мотив *пилета* у изреци *и пилету каже: 'Добро јутро!'*, јер уз њу Стојичић наводи кратко објашњење да се тако говори „за доброг човека“, што наизглед одудара од поменуте симболике чаробногпилетакао средства за овладавање немуштим језиком (види н. 132), а такође од данас честе фраземе везане за тај род перади *златна кока*, којом се обележава онај ко другоме доноси велику зараду, па и од жаргонске употребе именице *пилетина* за младог мушкарца у сексуалним односима. Према СМР, *пиле*, поготово црне боје, јесте попут петла или кокошке видовито, и често се жртвује у обредима (1970: 243–244). Већ податак о тој животињи као жртви могао је од ње створити распрострањени симбол крхкости, а онда и цитирану српску народну изреку, но на ту представу пилета утицала је свакако и његова семантика прапочетка живота, настала на основу искомског јајета као космогонијског елемента, семантика која је, пренесена са филогенетског на онтогенетски ниво, у пилету препознала скоро рођену индивидуу, младу и неспособну да се сама заштити, укратко – крхку и рањиву.¹⁴⁹ Међутим, да младунче које отелотворује пиле не мора увек бити незаштићено, него напротив врло пробитачно и опасно, показује веровање присутно код свих Словена да под одређеним условима човек може из петловог или кокошијег јајета извести демона, који потом постаје његов слуга и доноси му, попут реченезлатне коке, новац или злато (уосталом, као што му чаробно пиле доноси драгоцену моћ комуникације на немуштом језику). Но, тај демон, познат пре свега под називом *мацић*, а замишљан у разним облицима након што се излегне, врло често баш у оним пилетаи дечачића, узима душу свом газди ако га овај не уништи на време (ограниченост трајања успешног односа с мацићем објашњава уједно погрдну или боље подсмешљиву нијансу поменутог назива *пилетина*), јер однос између њега и човека је заправо „општење са ђаволом“, то јест пакт са њим, премда човек тога испрва не мора

¹⁴⁸Позивајући се на *Рјечникјугославенскеакадемије*, Мршевић-Радовић истиче да уз именицу *дан* придев*добар* значи „повољан, срећан, користан, који чини човека задовољним“ (2008: 203). Отуд значења поштен нема у изреци *добар као добар дан у години* (ВСК¹, 947), али она не можеш целом свету назвати добар дан (БС²) да се тумачити хобсовски: „не можеш бити поштен и свима хтети срећу (јер је онда ти нећеш имати)“.

¹⁴⁹С тим у вези, РСМ истиче пољску изреку у којој се васкрсење Исуса Христа пореди са доласком пилета на овај свет: *Христос устаде жив из мртвачког сандука исто као што се пиле излеже из јајета* (2001: 235).

бити свестан (PCM 2001: 348, 564–565).¹⁵⁰ Отуд се првоназначеној доброћудности као семантичком оквиру ове изреке може придодати и какав други контекст, попут оног похлепе.

Значењске уопштености има и у паремијама овог подтипа у којим се не користи нити један придев као показатељ моралне одлике. То је разумљиво, ако се зна да је баш та врста речи најчешће средство карактеризирања. Примери ове појаве су:

„Због такијех сунце грије.“ (ВСК¹, 1425)

„Још се није родио ко је целом свету угоднио.“

„Кад он не би постојао, требало би га измислити.“

„Не бих с њим ни у исти чамац.“

„Нијесам рад ни да га у врећи кроз кроз моју кућу пронесу.“ (ВСК¹, 3691)

„Њега може да воли само рођена мајка.“

„Одвојити плеву од жита.“

„Он је народна навака.“

У неким од њих и обележје доброте – а камоли оно уже, поштења – делује достаусиљено (рецимо у трећој реченици), и представља могућност која се тек назире, далеко иза првог плана. Тако и израз *одвојити плеву од жита* пре указује на вредност него на поштење (према фигуративном одређењу именице *плева* у РСМ (IV, 462), он би значео „одвојити оно што је мале или никакве вредности од оног што вреди“). Изрека *он је народна навака*, судећи према Стојичићевом објашњењу да се тако говори „за доброг човека“, односи се на добру а имплицитно и поштену особу, но турцизам арапског порекла *навака* (тачније *нафака*), упућује на још нека значења. Према Абдулаху Шкаљићу, то је ознака за „храну, јело, пиће“ или пак за намирнице које су човеку суђене да поједе на овом свету, одакле се развило поистовећивање наваке и судбине, среће, воље божје (1966:

¹⁵⁰Треба рећи да је у Србији ово веровање мање раширено него на словенском западу и истоку – осведочено је само у околини Панчева. Код Источних и Западних Словена аналоган мацићу је лик ховањца, који доноси богатство члану домаћинства у којем служи, и то одузимајући га другима. Занимљиво је да ховањец по предању може сâм да се привеже за човека, и то тако што се пред њим појави у виду управо мокрог пилета, које домаћица из сажалења (што упућује на поменути крхкост) пусти у кућу.

482).¹⁵¹ Из семантичког развоја дотичног турцизма од ознаке за храну као исконско средство размене то јест општења међу људима по истицаној Леви-Стросовој тврдњи, до оне за храну као одраз милости натприродног бића, јасно је да се у њему лако могло задржати обележје заштите угроженог живота, од ког ипотиче свесловенски и прасловенски поствербал *храна* (Скок 1971: 684), а то даље допушта закључак да се горња паремија прво тумачила као „он је народни заштитник, спасилац, посредник, онај ко народ храни и чува“. Најзад, изрека *не бих с њим ни у исти чамац* такође може указивати на поштење. Ту је упечатљив мотив чамца, пловила које је у митологији можда најпознатије као превозно средство ка свету мртвих. Да је и код Срба постојалатаква семантика упућују веровање да се царство мртвих налази са оне стране мора (Чајкановић¹ 1994: 232), те мотив граничне воде као део митолошког обрасца пута на онај свет (Јома 2002: 61–62). Штавише, у РСМ се истиче чамац у склопу погребног обреда, чије су фазе одговарале представама о премештању умрлог у царство мртвих; како је овај премештај почињао из гробнице (види н. 153), у њу, у тај породични храм, стављан је и – чамац (2001: 484). Отуд би цела изрека значила: „не бих с њим ни мртав ништа радио, а камоли жив, јер је он (што се подразумева) непоштен“. Сличан смисао има пословица *нијесам рад ни да га у врећи кроз кроз моју кућу пронесу*, јер се мисли на врећу у коју се ставља леш: „не бих га желео ни мртвог близу себе, а камоли живог, јер је он лош и непоштен“. Израз *њега може да воли само рођена мајка* базира се на безусловности мајчинске љубави (о којој ће више речи бити у потпоглављу о денотатуневин); наглашеност се у овде маркира атрибутом *рођен*, дериватом именице *род*, чиме се уједно указује на заједништво, односно отпадништво тог злог од заједнице.

Може се приметити да је у свим паремијама са уопштеним значењем присутна тек једна ознака поштења – афирмативна основа *добар* (тј. *бољи*) или појам који представља њен корелатив (*сунце, пиле, жито, мајка*, а у негативном смислу *плева, чамац, врећа*). Другачије је стање у умотворинама које имају барем два маркера те врлине са одређењем доброте, јер је у њима ова денотација кудикамо јаснија, будући удвојена. Такве реченице су у начелу поредбене и имају две форме: еквативну и контрастивну. Примери за прву су:

¹⁵¹Исто тумачење налази се и од Скока (1972: 498), док се то проширење семантике наводи у РСМ (III, 653).

„Бој се злого као Бога.“
 „Вичан је рђи, никад га не оставила!“
 „Готов је да кумује сваком злу.“
 „Грешан код Бога и људи.“
 „Добар јунак, да је човек такав.“
 „Зао горег побратио.“(ВСК¹, 1369)
 „Зло се злим ћера.“(ВСК¹, 1496)
 „Ни по смрти му не могу добра рећи.“ (или помислити)(ВСК¹, 3783)
 „Од зле жене и рђава друга уклони се, да те не обруга.“(ВСК¹, 3964)
 „Он је потрчан на свако зло.“
 „Он је према себи зао, па не може према другима бити добар.“
 „Он је рђа од човека.“
 „Последњи олош.“
 „Рђа рђу на вечеру звала.“
 „Са злим жље, а беза зла још горе. (ВСК¹, 4702)
 „То је зао занат.“
 „Хоћеш добро – нећу; хоћеш зло – обема рукама.“

Ово изједначавање се преваходно тиче моралног предзнака, хомологије појмова по критеријуму добар-зао/рђав, па тек онда степеновања наведене врлине. Због тога се оно понекад једва назире, будући изражено на различите начине: уз начинско-поредбени везник *као* (→ бој се злого тј. непоштеног онако како се бојиш Бога, коначног судије; ту су именицом *Бог* исказане и денотације праведности и правоверности); посредно, без те свезе (→ рђавог друга се клони једнако као и зле жене, да те не би осрамотио¹⁵²); такође посредно помоћу удвајања субјеката (→ рђав човек истог таквог рђавог на вечеру звао); уз компаратив са сличном улогом, као емфатичком ознаком реципроцитета (изрека *зао горег побратио* управо тим глаголом изједначава субјекте¹⁵³); уз односне реченице којима се

¹⁵²Према РМС инфинитив глагола *обруга* јесте *обружити*, а значи „наградити, осрамотити кога“ (Ш, 887).

¹⁵³ Има доста примера оваквогједначења у нашим пословицама и изрекама уз етимон *брат*- или сродну лексему *сестра*: *добар и будала – два рођена брата* (ЂС¹), *деле ко браћа дулечницу* (ЂС¹), *грдило је и брука брат и сестра* (ВСК¹, 756), док се у здравицичасно *сели, поштено устали, часна гласа а светла образа, љубави братинске, мегдана отворена, Бог нам дао вазда сести, оклен нам је ласно устати, добру срећу и седећи и устајући* (ЂС²), братинска љубавапострофира уз отворени мегдан, дакле уз равноправност. Но, можда је највише ова појава испољена у паремији *ако злотвора немаш, мајка ти га је родила* (ВСК¹, 16), ако је тачно њено тумачење од стране Чајкановића: док су Карацић и Стјепан Митров Љубиша сматрали да

агенс везујеза висок степен присуства или одсуства врлине (→ толико беше зао да о њему чак ни као покојнику не могу ништа лепо рећи); уз саставне реченице са истом функцијом (→ толико је грешан да се замерио и Богу и људима); уз градацију изражену нумерички, јер је облик *оба* у примеру *хоћеш зло – обема рукама* емфатичка ознака потпуности, а не реч која указује на квантитет или познатост; такође, еквативност се изражава непотпуним описним придевима као што *сувичан, готов ипотрчан*¹⁵⁴, којимасе агенс поистовећује с каквом (негативном) одликом, а исто дејство има изједначавање са добром или злом преко именица сродне семантикерђа, (*зао*) *занат* и *олош*.¹⁵⁵ Једна од пословица има ироничан призвук: *са злим жље, а беза зла још горе*, јер оно *жље* не значи ино до „рђаво, слабо“.

Више је пословица и изрека са денотатом добар створених на основу поређења по супротности етички опозитних појмова. Такве су, рецимо:

„Боље се с бољим ружити но с грђим дружити.“ (ВСК¹, 414)

„Ја му радим о добру, он мени о глави.“

„Јача рђа од беса.“ (ВСК¹, 1811)

„Кад је себи зао, како ће другом бити добар?“

„Како је? – Кад нестане зла, биће и добра.“

„Ко злима опрашта, добрима шкоди.“ (ВСК¹, 2288)

„Не би једному добро док другому не буде зло.“ (ВСК¹, 3288)

„Не може добро бити, а да не буде зла.“

„Ни добра попа за пријатеља, ни зла за непријатеља.“

„Није ово opakлија већ добраклија, opak био ко јој име наденуо.“ (ВСК¹, 3671)

„Од доброг зло бежи.“

„Сваком добар, а себи најгори.“

„Што је добро, на оно и зло иде.“ (ВСК¹, 6271)

се та реченица односи на брата, поменути етнолог је устврдио да у њој описује сâм субјекат, односно да је њена порука: „ако немаш кога другог, сам си себи злотвор“ (1921: 207).

¹⁵⁴Према РМС (IV, 809) придев *потрчан* значи „спреман да потрчи“ или „који жуди за нечим“, што је овде пре случај.

¹⁵⁵Према РМС (IV, 124), реч *олошима* два значења: прво, обележено ознаком *олош*¹, јесте збирна именица са семантиком „шљам, најгори слој друштва“, с тим да је одатле и покр. „смеће“; друго значење је придевско, јер *олош*² је по њему што и „доста лош“. Скок наводи да је баш из тог апсолутног суперлатива и настала горња именица тј. *олош*¹ (1972: 319).

У овим компаративним конструкцијама редовна је антонимија изражена основама *добар* и *зао/рђав*, или описним речима чији контраст јасно показује однос у реченици (*ружити* према *дружити* се, уз игру речи тј. риму; *радити о добру* према *радити о глави*, где глава метонимијски обележава живот, па читава синтагма носи значење „угрожавати чији опстанак“). Игре речи и слогама и у односу *опаклија – добраклија*, јер средишњи појам, *опаклија* (на основу којег је створен помен *attributum добраклија*), према РМС значи „кожух“, али једна од двесемантике глагола *опаклити* је „огрешити“ (и то не мало, пошто је реч о греху који „води у пакао“), док друго значи „намазати смолом, катраном“ (IV, 144), што беше познат вид казне за преступнике. Посебно објашњење, ипак, захтева изрека *јача рђа од беса*. Према Скоку, *бес (бијес)* је именица балтословенског порекла у којој се из прајезика очувало демонолошко значење: тај етимолог види у овом термину назив за паганско божанство Горгониног ранга, својеврсну баба Јагу, које је касније под утицајем хришћанства табуизирано и помињано у својству ђавола (1971: 149). Отуд би дотична изрека могла указивати на особу гору од самог ђавола као оличења свега најгорег, што ипак није одвећ вероватно, јер применатог надимка поменутог натприродног створа не среће се другде у нашим умотворинама о поштењу. Логичније је стога ту паремију тумачити преко Ничеове дефиниције појма рђав: „јаче је непоштење богаташа (тј. рђа) од љутње поштењег сиромаша (тј. беса)“. Но, није искључено још једно њено поимање, и то најстарије: ако је судити по тврдњама Милана Будимира, *бес* или гнев, срџба, јарост, налик Ахиловом, али и Мелеагровом, па оном Бесног Орланда или Љутице Богдана, беше опште место у карактеру јунака склоних да лична расположења претпоставе општој ствари (1969: 45). Наведена паремија је тако могла означавати да је зло јаче од појединца, али имплицитно не и од колектива, да је надмоћније од особе вођене личним интересом, но не и од оне која следи захтеве друштва, уз немало присуство денотата правоверан. Пословица *ни добра попа за пријатеља, ни зла за непријатеља* такође може да се тумачи на више начина. Један би био: нико не жели много да се дружи (да службено пријатељује) са свештеником, јер то подразумева даће односно смрт ближњих; са друге стране, нико не жели ни да буде ускраћен за наклоност толико значајног и моћног човека у друштву. Наравно, та паремиолошка творевина може упућивати и на неке афинитете који

се придају поповима: оне према туђим женама, према лагодном животу на рачун верника итд.

Да се семантика зла у овом односу осећа много експресивнијом од оне добра, види се и по томе што је прва често сама довољна да би се – путем контраста – указало на денотацију добротe. На ово указују примери са ознакама попут *зло*, *грехота*, *рђа*, *рђав*:

„Народ га по злу памтио!“

„Не дај злу на срце.“

„Не можеш то од пуне грехоте.“

„Не смири се док зло не учини.“

„Од његова зла усахнуће му трава на гробу.“

„Са злим се не дружи, јер ће све да ти се стужи.“¹⁵⁶

„Само је рђаву ствар лако урадити.“

„Сваки Марко ради наопако, а наш Марко зло и наопако.“

„Сваком је злу вичан.“

„У злу се чоек гледа какав је.“ (ВСК¹, 5823)

Из изреке *од његова зла усахнуће му трава на гробу* очито је да се постојање свеже, неусахле траве на месту на којем је покојник испраћен на онај свет сматра позитивним и жељеним. Због чега, објашњава Чајкановић, истичући да је трава у култу еквивалент сламетоком годишњих доба кад је има свеже (рецимо, о Духовима), што ће рећи да се и она просипа по кући из веровања да за боговеи душе предака има нарочиту привлачну снагу, а има је из тог разлога што су наднаравна бића навикнута да на њој, триви (слами) нађу јело (Чајкановић¹ 1994: 188–189, 194, н. 1).¹⁵⁷ Другим речима, гроб на којем трава усахне не посећују они којима се верник моли и од којих тражи заштиту на овом свету. Најзад, изрека *сваки Марко ради наопако, а наш Марко зло и наопако* заснива се делом на рими *Марко – наопако*, али је без сумње на њу утицала и фигура Марка Краљевића, која је

¹⁵⁶Код Карацића се могу пронаћи варијанте: *ко се с злијем здружи / он се вазда тужи* (ВСК¹, 2590), *ко се с злијем дружи / та у вијек тужи* (ВСК¹, 2591) и *ко се с рђом дружи / вазда му се тужи* (ВСК¹, 2593).

¹⁵⁷Ово подржава и етимологија, по којој је *трава* поствербал од стцслов. *truti*, „хранити“ (Скок 1973: 494).

за Србе симболизовала предводника, поготово у тешким временима.¹⁵⁸ Речју, горњи исказ се може тумачити и као: „свака је власта лоша, али је наша и зла (непоштена) и лоша“.

Посебну целину чине паремиолошке творевине са денотатом добар у којим је ознака ове врлине исказана неким другим атрибутом (не оним *добар*). Таквих реченица нема много, а тој алтернативној ознаци доброте је, што је разумљиво, придодат корелатив којим се она ближе одређује, или боље, јасније усмерава ка поменутој семантици. Такве су паремије са адјективима *честит*, *вредан*, *дуг*, *кратак* и адвербима *честито*, *слепо* и *лепо*:

„Боље и слепо, него зло и лепо.“

„Здраво добри, поштени и честити, као што сам и сâм.“

„Кратко добро, дуго зло.“

„Нека је живо и здраво, сретно и честито.“

„Ни честиту теци, ни злочесту остави.“ (ВСК¹, 3837)

„Све ти добро и честито било.“

Као што се може приметити, у свим овим примерима уз придев који не гласи *добар* или *зао/рђав* стоји попут корелатива експлицитна ознака за добро или лоше (*зло*, *добри*, *поштени*, *добро*, *злочест*¹⁵⁹). Половину од тих реченица чине здравице и честитке, пасем напомене да претпоследња има варијанту код Стојичића (*вредном не теци, а злу не остави*), посебно објашњење завређује само прва пословица: *боље и слепо, него зло и лепо* (ЂС¹). Обома епитетима, и оном *лепо* и оном *слепо*, биће посвећено више пажње у поглављима о денотацијама невин и мирисан, а овом приликом ваља истаћи да лепота, и то телесна, женска и изразита, повлачи са собом прилог *ђаволски* као ознаку (Мршевић-Радовић 2008: 195). Та негативна конотација естетског је извесно хришћански унос, јер је претходно, у старој Грчкој, владао идеал калокагатије (*καλὸς καὶ γαθός*), савршеног спојалепоте и доброте (Ђурић 1976: 220). Са друге стране, слепило се могло тицати боравка у царству мртвих, замишљаном као свет мрака, где бића ходе без чула вида (РСМ 2001: 479). Отуд би значење читаве изреке било: „боље и мртво него лепо а зло(ђаволско)“.

¹⁵⁸Том значењу Марка је практично посвећен читав мој рад *Једна могућа семантизација антропонима Марко и Андреј као прилог објашњењу улоге историјског Марка Краљевића у српској традицији* (2010).

¹⁵⁹Према Скоку, други део сложеног придева *злочест* корадикалан је с речима *чест* и *поштење* (1971: 298).

Разлике између ове денотације и оне поштен опажају се и на лексичком нивоу. Овде је знатно више именица но у претјходној оподврсти, пре свега агенса с позитивном моралном ознаком, негативних именичких ознака неваљалства (непоштења) и корелатива саознаком неморалности. Табела аналогна раније истакнутој, стога изгледа сада овако:

атрибути (хомологни)	добар, слеп*, честит, дуг, вредан
атрибути (антонимски)	зао, леп*, грдан*, грешан, кратак, пуст, opak, злочест, рђав, туђ, последњи, наopak*
nomina attributiva (хомологне)	добро, доброта, бес, срце, добраклија, жито, навака
nomina attributiva (антонимске)	зло, рђа, мудрост, памет, грехота, лепота, opakлија, плева, ствар, занат
корелативи хомологне именичке ознаке	Бог, дан, јутро, сунце, хлеб, свет, пријатељ, трава на гробу, мајка, вечера, пиле, глава, народ*
корелативи антонимске именичке ознаке	рђа, чамац, задеротина*, живот, непријатељ, врећа, смрт
nomina agentis (хомологне)	Бог, јунак, човек, народ, поп
nomina agentis (антонимске)	рђа, жена, друг, олош, Марко, поп
глаголске ознаке (позитивне)	царевати, дружити, ваљати, хвалити се, грејати, радити о добру, поздрављати*, угодити, измислити, опраштати, памтити, смирити се, мислити, волети, надати се
глаголске ознаке (негативне)	ћутати, ружити, кумовати, побратити, заборавити, задерати, ћерати, радити о глави, шкодити, opakлити*, бежати, обружити*, стужити се, бити потрчан, бити вичан, бити готов, шака, гора, кућа, руке
остале лексеме	шака, гора, кућа, руке

5.1.3. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ВРЕДАН*

Аритметичко сагледавање моралних врлина има дугу историју: већ је у неколико наврата поменуто (види н. 16) да су још следбеници Питагоре у Хелади осмислили листу противположених етичких појмова, међу којима беху и парно-непарно и једно-многа. Па ипак, српских паремија о поштењу с нумеричком позадиномнема многа, свега једанаест, а и оне су углавном новијег датума, судећи по чињеници да се у Вуковој збирци

може наћи само она *два лоша убише Милоша* (ВСК¹, 904). И што је најбитније – смисао тих паремиолошких творевина различит је донекле од оног код питагорејаца.

У томе нема нема ничег нелогичног, ако се зна да је једна од лексема које се истичу учестаношћу у нашим умотворинама ове врсте, *нула*, појам који Хелени – а дуго још након њих ни Ромеји – нису доживљавали као симбол односно број, већ као поименичени придев са семантиком „ништа“. Истина, и у нашим фраземама с том речи преовлађује старогрчко, орфичко-питагорејско схватање, као што показују примери *морална нула* и *нула од човека*¹⁶⁰, а исто важи за изреке у којима се јављају хомологно *ништа* и атрибутивне именице настале од те одричне заменице (попут *ништарија*) или истозначног *уштва*, „ништарија, никакав човек“ (РМС VI, 647):

„Он је једно велико ништа.“

„Он је ништарија.“

„Он је обична шуша и ништарија.“¹⁶¹

„Он је (права) уштва.“

Сви ови примери јасно и наглашено (уз придеве *обична*, *права* и *велико*) указују на одсуство моралне вредности и у ужем смислу врлине поштења (тј. на безвредност и непоштење), подразумевајући како је природно стање, напротив, њихово присуство у човековој личности. То предубеђење је најочитије у јединој изреци овог подтипа с речју *нула* и снажним инсистирањем на нумеричком чиниоцу: *ближи је нули, него јединици*. Таква реченица нешто је сроднија горњој дистинкцији једно-многа, али у нашим пословицама и нарочито изрекама, будући да су оне чешће поље вербализације поштења посредством бројева, изузме ли се *нула*, показатељ негативног етичког контекста није ознака мноштва, него редовно број *два* и његове изведенице. О томе сведочепоменутареченица о Милошу, инспирисана легендом о националним јунаку Обилићу, те примери са сложеницом *двапут* и поимениченим збирним бројем *двојица*:

¹⁶⁰ Док је именичка синтагма *морлана нула* посве јасна, она *нула од човека* са генитивом каквоће уз конструкцију ИМЕНИЦА + предлог *од* + именица у ГЕНИТИВУ (уп. „чудо од детета“) може се трансформисати у реченицу: (тај) *човек је као нула*, тј. „безвредан је“. Дакле, овде нема конотације чојства у именици *човек*.

¹⁶¹ Једина именица овде која није досад поменута, *шуша*, биће размотрена уз остале зоониме из потпоглавља о негативном (одоративном) етичком пољу части као признања.

„Ко двапут греши, грешке се не стиди.“

„Њих двојица ко један добар.“

Уз јасне примесе основе поштен(преко глагола *грешити*) односно добар, али и оне негативног етичког поља части као признања (преко глагола *не стидети се*), у овим реченицама је упадљива бинарна опозиција с јединицом као позитивним чланом и двојком као негативним. Изузеввећ помињане исконске потребе за таквим диференцирањем, или боље за обележавањем појма преко његове негације, онога што он није, није наодметовде приметити и тежњу за друштвеним јединством као моралним идеалом, за хомогеношћу, што ове паремије приближава онима са ужим денотацијама поштења правоверан и смеран. А колико једноствбеше важна нашим прецима, види се и из изреке: *он је један и поједан*. У њој оно боље, у већој мери испољено од *један* као врлине и вредности, није обележено ни вишим бројем, ни количинским прилогом типа *много*, нити каквим њиховим дериватом, већ управо аналитичким компаративом исте те јединице, придевом *поједан*, чиме се посредно указује да крепости нема изван једноће.

Ознаке овеуже денотације поштења су малобројне, па нема потребе за табеларним приказом. Позитивно означени атрибути су: *моралан, добар, поједан и један* (овде бројеви имају придевску улогу, значе што и „добар, поштен“ или „лош, непоштен“). Негативно означени су пак: *лош, два* и прилог *двапут*. Једина позитивна атрибутивна именицајејединица, док јенегативних више: *нула, двојица, ништа, ништарџа и уштва*. Корелативне речи с позитивним смислом су *Милош* и *човек*, а с негативним лексема *грешка*. Од глагола се срећу, и то с негативним етичким предзнаком, *избити, грешити и не стидети се*.

5.1.4. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ ЧОВЕЧАН

Апстрактум *чојство* је врло вероватно словенски композит из прасловенског доба, истог порекла као и онај *човеиство* односно именица *човек*, вели Скок (1971: 336). Тај етимолог притом истиче да је реч *чојство* карактеристична за црногорску средину, те да има значење „особина која доликује човјеку као члану друштва и као јунаку“. Семантички

осврт на овај појам нуди Гордана Штасни, истичући да реч *човек* припада групи именица са архисемом живо биће (пored оних чији је референт животиња), одакле садржи као компоненте високог ранга обележја „друштвено биће“, „биће које мисли“, „биће које говором изражава своје мисли“ и друге; секундарна значења те лексеме везују се за денотат одрасле мушке особе и друштвеног бића, а то су „зreo мушкарац“, „супруг, муж“ и „припадник народа, друштвеног реда, службе“ (2013: 13–14). Социјални елемент подвлачи и Скок, тумачећи суплетивни плурал *људи* као траг велике старине, првобитног стања у којем је именицом *човек* означаван члан друштвене заједнице (клана, братства или породице) вербализоване корадикалном именицом *чељад*, па за укупност индивидуа као таквих, без ужег социјалног контекста, бешенужно користити другу реч – *људи* (ибид.).

У тој основи, међутим, и даље нема етичке црте, иако данашњи говорник српског језика добро зна да се у колоквијалном изразу *буди човек* крије управо захтев за моралношћу саговорника, што потврђује и Матеших (1982: 67). Па ипак, генезу лексеме *човек* од живог бића преко друштвеног до оног моралног провлачи још Скок, кад помиње деноминал из Далмације и Подгоре *цовити се*, сазначењем „поносити се“, те одатле апстрактум *човња* („понос“), а осим тих обележја везаних за концепт части, наводи и именицу *нечовјек* са семантиком „зао човјек, нитков, ништавац“ (Скок, ибид.). Укратко, он и етимолошки повезује именицу *човек* с поштењем (тачније, са ужим денотацијама тог концепта добротом и вредношћу) тиме што њен антонимизједначава са злом и ништавношћу. Зато не може да чуди што и Штасни закључује како лексема *човек* такође има генеричко значење, неовисно о полу (мушком или женском), са секундарним смислом „личност као носилац високих моралних и карактерних особина“, док су у именици супротне семантике *нечовек* заступљене вредности „зао, opak, бездушан, бескарактеран, изрод, хуља“, према основној „моралан и поштен“, везаној за именицу *човек* (2013: 15).

У српским паремијама је можда најбољи пример те генеричке употребе речи *човек* са денотатом човечан као ужим обележјем поштења *изрекавалај си и чоек и жена* (ВСК¹, 493), односно њена варијанта *она је и човек и жена* (ЂС²). Ту је у основи именицом *жена* апострофирана речена архисема живо биће (женског рода), док је речју *човек* указано на етичке особине субјекта реченице. Израз се на дубљем семантичком нивоу

ослања на бинарну опозицију мушко-женско– којој ће бити посвећено следеће потпоглавље – уз подразумевање да је други појам (жена) нешто морално лоше у односу на први (човек); има ли се у виду целокупна појава тих концепата у нашим пословицама и изрекама о поштењу, таква симболика жене је вероватни разлог што се овде истиче човек, а уједно знак да реченица садржи преко мотива жене и денотат невин. Но, има и паремиолошких творевина у којим се именица *човек* и њени деривати, као најчешће ознаке денотације човечан, појављују без икаквог корелативног појма и додатног денотата:

- „Буди, попе, човек!“ (ВСК³, 7)¹⁶²
„Дај ми чока, па ми с њим и очи извади.“ (ВСК¹, 820)
„Ко људи не слуша, није ни он чок.“ (ВСК¹, 2421)¹⁶³
„Ко у другом види човека, у себи је нашао човека.“
„На све личи, само на човека не личи.“
„Од њега никад човек неће бити!“
„Све дај, а човештво не дај!“
„Тај је све, само не човек.“
„Човек и по!“
„Човек и по, још да је по, био би читав човек.“
„Човек је само реч.“

Једна од тих реченица (*ко у другом види човека, у себи је нашао човека*) делује као одраз идеја Адама Смита (види н. 69) у нашем народу. Последња пакнаглашава делање као компоненту поштења (уз саркастичну ноту значи: „нема чојства само уз речи, без дела,“). Прва изрека је занимљива јер Карацић у истом делу књиге као следећу наводи истоветну паремију – али са другачијим толкованијем. Док прву објашњава речима „како бих ја био човек, кад сам дао владици сто гроша, што ме запопио?“, другу (ВСК³, 8), тумачи овако: „та ја сам платио да не будем“. Доза самокритичности у првом случају јаче имплицира свест о човечности односно поштењу, док друго објашњење сарказмом као да пре упућује на расудљивост то јест жељу да се избегне улога судије у каквом спору.

¹⁶²Ова изрека код Стојичића гласи: *буди, сад, попо, човек*.

¹⁶³У ВСК⁴, као 50. пословица, наведена је варијанта ове: *ко не слуша људи, није ни он чок*.

Уз изреку *дај ми чоeka, па ми с њим и очи извади*, Вук је дописао: „с правим се чоeком и у највећему злу може лакше живљети него с рђавим у добру“. То тумачење погађа смисаопаремије, али не објашњава мотив вађења очију, ито као казне, на шта се алудирау паремији.¹⁶⁴ Ослепљивање као вид кажњавања пораженог у борби за власт не беше неуобичајено у повести нашег дела Европе¹⁶⁵, а ушло је и у српску народну епiku. Отоме сведоче песме од сакупљача назване *Болани Дојчин* и *Сестра Леке капетана*, где исти поступак примењују јунаци (симболи добра), Дојчин и Марко Краљевић, против оличења зла, завојевача Солуна Црног Арапина и охоло сестре насловног лика Росанде. Снажне митолошке подударности ових песама¹⁶⁶, намећу да је истицање вађења очију као казне ту имало обредну позадину. Александар Лома, који у песми о сестри Леке капетана уочава сличност са скитском повешћу о одбијеном просцу и његова два побратима, сматра да Росандин „губиатак вида“ симболички пориче њену интелектуалну функцију, под коју спада и способност перцепције (2002: 113), па се цео чин да најпосле схватити и као казна за охолост. Но, исти детаљ у песми о Дојчину није могуће тако објаснити, већ и стога што тај наш јунак више подсећа на неке друге митске ликове, него на арбанашког Леку.¹⁶⁷ Погледају ли се ове географски удаљене легенде уз то и кроз призму

¹⁶⁴У нашој традицији је познат и обичај ненасилног склапања очију особи која умре (Чајкановић⁵ 1994: 108–109). Ту је реч о онемогућавању перцепције код душа умрлих, с циљем да оне не препознају и не угрозе живе, тзв. превентивном сакаћењу (види н. 129), но корен свих обреда са склапањем и вађењем очију могао је бити визуелни утисак који изазива моменат смрти. Чајкановић на истом месту наводи да се излазак душе из тела по смрти спречава на два начина: склапањем очију и везивањем уста, међутим, сведок самртног часа једино по очима примећује нагли престанак живота, то „гашење“ преминулог, којег као да је одједном напустила душа. Отуд *вађење очију* означава насилно узимање душе и спајање се доњим светом – са злом.

¹⁶⁵ Познат је случај нашег краља Стефана Уроша III Дечанског, којег је отац Милутин умало ослепео, а Мавро Орбин истиче у *Краљевству Словена* да је Стеван Мусић по наредби кнеза Лазара Хребељановића дао ископати очи Николи Алтомановићу, а слично су прошли и Иник Даулов и прворођени син Тервела (по некима првог бугарског краља који је прихватио хришћанство), којем је отац одредио такву казну након што му је препустио краљевство, а овај почео враћати Бугаре у паганство (1968: 45–46, 61, 211–212).

¹⁶⁶ Већ је помињан (види н. 20) разлог због којег је Дојчин лежао болестан девет година пре но што је у Солун стигао Црни Арапин да похара град: то је казна за грех разваљивања врата цркве посвећене светој Петки, Недељи и Катарини; са друге стране, Александар Лома наводи песму у којој се Леки Дукађинцу, као хипостазу митског великог грешника, приписују слични греси – да је убио пет кумова (и Дојчин убија неверног кума Петра налбанту тј. ковача), обљубио пет кума, убио петорицу побратима (кум је у миту што и побратим) и – обио цркву у којој је уместо блага нашао у каменом ковчегу управо свету Петку и свету Недељу, након чега су га оне проклеле, а он се неизлечиво разболео (2002: 113).

¹⁶⁷ Дојчин пре кореспондира с Тудавом из меланежанског мита чији је сиже следећи. У земљи малог Тудаве се појављује страшни цин-људоджер Доконикан. Тудавина породица бежи, но његова мајка притом повреди ногу. Браћа је остављају с њеним синчићем у пећини, а дечака мајка упућује у магију, којом он касније, кад порасте опчини Доконикана, убије га, одсече му главу и умеси је у колач. Затим налази ујака, даје му колач, а овај из страха и кајања нуди сестрићу разне поклоне, но Тудава се задовољи тек добијањем ујакове кћери

друштвеногуређења¹⁶⁸, речене сличности намећу занимљиво тумачење помало нејасне завршне сцене Дојчиновог давања извађених очију непријатеља сестри и жени: он је то урадио да би их казнио за дослух, тајну везу с непријатељем.¹⁶⁹ У разјашњењу природе те тајне везе припомаже мотив једења душманина у аналогној сцени меланезанске легенде: он упућује на размену хране, којом се, како је већ речено, обезбеђује чврста повезаност између различитих друштвених група, а та размена је у бити идентична баш размени жена (Леви-Строс 1978: 158); ово би значило да јепружањем очију погубљеног непријатеља издајнику Дојчин истовремено одбио спајање с туђим непријатељским друштвом (у виду Црног Арапина; и Доконикан се појављује у аналогном миту као странац), упркос наклоњености ближњих (кума, али и жене/сестре) према таквом општењу. А мање-више је исто учинио и Марко Краљевић.¹⁷⁰ Укратко, вађење очију у том случају не би било кажњавање ма каквог неуспелог покушаја промене власти, него оног чији је циљ да заједници наметне туђ систем вредности, а овај се, у складу с митским односно чулним мишљењем, најпре опажа очима (отуд глагол *уочавати* значи „опажати“, а *предочити* „објаснити“). Изрека *дај ми чоeka, па ми с њим и очи извади* би била дакле вапај члана колектива, спремног да због непоштеног окружења

за жену (Малиновски 1971: 186–187). Упадљиве су сличности између Доконикана и Црног Арапина као освајача који захтевају женску жртву, између Дојчинове сестре Јелице и Тудавине мајке, Дојчиновог лежања у постељи и немоћи Тудавине мајке да хода, издајника у ликовима Дојчиновог кума Петра налбантина и Тудавиног ујака, а најпосле и између Дојчиновог изношења ископаних очију побијених непријатеља (Арапина и Петра) пред сестру и жену, те Тудавиног изношења одсечене главе Доконикана пред ујака.

¹⁶⁸У обема легендама присутан је мотив ендогамије, у матријархалној меланезанској снажно (Тудава се на крају жени сестром, женом из своје заједнице), а у нашој патријархалној у остацима. Ови се називу најпре из поимања туђина као непожељног чиниоца, али и из својеврсног дуплирања митских фигура: делује, на пример, необично што се као мете Црног Арапина појављују и сестра и жена јунака премда за улогу жртве беше довољна и једна од њих, што напасника представљају и туђин Црни Арапин и кум Петар налбанта, па и јунака оваплоћују и Дојчин и његов коњ. Из те сувишности се стиче утисак да је ова српска умотворина, услед предугог усменог преношења, постала мешавина двају опречних социолошких схватања: одсликава и тотемски друштвени типа по Леви-Стросу, у којем се допушта размена са другим заједницама, и онај кастински, са одбијањем егзогамије (Леви-Строс 1978: 175). Први би персонификовали странац Арапин и супруга, а други „домаћи издајник“ кум и сестра. Није зато искључено да ту испрва жртва беше Дојчинова сестра и уједно жена Јелица, да би накнадно другу улогу преузела Анђелија, уз задржавање лика Јелице као општег места (уп. песму *Јакшићима двори похарани*, такође са Црним Арапином и отетом сестром Јелицом).

¹⁶⁹Уколико је тачан закључак Малиновског да је ујак-издајца меланезанског митског јунака морао бити у дослуху с негативцем (цином-људождером), те да даваће главе потоњег издајнику да је поједе беше што и кажњавање истог (1971: 187), Дојчиново пружање ископаних очију кума (који се удварао његовој жени) и Црног Арапина, митолошког великог љубавника чији је „искључиви посао да отима жене или девојке“ (Чајкановић³ 1994: 179), могло би се схватити као кажњавање жене тј. сестре за тајну везу с непријатељем.

¹⁷⁰Лека је такође био, како је Лома приметио, представник туђе властеле, арбанашке Дукађини, која је после смрти цара Душана и распада Царства овладао деловима јужне Метохије. Марко, наш иначе историјски краљ, просидбом Лекине сестре у песми је отуд хтео да предочи странцима основне идеолошке постулате идеалне, српске заједнице, што Лекина сестра исмевањем просаца одбија, те бива кажњена (Лома 2002: 113).

прихвати по цену живота (тј. „највећег зла“ по Вуку) и страни али поштени систем (тј. да „живи с рђавим у добру“).

Више је наших паремиолошких творевина овог подтипа које уз именицу *човек*, њену варијанту *чоек* и изведенице *човештво*, *чојство* имају какав корелативни појам. Разумљиво, онима позитивно обележје кадсе у паремији ради о поређењу по сличности са човеком, а негативно када је посреди поређење по супротности. Примери с том другом врстом компарације су:

„Боље ти се с чоком убити но с рђом љубити.“ (ВСК¹, 422)¹⁷¹

„Више ваља човештво, него имућство.“

„Гора се с гором не састаје, а чоек с чоком вазда.“ (ВСК¹, 728)

„Кад пси буду људи, онда ћеш и ти бити чоек.“ (ВСК¹, 1954)

„Кад птице почну да лете наопачке, биће он човек.“

„Колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека.“

„Љуцки чоек љуцки и говори, а поган погански.“ (ВСК¹, 2932)

„Највеће је поље између човека и нечовека.“

„Није сваки чоек, који гаће носи.“ (ВСК¹, 3698)

„У пјанцу нема ни чока ни јунака.“ (ВСК¹, 5886; код ЂС²: „Пијан – ни човек ни јунак.“)

„У стиду гине и чојство и јунаштво.“ (ВСК¹, 5939)

„Човек краси место, а не место човека.“

„Чојство је кад другог браниш од себе, а јунаштво кад себе браниш од другог.“

Умотворина *више ваља човештво, него имућство* ослања се и на економски статус агенса односно богоугодност као ужу денотацију поштења; она *кад пси буду људи, онда ћеш и ти бити чоек*, те њена варијанта у Стојичићевој збирци (*кад пси буду људи, онда ће и он бити човек*), имају у једнакој мери и обележје доследности као поштења, везано за поменути животињу, алтер его вука, о којем ће више речи бити касније; пословица *колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека* такође се равноправно темељи на још једној одредници, али части – она се може схватити и као израз просторног визуелног поља вербализације признања уз однос изнад-испод. Још петизложених

¹⁷¹Исти сакупљач нешто раније нуди и варијанту ове пословице из Грбља: *Боље се с чоком побити него с рђом целивати* (ВСК¹, 417).

реченица садрже уједно маркер части: *у стиду гине и чојство и јунаштво; у пјаницу нема ни чоека ни јунака*¹⁷²; *чојство је кад другог браниш од себе, а јунаштво кад себе браниш од другог; човек краси место, а не место човека; није сваки чоек, који гаће носи. У првој, заправо варијантиследеће наведене код Карацића (у стиду поштење, а у страху јунаштво губи се, ВСК¹, 5940), указује се и на негативно етичко поље признања (стид), а и у њој и у наредне две поменуте паремије назначена је веза између чојства и јунаштва, умногоме блиска денотацијидостојанства (тј. у ужем смислу самопожртвовања). Међутим, да та два појма нису идентична јасно је из пословице *чојство је кад другог браниш од себе, а јунаштво кад себе браниш од другог*, у којој се подвлачи разлика између јунаштва као вида самозатајности и чојства као вида поштења. Ако се у умотворини *човек краси место, а не место човека* лексема *место* схвати као положај у друштву, част као дар у друштвеном рангу појединца, њено би тумачење било: „поштење је оно које краси част, а не обрнуто“. У последњој од тих изрека се, под условом да су *гаће* ту оно што и данашње „панталоне, хлаче“, као и да се та реченица ослања на застарели израз *ако имаш гаће* са семантиком „ако си мушко, ако ниси жена“ (РМС I, 471), поново јавља денотат одрасле мушке особе наспрам незрелог мушкарца или пак жене; гаће су у овом случају исто што и човек – и то с компонентом мушког пола – на основу обрасца по којем се сваки одевни предмет поистовећује с људским бићем и њеним рангом у друштву односно чашћу, о чему ће бити више речи у потпоглављу о денотацији части као дару односно друштвеном рангу.¹⁷³*

Пословице и изреке са денотацијом човечности и корелативом унутар поређења по сличности нешто су мање бројне. То су реченице:

„Дрво се на дрво наслања а чоек на чоека.“ (ВСК¹, 1107)

„Злато се у ватри пробира, а чоек у несрећи.“ (ВСК¹, 1478)¹⁷⁴

„Ко не верује у човека, не може веровати ни у Бога.“

¹⁷²Код Стојичића ова умотворина гласи: *пијан – ни човек ни јунак*.

¹⁷³Кад су посредни изложени примери, ваља истаћи да је облик *љуцки* уместо *људски* у пословици *љуцки чоек љуцки и говори, а поган погански* одраз африкатизације дентала у секвенци -дск-, дијалекатске црте централне Шумадије коју је исам Вук сугерисао склопу нормирања фонетског правописа код нас, па не чуди такав облик у његовој збирци (код Стојичића стоји: *људски човек људски и говори, а поган погански*). О придевупоган и прилогупогански види више у одељку о чистоти као ужој денотацији поштења.

¹⁷⁴Уз ову изреку Карацић помиње као варијацију (дакле она није нумерисана у овде коришћеном издању): *злато се у ватри пробира, а чоек у невољи*.

„Море се колеба ветровима, а човек греховима.“
„Нема тврђега града од празна чоeka.“(ВСК¹, 3476)
„Човек је срцем јак, а дрво корењем.“
„Човек је човеку огледало.“

Хомологија човека и дрвета је позната из наших народних веровања о дрвету које се сади на гробу покојника, о животном веку дрвета, плодовима које оно даје, о његовом мушком и женском полу, о претварању људи у дрво, о њему као инкарнацији човека после смрти, о дрвету које се сади за рођење детета и тако даље.¹⁷⁵ Не треба заборавити ни на Елијадеову опаску да у неким културама дрво представља већ помињани *Axis mundi*, спој три космичке зоне, Неба, Земље и хтонског света (2003: 100), одакле би сађење дрвета при рођењу било што и фиксирање новог Космосановорођеног човека. Подударност човек-дрво је присутна исто у пословицама *дрво се на дрво наслања а чоек на чоeka* и *човек је срцем јак, а дрво корењем*, због чега те реченице представљају примере поређења по сличности, а не по супротности (тј. везник *а* који садрже не упућује у њимана супротни однос, него на саставни). Разлог што ово поистовећивање лингвистички није уочљивије лежи можда у схватању које је довело дотле да су у језику за архисему живо биће референтни појмови човек и животиња, али не и биљка. Но, као што сесрце, орган најважнији за живот лингвистички живом бићу човеку, изједначава са извориштем људске врлине а срчаностса човештвом, поштењем, и корење, без којег нема опстанка лингвистички неживом бићу дрвету, представља у метафоричном смислу, како та реч сама казује, корен, извориштесваке крепости.

¹⁷⁵ Ако се дрво посађено на гробу покојника прими, сматра се да је то знак како је покојник био праведник, а ако не израсте, да беше грешник. Верује се још да дрво има час рођења и смрти, док је његова способност да даје плодoвeствoрила код нас паралелизам између неродног дрвета и нероткиње. Кад је реч о полној припадности, бреза је познати женски симбол, а храст и јавор мушки, а ту је и обичај стављања породиљине кошуље на дрво, женско или мушко, зависно од тога шта се жели да буде дете. У фолклору постоји такође слика о „претварању човека у дрво“, као саставни део мотива израстања дрвећа на гробовима невино убијених код Словена. Представа о дрвету као инкарнацији човека по смрти посебно је везана за усамљено дрво, у којем је наводно затворена душа убијеног или умрлог младића. Пример те сличности је и словенска традиција да се сади дрво када се роди дете, па судбину дрвета дели човеков потомак; код Срба постоји аналогно веровање да ће се јавор осушити ако несрећан или болестан човек проспе под њега воду којом се умивао (уп. *покрај суха дрвета и сирово изгори*, ВСК¹, 4330; Карацић уз ту изреку нуди толкованије: „уз крива чоeka пропадне кашто и прав“). Има и узајамно искључујућег односа човека и дрвета: Јужни Словени мисле да ће домаћин или домаћица умрети израсте ли дрво само крај куће (PCM 2001: 162).

Пословица *ко не верује у човека, не може веровати ни у Бога* јасан је егземплар хришћанске етике, поготово оне коју је прокламовао свети Августин, с обзиром на то да она значи: „онај ко не верује у поштење, не може веровати ни у Бога који је ту врлину створио“. Још једна паремија из ове подгрупе може се схватити теолошки: *море се колеба ветровима, а човек греховима*. Међутим, није њено једино изводљиво тумачење оно да је човек по природи грешан и склон колебању (гресима); ту је и декартовско да се човек исправних, поштених назора никад не колеба, а осим тога, ако се море схвати као испрва позитивни али пасивни елемент који се препушта злом ветру, и човек је неко а priori поштен, но изложен повременим искушењима (таласима) да згреши, што је пре русоовска етичка концепција. Премда критика роботизоване личности, више је него претходна реченица нововековним духом и вером у знање прожета она: *нема тврђега града од празна чока*; схвати ли се придев *празану* њој као „без интелекта“, та умотворина се лако може повезати са ставовима Сократа, Хелвечија, Бруна или Ничеа о изузетној важности духовних моћи човека за морални бољитак.¹⁷⁶ Напослетку, пословица *човек је човеку огледало* односи се радије на идеје Смита или Шопенхауера, будући да указује на то како се поштење препознаје из односа према другима, дакле из увиђавности, саосећајности.

Да именица *људи*, ознака за укупност човека као живог бића, како је навео Скок, није од оне *човек* моралапреузети моралну конотацију, показује и изрека: *толики људи, а ниједан човек*, где су та архисема и њен генерички етичкисмисао („носилац високих моралних особина“) директно супротстављени. У још неким примерима множински облик би могао да се схвати без призвука чојства, јер те реченице носе повећу дозу уопштености: *ко се од људи крије, боље да га није* (ВСК¹, 2579) и *лако ћемо, ако јесмо људи* (ЂС¹). Но, у осталим је случајевима унутар ове подгрупе семантика лексеме *људи* идентична значењу именице *човек*, што најбоље показују пословица *гора се с гором не састаје, а чоек с чоком вазда* и њена варијанта *брдо с брдом не може се састати, а живи се људи састану* (ВСК¹, 459). Код изведеница плуралске основе (*људина, људскост, људство, људски, људско, нељудско*) елемент чојства је још мање споран, како показују умотворине:

¹⁷⁶Већ помињани Хелвечије (види н. 69) је сматрао једино особу коју покрећу велике страсти способном да се уздигне над личним интересима и оваплоти оне опште, ослањајући се тиме на Брунов закључак да геније, за разлику од педанта, не следи правила, него их поставља (Хусеинов и Ирлиц 1992: 231).

„Људино моја, као што сам и сам.“
„Људски је грешити, а ђаволски је истрајавати у грешкама.“
„Нема у њему људскости колико у самару свиле.“
„Ништа људско није му страном.“
„Ништа нељудско није му страном.“
„Он је људина.“
„Тако ти људства и образа.“

Аугментатив *људина* у првој изреци има значење и духовно велике особе – човечне, поштене. У другој се позива на религијски термин *ђаволски*, што тој паремији придаје денотацијесветости и смерности; подразумева се да је човек изворно грешан, али такође да у искварености истрајава само онај ко не следи Бога већ његовог антипода ђавола. Изрека *нема у њему људскости колико у самару свиле* садржи деломденотацију вредан, будући да вреднује чојство, људскост према иној драгоцености(свиле), уз количинуизражену релативном заменицом*колико*. Реченицаништа људско није му страном и њен контрастништа нељудско није му страномбазирају се и на помињаном односу свој-туђ, где прилог *страном* подразумева етички негативну црту: код друге изреке је та конотација посве јасна, док би код прве она упућивала на неког ко човечност претпоставља припадности друштву, попут, рецимо, старогрчких епикурејаца. Можда је баш тај елемент њиховог учења, уосталом, и трасирао пут каснијем честом и погрешном свођењу Епикурових идеја на култ насладе и пробавања свега што се сматра пороком¹⁷⁷ – а то је контекст у којем се и дотична умотворина (*ништа људско није му страном*) данас обично користи. Најзад, клетва *тако ти људства и образа* позива се једнако на денотацију признања са фацијалним визуелним пољем вербализације части.

Још две именице се јављају као ознака чојства: *брат* и *бор*. За прву је већ речено да је алудирала на једнакост између субјеката то јест браће (види н. 153), на шта указује и изрека: *брат пуна су уста* (ВСК¹, 451), па и објашњење које уз њу даје Карацић, да „брат није мала ријеч“. Међутим, уз овај денотат именица *брат* имала је и додатно значење припадника истог колектива – саплеменика, земљака, сабрата, јер ако је речју *човек*, како је

¹⁷⁷ Овај касноантички мислилац је за највиши циљ заправо постављао задовољство схваћено као ослобођење од патњи, непомућени унутрашњи спокој (Хусеинов и Ирлиц 1992: 92, 94, 97; Ђурић 1976: 451).

раније истакнуто, обележаван члан друштвене заједнице у виду клана, братства или породице, нема ничег логичнијег од тога да је и она *брат* указивала на исто(поготово кад је реч о припадности братству). Отуд супословице *брат је мио, које вјере био(кад братски чини и поступа)* (ВСК¹, 450) или *онај ми је брат, који ми је добру рад*(ВСК¹, 4074) у истој значењској равни с претходно образложеним*дај ми чока, па ми с њим и очи извади или ништа људско није му страно*: „није ми брат онај који је истог рода као и ја, него онај који се понаша људски, братски, поштено према мени“. На крају, изрека *прав као бор*, која упућује мањим делом на денотате правичан(преко придева *прав*) и свет, крије прастаро опште место (locus communis) о поређењу бора са човеком, нарочито невино погинулим (Чајкановић⁴ 1994: 34). И та невиност, али и чињеница коју притом наводи исти етнолог да је ово сеновито дрво у нашим веровањима могло отелотворивати бога, јасно говоре о повезаности те биљке са човечношћу односно поштењем.

Табеларни преглед лексема употребљених у српским народним пословицама и изрекама које указују на поштење са ужим обележјем човештва изгледа овако:

атрибути (хомологни)	љуцки, људски, прав, рад, јак срцем (срчан*)
атрибути (антонимски)	ђаволски, поган, погански*, тврд*, празан, нељудски*, пијан, стран*, толики, ниједан
nomina attributiva (хомологне)	човештво, људскост, људство, чојство, добро
nomina attributiva (антонимске)	имућство, грехови, јунаштво
корелативи хомологне именичке ознаке	злато, небо, свила, срце, корење, море, огледало, место
корелативи антонимске именичке ознаке	брдо, гора, земља, реч, стид, пси, птица,, ватра, несрећа, невоља, ветрови
nomina agentis (хомологне)	чоек, човек, човек и по, брат, људи, људина, град, бор, дрво, Бог, поп
nomina agentis (антонимске)	нечовек, рђа, пјанац, јунак
глаголске ознаке (позитивне)	пробирати се, наслањати се, видети, наћи, враћати, грешити, не дати, красити, бранити; целивати се, љубити се
глаголске ознаке (негативне)	побити се, убити се, летети наопачке, не слушати, не веровати, крити се, истрајавати у грешкама, колебати се, пробирати
остале лексеме	уста, очи, вјера, поље, самар

5.1.5. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *НЕВИН*

Још на почетку овог рада је истакнута као једна од денотација концепта поштења она из РМС – девојачка невиност. Са друге стране, речено је да су још питагорејци исте девојке кад постану жене дефинисали као морално лоше у односу на мушкарце. У томе не беху усамљени: Гордана Штасни помиње међу реализованим значењима у оквиру лексеме *жена* (уз примарно „лице по полу супротно мушкарцу, женско; одрасла особа женског пола“, те оног „супруга; она која је удата или је била удата“) и њен пежоративнисмисао, ознаку за мушкарца без „мушке одважности, плашљивца, кукавицу, слабића“ (2013: 15). Већ из ових одредница је јасно да је термин *жена*, будући деноминација антипода поштен, човечном мушкарцу, и у нашој традицији маркиран као нешто етички негативно, као непоштење (нечовечност), но није очито зашто такво обележје не важи такође за девојку из синтагме *девојачка невиност*. До тог одређења невиности и антонимије жена-девојкастижесе посредно, преко односа мушко-женско.

Бандић истиче да представе о једном полуу оквиру система бинарне опозиције подразумевају супротне представе о ином, па како је мушкарац магијски „чист“, супротни је пол, жена, на исти начин „прљава“; ако је његова страна она коју су и питагорејци држали за срећну, десна, њена јелева, несрећна и слично (Бандић 2008: 155). Далеко највише табуа, примећује исти антрополог, везано је за контакт мушкарца и жене, који је опасан за мушко и кад је посредан.¹⁷⁸ Но, пошто су и полни табуи средство одбране од агресије, основни циљ тих забрана је спречавање уласка „нечистог“ женског на свету мушку територију, из чега проистиче да се жена доживљава као активан учесник у култу, а мушкарац као пасиван, онај који може да страда (ибид., 166–167). Све ово се огледа и у нашим паремијама, где су жене махом приказане рушитељке мира и среће мушкарцима:

„Не треба човеку веће злојутро од зле жене.“

„Поштен се човек рано жени.“

¹⁷⁸Тај контакт се остварује кроз секс, додир, сусрет, поглед, поздрав, разговор, прво сејање, полазак мушкарца на пут, прво орање, трудноћу, лохијалност и менструацију жене. Често женско угрожава мушко већ додиром с његовим предметима или сегментима из његове стварности, одакле потиче подела на мушке и женске послове: мушкарцу обично није забрањено мешање у женску сферу, пошто је он ионако избегава и сматра недостојном њега, али је зато женама строго забрањено да делују ван домаћег простора (куће и дворишта), јер је јавни контекст мушки (Бандић 2008: 158–161).

„У мушкога је срамота под петом, а у женскога међу очима.“ (ВСК¹, 5872)

„Што кокош упрља кућу и жена мужа – то нема нигде!“

У три од те четири умотворине потенцира се брачни однос, преко речи: *женити се* (у облику „жени“), *муж* („мужа“) и *злојутро*, јер се мисли на женску особу с којом мушкарац започиње дан, што као синегдоха означава (свакодневни) живот, теје злојутро – лош, зао суживот. Као и свака пословица, и *поштен се човек рано женити* садржи други део, а тај наставак, изостављен код Стојичића, гласи: *...а мудар никада*. Укратко, према овој реченици је боље женити се док је женско још младо и неискварено (док је девојка), а најбоље не женити се, јер су жене зло. У последњем примеру, у којем је жена упоређена с кокошкама, глаголом *упрљати* је експлиците исказана њена „нечистоћа“ наспрам мушког члана брачне заједнице, па се он мањим се делом ослања на денотацију чисто. Једина од ових пословица у којој се непоштена жене не доживљава обавезно као супруга јесте: *у мушкога је срамота под петом, а у женскога међу очима*. Она једнако садржи денотацију негативног етичког поља части као признања (тј. срамоте), а Вук је објашњава овако: „неке се ствари мушкоме не примају на срамоту као женскоме“. Смисао је овде јасан: мушко бешчашће, смештено тамо где се не може видети, испод пете, лакше је прикрити од женског, позиционираног тамо где се туђ поглед најпре заустави – међу очима субјекта.

У нашим паремијама (не)моралност жене је исказана и кроз однос са ђаволом. Већ је речено уз денотацију добар да се женска изразита телесна лепота сматрала ђаволским делом, па ова повезаност не изненађује. Све реченице којимасе описујеносемањим делом денотацијусветости, а за разлику од споне с мушкарцем, које има облик поређења по супротности, овде је посреди поређење по сличности. Притом је жена представљена често као виши степен зла и од нечастивог, што се уочава из паремиолошких творевина:

„Ђаво кад не зна шта да ради, пита жену.“¹⁷⁹

„Ђаволи јој језик тресу.“

¹⁷⁹Стојичић у другој књизи своје збирке наводи још неке варијанте ове умотворине: *што ђаво не зна, пита жену; шта ђаво не може, жена може; што ђаво не може, то му зла жена помогне*. Индикативно је да су све паремије које описују сличност жене и ђавола из књиге Ђоке Стојичића. Другим речима, Вук их није познавао, или пак није желео да повеже та два појма; и где је тако нешто чинио, стављао је уместо лексеме *жена* ону *баба*. Такав је случај баш са овом пословицом, чија верзија код Вука гласи: *ђе ђаво не може што свршити, онђе бабу пошље* (ВСК¹, 1168).

„Жена је анђео у лицу, а ђаво у срцу.“

„На њу ни ђаво није смео.“

„Нека га Бог сачува од ватре, воде и зле жене!“

Изузетак је ту последња реченица (Стојичић нуди и варијанту: *нек те Бог чува од ватре, воде и зле жене*), у којој се помиње Бог, као неко ко треба да заштити мушкарца (представљеног енклитичким обликом личне заменице трећег лица јединине „га“) од ватре, воде и – зле жене. С једне стране, вода, ватра и жена се у тој умотворини могу схватити као елементи од којих је саткан свет (уз ваздух), при чему би жена због способности рађања била поистовећена са земљом, како показује и позната синтаagma мајка земља; са друге, вода и ватра (на нашем поднебљу у знатно већој мери него ваздух то јест снажни ветрови) узрокују природне непогоде, а то би, значи, чинила и жена.¹⁸⁰ Ваља поменути да Стојичић уз изреку *ђаволи јој језик тресу* додаје да се ради о „злој жени“, те да се пословица *жена је анђео у лицу, а ђаво у срцу* делимично ослања и на денотацију искрен (исти паремиограф наводи и варијанту *анђео у лицу, ђаво у срцу*, без истицања жене).

Уз већ наведену паремију изложену код Вука, *ђе ђаво не може што свршити, онђе бабу пошале*, још једна сведочи о негативном етичком контексту бабе, опет уз поређење са ђаволом: *на једну страну ђаво, а на другу баба, па ко натегне* (ВСК1, 3174). У оба примера треба видети одраз великог женског божанства доњег светааналогног грчкој Деметри или германској Нерти, заштитницу људске и земаљске плодности коју је наш народ познавао, али јој старинско име није сачувао, а из претераног страхопоштовања је то нуминозно биће називао еуфемизмом *Баба* (Чајкановић² 1994: 104–105).¹⁸¹ Свест о овој

¹⁸⁰Интересантно је да наш језик и иначе прати ту двосмисленост појмова вода, земља, ватра и ваздух. Тако, рецимо, уз предлог *под* сви они имају и дословно и фигуративно значење: синтаagma *под водом* може значити и „унутар водене површине“ и „поплавлен“; *под земљом* и „унутар слоја земље“ и „мртав (сахрањен)“; *под ватром* и „унутар простора захваћеног пожаром“ и „изложен дејству ватреног оружја“; *под небом* и „унутар неког подручја“ (уз обавезни детерминатор у виду топонима) и „на овом свету“, што је одређење везано за већ помињану соху небеску (одатле су синонимичне форме *под сохом небеском* и *под капом небеском*).

¹⁸¹На ту сличност са Деметриним култом упућивао је и Фрејзер, наводећи да се и у словенским народима (код Руса и Чеха), последњи сноп пожњевеног жита називао баба или (код Бугара) мајка тј. краљица мајка, што је свакако од *старамајка, старамачица*. Тај антрополог истиче праксу да се жетвени обичаји представљају последњим снопом и особом која га пресеца и везује; ако је жито зрело, то чини најстарија удата жена, а у супротном, најмлађа девојка (1992: 508, 514–515).

богињи је временом избледела¹⁸², али је остао негативни контекст лексеме *баба*, било у називима женских демона попут баба-Роге и баба-Јаге, било у мотиву бабе издајнице (Лома 2002: 231–233), отелотворењима болести попут куге и колере (Чајкановић⁵ 1994: 277, 283), или, ето, у пословицама о поштењу.

Но, и без исказаног мушко-женског односа, особе женског пола означене именицом *жена* су у нашим умотворинама зле, опасне, грешне (тј. нечисте), агресивне (свадљиве), неверне, лажљиве, непоуздане, речју – непоштене. Примери тог становиштасу паремије:

„Гори је женски језик но турска сабља.“ (ВСК¹, 730)

„Да дуне у варенику, укиселила би је.“

„Жена вере нема.“

„Жена до своје четрдесете мисли у којој ће вери умрети.“

„Жена има две врсте суза: од болести и од преваре.“

„Жена се узда у плач а лупеж у лаж.“ (ВСК¹, 1281)

„Женској рђи границе нема.“

„Ко жену слуша, гори је од жене.“

„Колико је белих врана, толико је добрих жена.“

„Нит у мора мере, нит у жене вере.“

Ове реченице у доброј мери истичу женску неодговорност, односно ослањају се мањим делом и на ужи денотат поштењаодговоран. Такви су примери у којима се помиње реч *вера*, овде у значењу управо „поштење“ као исход одговорног извршавања дужности: *жена вере нема; жена до своје четрдесете мисли у којој ће вери умрети; нит у мора мере, нит у жене вере*. Једнако се може схватити и лексема *превара* у реченици: *жена има две врсте суза, од болести и од преваре*. Ту, међутим, именицу *сузе* ваља разумети и лустративно, као течност која треба да очисти обредно „нечисто“ женско, па реч *превара* има и blasphemnu конотацију, а то додаје изразу мањим делом обележје

¹⁸²Довољно је сетити се да је код нас име малопре поменутог снопа *богова брада* или *Илијина брада*, дакле није везано за Бабу. Овај заборав знао је да поприми и фарсичне обресе: на пример, поменуто божанство се појављивало у веровањима у лику жабе, вели на истом месту Чајкановић, а један од омиљених израза данашњих Срба постао је *мешати бабе и жабе*, који је захваљујући нашем бившем министру спољних послова Вуку Драшковићу и његовом неспретном покушају да преведе нешто непреводиво попут изреке, ушао чак у историју српске дипломатије као реченица: „You don't mix grandmothers and frogs.“

светости као поштења (тачније богохулности као непоштења). Исто важи за лексему *плач* у пословици *жена се узда у плач а лупеж у лаж*, с тим да овде профани појмови лупежи лаж пре носе денотацију искрености. Паремија *колико је белих врана, толико је добрих жена* једна је од две овог подтипа у којим се помињу вроне. Те птице, о којима ће више речи бити у поглављу о деонтацији светао, у народној представи су хтонска створења, злослутна и управо нечиста, чији настанак је неретко због црне боје перја везан за ђавола (PCM 2001: 109–110); беле вроне су, наравно, оно што не постоји, једнако као што према том изразу не постоје ни добре жене. Обредна нечистоћа вроне и жене је још упадљивија у пословици: *врана и зла жена што се више перу, све су црње*; зато та реченица у подједној мери садржи обележје чистог. Овде је, међутим, присутна још једна новина – уз лексему *жена* стоји придев *зла*, који ублажава генеричку семантику те именице као морално негативне самим тим што подразумева да је за такав опис женског створења неопходан поменути атрибут. Исто важи за паремиолошке творевине:

„Зла жена зајма не врати.“ (ВСК¹, 1470)¹⁸³

„Од зле жене браду у шаке.“ (ВСК¹, 3963)

„Од зле жене и рђава друга уклони се, да те не обруга.“ (ВСК¹, 3964)

„Од зле жене нема већег зла на свету.“

Претпоследња је веџистицана у потпоглављу о денотацији добар. Уз другу Вук додаје кратко „бјежи“; у њој се помиње брада, део тела који по узору на длаку поседује култичку вредност, док њено значење ауторитета и својство прикривања нечисте силе (о чему ће више речи бити у одељку о признању као ужемобележју части) прате главну симболику браде као одрасле мушке особе, какву једино краси та врста косматости. Ублажавање негативне етичке симболике жене најизраженије је ипак у паремији: *и зла (је) жена добра жена* (ВСК¹, 1628). Она значењем одудара од осталих (на основу којих би се пре могла створити инверзивна реченица: *и добра је жена зла жена*), па је могуће да је настала из околности у којим је моћ жене да рађа надјачавала њене обичајне „нечистоће“.

¹⁸³Уз ову пословицу Карацић додаје њену варијанту: *зла жена зајма не враћа (а добра и два врати)*, с толкованијем да „ко гођ што учини зло, вратиће му се“.

Приметно је да се у нашим паремиолошким творевинама више но иједна друга негативна одредница наглашава бредна нечистоћа жене. То потиче од менструације, на основу које је женидодељена сфера активности физиолошки нестабилног, периодично нечистог бића, па су „удате жене у цвату снагеискључиване из обредних ситуација у којима је била нужна ритуална чистота“ и замењиване девојчицама и старицама (РСМ 2001: 180). За разлику од неких других словенских народа (види н. 181), код нас, како се могло видети, нибабе нису биле ништа мање „прљаве“ од жена, вероватно због погрдне хришћанске интерпретацијепоменуте истоимене старе богиње, но свакако је женски месечни циклус као индикатор ритуалне прљавштине доста утицао на ширење еротске компоненте жене у смеруизразите обредненеморалности. Такав контекст се могао приметити и у неким досад наведеним паремијама, попут: *жена до своје четрдесете мисли у којој ће вери умрети* (саалузијом на менопаузу и престанак репродуктивно плодног животног века жене, који наступају често баш у петој деценији), затим у *мушкога је срамота под петом, а у женскога међу очима*(која допушта семантику кокетирања, очијукања), те у умотворинама с лексемама *вера* и *превара*, које могу упућивати и на супружничку верност. Међутим, еротизам је још израженији у нашим паремиолошким творевинама овог подтипакоје указују на женску лепоту:

„Боља је доброта него лепота.“

„Боље и слепо, него зло и лепо.“

„Лако је бити поштен, кад нема навале.“

„Лепа као грех.“

„Лепотиште на буњиште, а добриште на огњиште.“

„Лепу жену чувај, а добра ће се и сама сачувати.“

„Лепу гледај, добру бирај.“

„Лијепа али слијепа.“ (ВСК¹, 2855)

„Не тражи лепоту, него доброту.“

„Рај за очи, пакао за душу.“

Није ни потребно објашњавати због чега се жене, које се и дан-данас обележавају именичком синтагмом *лепши пол*,повезују с лепотом. Но, овде је занимљив онај доживљај нарочите женскетелесне лепотекао ђаволске работе у нашој традицији. Сам термин

ђаволски указује да је томе допринео теолошки поглед на свет (мотивисан свакако и ружењем паганских богиња попут поменуто Бабе), али питање је да ли тај допринос бешедовољно велик да би лепотице у српским народним умотворинама попримиле толико негативни морални предзнак. Наиме, у хеленском свету је владао идеал калокагатије, савршени спој лепоте и добротe, који се огледао и на језичком плану: у старогрчком је *καλός* значило уједно „лепо“ и „часно“, а антоним тог придева *αισχρός* „ружно“ и „срамно“ (Макинтајер 2000: 49–50); хришћанство јесте одбацило многе античке идеале, но одржало је тежњу за спојем лепоте и добротeковањем синтагми попут *анђеоска лепота* и иних сродне садржине (Мршевић-Радовић 2008: 194); и после тога лепо и калокатијски човек беху циљ, што показује учење пантеисте Шафтсберија, али и теорије попут оне Чезаре Ломброза, делом ослоњене хомологију лепог и доброг. Све у свему, естетски аспект је био увек у позитивном смислу присутан при одређивању етичких врлина и вредности, то јест оно никад није престало да зависи од примордијалног, „чулног мишљења“, па је утолико необичније што наше народне умотворине казују супротно.

Штавише, само једна од њих не наглашава нужно подударност лепоте и непоштења односно зла: *лако је бити поштен, кад нема навале*. Ипак, и ту се преко лексеме *навала* у ствари тврди да без лепоте није тешко бити поштен (невин), и обрнуто, да је с том особином тешко остати „чист“. Чак се ни жена притом не помиње непосредно као субјект; тек Стојичић у објашњењу додаје да се ова паремија казује „за ружну жену“. Остале умотворине истог подтипа дају експлицитно предност добротe над лепотом, било да стављају акценат на религијски контекст (са ослонцем делом и на денотацији свет), било да наглашавају брачни однос. Прво значење представљају изреке *лепа као грех* (преко лексеме *грех* и осуде табуизираниог сексуалног додира с култички прљавом женом), затим *рај за очи, пакао за душу* (преко лексема *рај* и *пакао*), која према Стојичићу описује „лепу али злу жену“, и најзад, *лијена али слијена*, и то преко епитета *слијен*, будући да по веровању раширеном и код нас до слепила долази услед додира с нечистом силом (РСМ 2001: 548). Семантика пак непоштене(будуће) супруге провлачи се у паремиолошким творевинама *боља је доброта него лепота; боље и слепо, него зло и лепо*, док је доста приметнија у реченицама: *не тражи лепоту, него доброту; лепу гледај, добру бирај; лепу жену чувај, а добра ће се и сама сачувати*, и најзад *лепотиште на буњиште, а добриште*

на *огњиште*. Посебно је занимљива последња, у којој се атрибутивна именица *добриште* са значењем „поштења“ уз игру речи ослања на помен *loci огњиште*, док се такође помен *attributivum лепотиште* (као обележје лепоте тј. непоштења) везује за именицу са истим наставком која опет указује на место – *буњиште*. Ако прва од тих речи, *огњиште*, обележава „средиште за крепљење физичке и душевне стране човекове“, чије је значење равно целој кући, то јест поистовећује се с породицом (Тројановић 1990: 34–35, 37), а последња (*буњиште*) сметлиште, место на којем бораве душе (нарочито гладних, оних о којима нико не брине) и нечисте силе¹⁸⁴, смисао те реченице био би: „непоштену (лепу) жену избаци из куће као и смеће, а за стварање дома и породице узми поштену (добру)“.

Још лошије о женском полу зборе изреке у којима лексему *жена* замењују именице *курва* и *шара*, синтагма *курвин син* и израз *врата од Шурања*. Такве умотворине уједно објашњавају порекло контраста лепоте и поштења у српској традицији, јер горње ознаке упућују на сексуално врло активне женске особе, што у култу значи на оне које често долазе у додир с мушкарцима излазећи ван свог простора (кућа, двориште) у јавни, мушки (уп. називе *јавна жена* за проститутку, те *јавна кућа* за бордел), и које су отуд, као обредноизразито нечисте, посебно опасне по мушко. Примери с тим лексемама (уз ранији *нерадници вичу како се не ради, лопови како се краде, а курве да се цео свет курва*) јесу:

„Ко о чему, курва о поштењу.“

„Од вас поштених жена, ми курве не можемо доћи до мушкараца.“

„Пола курва, пола светица.“

„Пола Мара, пола шара.“

„Политика је курва.“

„Посвађали се до курвина сина.“

„Поштена, кâ и врата од Шурања.“ (ВСК³, 136)

„Радија сам бити фурба него курва.“ (ВСК², 176)

„Ћути ко курва.“

„Удрила курва на ђидију.“ (ВСК¹, 5787)

¹⁸⁴ Чајкановић⁵ 1994: 79–82; РСМ 2001: 411; Петровић³ 2000: 169. О ритуалном значењу буњишта види и у одељцима о миомирису као денотату поштења и животињским персонификацијама части као признања.

Паремија о Мари и шари може се разумети двојако. С једне стране, Драгана Мршевић-Радовић истиче да је то митско име некад означавало код Словена „живот“, што је схватање опстало на Истоку, док је на Западу исти назив почео да указује на супротно, на „смрт“, а данас се основа *марау* словенским језицима уопштено потврђује у семантици „црнити, мрљати по обојеном фону“ (2008: 120–121). Та ауторка наводи и нашу загонетку *шарено-марено у руке не узето* – с речима једнаких коренских морфема као називи Мара и шара из горње изреке – истичући да именица *марено* значава змију (уз злог бога и ђавола), а *шаренисту* животињу, само шарену (ибид., 125–126). Но, није баш логично да се готово синоними *марен* и *шарен* крију иза антонимски прожете изреке *пола Мара, пола шара*, па је могуће и друго тумачење потоње умотворине. Како подвлачи на истом месту Мршевић-Радовић, основа *шар-* указује на „шарени аспект“, што је повезује с још једним појмом чије име садржи етимон *мар-*, са бубицом *маром* или *бубамаром*; није искључено отуд да је тај суоднос корена шар-мар, модификован због имена инсекта у шара-(буба)мара, попримио религијску црту преко женског личног имена *Мара*, које је, као хипокористик од *Марија*, заједно с поменутиим ентонимом одназива библијске девице временом стекло хришћанско обележје.¹⁸⁵ Узмули се у обзир и значења глагола *шарати* попут „ићи овамо-онамо, лутати, врзати се“, затим „бацати брзе погледе на разне стране“, „скретати поглед, не гледати право у очи“, „не говорити искрено, лагати, варати“, „бити неверан у љубави, браку“ (РСМ VI, 929), која би сва подразумевала излазак жене из њеног обредног простора, изрека *пола Мара, пола шара* имала бистога иронично значење: „напола је поштена, невина (девица), а напола није“. Укратко, реч је о варијантитакође изложене изреке *пола курва, пола светица*.

Паремиолошка творевина *ћути као курва* је, опет, аналогна већ помињаној *лијена али слијена* – ћутање је, као и слепило, „облик ритуалног понашања, којим се испољава припадност неког бића оностраном свету и натприродним бићима уопште“, па се и за нему то јест ћутљиву особу верује да је, попут следе или глуве, у дослуху с нечистом, човеку опасном силом (РСМ 2001: 548). Ту опасну силу, наравно, овде персонификује

¹⁸⁵ Мршевић-Радовић подсећа да се у европским језицима често бубамара назива управо по Богородици тј. хришћанској Марији (2008: 121).

курва као обредно нечистаженска особа, изразито активна изван свог домаћег простора, у оном јавном, мушком. Изрека *поштена, кâ и врата од Шурањанаводи на Шурањ*, према Карацићевом толкованију назив за неколико кућа на јужној страни Котора, по чему се и которска врата односно улаз у град зову *врата од Шурања*. Умотворина се, наставља Вук, казује за непоштену жену или девојку која је, попут те градске капије, свакоме отворена; ту се жена апострофира нешто другачије но у иним паремијама овог подтипа, као неко ко угрожава свети домаћи простор чинећи га доступним, отвореним свима. Изрека *радија сам бити фурба него курва*, у којој је реч *фурба* („лукава“) позајмљена из италијанског језика, фаворизује интелигенцију жене унутар домаћег простора наспрам њеног „прљања“ ван њега. Коначно, уз паремиолошку творевину *удрила курва на ђидију* Вук је дописао „кад се два рђава чојека саставе“. Како према Абдулаху Шкаљићу реч *ђидија* значи „објешењак, живахан младић који изазива дивљење, али и прекор“ (1966: 251), овде је очито преовладала негативна конотација тог турцизма.

У до сада размотреним српским паремијама о невиности као ужој денотацији поштења, лексеме са ознаком особе женског углавном су указивале на неморалност, уз спорадичне изузетке: *светица* и *Мара*, а из угла девојачке невиности и лукавица, *фурба*. Постоје, међутим, и ознаке за особе женског пола које редовно и систематски указују на моралност, невиност, чистоту, поштење, па чак и хероизам. То су речи са основним семантикама родитељица (*мајка, мати*) и нарочито неодрасла особа женског пола, неупрљана менструацијом (*девојка, кћи, смиље, ковиље*).

Зашто су посреди баш та значења? Из до сада реченог може се закључити да је негативно традицијско схватање о жени настало као одраз људске склоности ка бинарној опозицији, унутар које је женско стекло ту одредницу будући супротност позитивном одређењу појма човек (мушкарац), а заповод томе послужио је женски месечни циклус. Међутим, горња бинарна опозиција, ма колико човеку урођена, није никад била хомоген појам, јер то нису биле ни женске особе у оквиру ње. Тако је већ помињану егзогамију као начин повезивања друштвених група отежавала, вели Леви-Строс, чињеница да колектив увек тежи стварању система различитог од осталих на основу наследних својстава; ово истицање хередиитарног обрасца слабило је везаност за друге групе и њихове чланове,

укључујући и оне који у заједницу уђу разменом жена, супруге, идеализујући у исти махестре и кћери као припаднице властитог, посебног соја (1978: 167). Отуд је човек морао да усагласи два модела, природни и друштвени, у којим је размењивање жена задобило „нејасан и двосмислен карактер“: са гледишта разноврсности природе, које су поштовала тотемска друштва, све жене су доживљаване као сличне, што је поспешивало егзогамију, али с полазишта разноврсности друштва, које су неговале кастинске заједнице, жене су сматране сличним само у границама властитих друштвених група, а то је ишло у прилог начелу ендогамије (ибид., 175). Но, унутар свих тих концепција крила се, подсећа Едмунд Лич, симболичка мисао, ексклузивно људски феномен чија су посебна обележја говорни језик и размена речи уз означавање појмова и „изван значења“ којим су они означени.¹⁸⁶ Из човекове природе склоне бинарним концепцијама је тако створена идеја на мушкарце и жене као концепте истовремено и супротстављене и међусобно зависне, који су се, попут многих других природних парова одкултурног значаја, развили у прототипске симболе добра и зла, дозвољеног и забрањеног (Leach, 1970: 44).¹⁸⁷ Штавише, према Личу је Леви-Строс истицао (уз оgradu тог британског социјалног антрополога да можда није разумео француског колегу) како симболичка мисао и читава култура не потичу од размене информација, речи или поклона, него управо од егзогамије као једине истинске, основне симболичке размене, због које је успостављен и табу инцеста као средство дистинкције између оних „дозвољених“ и оних „забрањених жена“, односно између жена из категорије супруга и жена из категорије сестара.¹⁸⁸

¹⁸⁶У оригиналу: „The special marker of symbolic thought is the existence of spoken language in which words stand for (signify) things 'out there' which are signified.“ (Leach, 1970: 43). Другим речима, за човека се означено мора разликовати од саме ознаке (код Лича: *trigger*), а људском бићу је за такву размену информација тј. такву врсту „читања између редова“ неопходна способност разликовања знакова (речи) и ствари коју овај означава (појма), што животиње, рецимо, немају. Укратко, човека чини умеће да разликује два појма, а да притом буде свестан како су ти појмови међусобно зависни.

¹⁸⁷У оригиналу: „Certain binary concepts are part of man's nature – e.g. men and women are alike in one sense yet opposite and interdependent in another; the right hand and left hand are, likewise, equal and opposite yet related. In society, as it actually exists, we find that such natural pairs are invariably loaded with cultural significance – they are made into the prototype symbols of the good and the bad, the permitted and the forbidden.“

¹⁸⁸У оригиналу: „But, according to Lévi-Strauss (if I understand him correctly), the ultimate basis of symbolic exchange which provides the model for all the others is sexual. The incest taboo (which Lévi-Strauss erroneously claims to be 'universal') implies to distinguish between women who are permitted and women who are forbidden and thus generates a distinction between women of the category *wife* and women of the category *sister*. The *basis* of human exchange, and hence the basis of symbolic thought and the beginning of culture, lies in the uniquely human phenomenon that is able to establish relationship with another man by means of an exchange of women.“ (Leach 1970: 44).

Одатле се већ назире због чега се „зобрањене жене“, оне из сопствене средине, идеализују као посебан сој, а „дозвољене“, оне из туђине, унапред осуђују. Супруге, особе женског пола које се дају у другу друштвену групу – одакле и наш глагол *удати* и његове изведенице *удаја*, *удавача* – као средство размене нису се суштински разликовале од хране, за шта постоје и потврде у европским језицима (Леви-Строс 1978: 153–154). Те жене су у основи доживљаване као предмет који мушкарац добија на конзумирање, како би рекао поменути француски структуралиста, а самим тимсу у начелу особе женског пола са сексуалним искуством, као биће које мушко поседује (а не обрнуто), имале мању вредност у заједници и од њега, и од оног женског којеније у мушкарчевом поседу, од речених сестарау виду девица и рођака (док су курве, које по дефиницији свако може поседовати, биле безвредне, како показују и наше народне умотворине).¹⁸⁹

Жаока наших паремиолошких творевина због свега наведеног, осим против жене којаје изгубила девојачку невиност и оне којајевећ брачна сапутница, беше посебно уперена против удаваче, особе женског пола која се тек спрема да уђу у брак, које дакле још није ни „супруга“, ни „она којаје била удата“, како семантичку реализацију лексеме *жена* одређује Штасни, него је номинално и даље – девојка. Штавише, у толкованију цитиране изреке *лијена али слијена* Вук је, свестан ове разлике или не, записао: „кад је жена или ђевојка лијена, али непоштена“, допуштајући употребу те паремије и за неудате особе женског пола. Исту појаву пак и непосредно илуструју три наше паремиолошке творевине, свезабележене баш од стране Караџића:

„Ђевојке расту ка' и зла трава.“ (ВСК¹, 1160)

„За злом ђевојком реци добро, а за добром како ти драго.“ (ВСК¹, 1337)

„Не ваљаш колико ђевојчина.“ (ВСК¹, 3329)

Само средишња подвлачи контраст између зле и добре девојке, то јест допушта етичку неодређеност овог појма. Прва је, међутим, у потпуности приказ горепоменуте удаваче, на шта указује и именица *трава* у њој. Наиме, већ је уз изреку *од његова зла*

¹⁸⁹Што се тиче наглашеног лексичко-семантичког односа између полног чина (тј. жене) и прождрљивости (тј. хране), његових трагова има и у српском језику: на то подсећају, рецимо, деривати придева *сит* (*незасит(а)*, *засићеност*), који се често користе уз атрибуте *сексуално*, *сексуална*.

усахнуће му трава на гробу наведено да у нашим ритуалима трава представља храну за натприродна бића или место на којем ова може да се нађе. Тада је истакнуто да је овај појам обредно повезан са земљом и подземљем, а етимолошки са глаголом *трути*, „хранити“ (види н. 157), али не и то да је поствербал *трава* резултат превоја $\bar{o} > a$ старословенске и прасловенске основе која је дала и речи *травати* и *отров* са основном семантиком хране, храњења, или како подсећа и Петар Скок, „*отров* се даје у храни“ (1973: 507).¹⁹⁰ Отуди у горњој паремији *зла трава* указује да међу девојкама-удавачама, онима које отелотворују размену жена (одн. хране), има таквих које ће будућег мужа радије отровати, него нахранити.

Најзад, у последњој реченици је изведеница *ђевојчина*, с рефлексом старог јата у првом слогу типичним за Црну Гору (где је та изрека и забележена), исто што и *девојчина*, облик аугментатива и пезоратива од речи *девојка* (РМС I, 643). У објашњењу уз ову умотворину, Вук је навео да се она каже „рђаву мушкарцу, особито који није јунак“. То везивање женског за марцијално, у којем лексема са обележјем особе женског пола има у ствари оно значење „кукавица, слабић“, већ се могло приметити уранијим паремијама (*гори је женски језик но турска сабља* и *удрила курва на ђидију*), но оно је посебно наглашено уз лексему *девојка* у позитивном етичком смислу, дакле невиности. Пример овог споја је заправо једна умотворина, *срце јуначко, душа девојачка* (ЂС²) са својим многобројним варијантама (*душа девојачка, срце јуначко*, затим *крв јуначка, душа девојачка*, и најпосле *ћуд јуначка – душа девојачка*; све три бележи такође Стојичић). Њу објашњава Иван Чоловић, који појаву јунака душе девојачке види као одраз старог мотива двојног полног идентитета ратника, човека с телом и срчаношћу јунака, а психом (душом) девојке. Подсећајући да је Герхард Геземан то назвао „хероичком стидљивошћу“, Чоловић истиче како црногорски јунак, за чије поднебље тај антрополог везује овај фразеологизам, презире све што је у вези са еротиком, пошто оличење мушкости представљају, напротив, култ борбе, предака, заједнице, деце; другим речима, девојачка душа ту указује на сексуалну чистоту, као метафора чији је циљ усмеравање јунака на ствари вредније за колектив, на борбу (1996: 1–4). Чоловић притом наводи као могуће религијско објашњење

¹⁹⁰Уосталом, овакво значење чува се и у данашњем српском жаргону, где помен *agentis тровач* означава етички негативну особу која храни туђи его ради личне користи.

овог поређења с невином девојком потребу да се ратник, будући неко ко ипак убија човека (непријатеља), представи као частан, но и он сматра да је овоме невина душа девојачка превасходно потребна зато што богови траже крв неvine жртве, а у нашој марцијалној митској нарави ратник има управо улогу жртве, а не победника. На то да је овде средишња денотација она невиностинаводе и неке друге наше пословице и изреке у којима се помиње душа девојачка (уп. изреку *мирише као душа девојачка*, ВСК¹, 3025).

Ни примера невиности (поштења) девојке без ратничке позадине нема много више у српским паремијама. У тим ретким случајевима истиче се ова врлина преко ритуалне чистоте лустративних и религијских термина *сузе* односно *греха*, те поређењем са биљем:

„Он је добра душа, од смиља и ковиља.“

„Ту тајну чувају ко девојачки грех.“

„Чисто као девојачка суза.“

У првој реченици је очигледно реч о особи мушког пола, и девојка то јест њена гореописана душа је ту тек предмет с којим се дотично мушко пореди, присутан посредно, преко фитонима *смиље* и *ковиље*. Наиме, смиље је код Срба по превасходству девојачко, девичанско биље, оно којим се девојке по правилу ките, због чега у српском сватовцу (епиталамијуму) и невеста носи име *Смиљана* (Чајкановић⁴ 1994: 188–189). Оно има и апотропејску моћ (од смиља се прави нарочита капа коју млада невеста носи четрдесет дана после венчања, или док не затрудни), вели на истом месту Чајкановић, а нарочито је занимљива могућа етиолошка скаска о постанку смиља, коју наводи исти етнолог: у њој снаја из мржње према заови закоље рођено дете и каже мужу да је то учинила његова сестра; овај, поверовавши жени, нареди да му се сестра растргне, а из њене крви потом никне, поред босиља, и – смиље (ибид.). Јасно је да снаја у том предању представља женско из етички негативно маркиране класе супруга, док заова односно смиље симболизују женско из речене морално позитивно означене класе сестара. И ковиље, за које се у поезији смиље често везује, биљка је која у нашој народној традицији представља девојачку невиност (СМР 1970: 178).

На први поглед, без дубљег увида у породичне односе, у наведеној скаски је јача конотација невиности као недужности, него као девојачке сексуалне чистоте. Исти се утисак може стећи из изреке *мати ако је најгора опет је рада да јој кћи буде добра* (ВСК¹, 2974): кћи је ту представљена као неко недужан, ко има могућност да буде морално чист и поред неморалности мајке. Разлог таквој импресији је, наравно, узраст женског детета, имплицитно малолетног и још „неупрљаног“ менструацијом, али се из те недужности намеће једно обележје девојака које је можда корен чак и самој женској обредној нечистоћи. Наиме, Фридрих Ниче наводи да човек гаји својеврстан осећај дуга према прецима, посебно оним који су основали заједницу (*initia gentis*), и чији обичаји постају заповести и прописи, а дела толико порасту у машти потомака да се (у најмоћнијим заједницама) ти оци претворају најзад у саме богове (1993: 300–301). Према оваквим божанствима је сваки одрасли члан друштвене групе осећао изванредан дуг, за разлику од сексуално невинне девојке: она беше недужна (поштена) као неко ко још није полно општио с мушкарцем и учествовао у егзогамији, чину којим дуг жене према прецима започиње. Има ли се у виду да је у ранијим временима девичанство било уобичајено пред брак, између осталог и због ступања жене у ту заједницу у готово децем узрасту, могло би се закључити да је исходите денотације невинности лик мушкарца, по превасходству дужног деификованом херојском родоначелнику, уз којег и девица, поставши му жена, преузима део дуговања и одговорности према колективу, чему је менструација тек телесни белег. Оваквом тумачењу ишле би у прилог и већ помињане паремије о жени (која више није девојка) као бићу без одговорности, односно бриге према таквом дугу.

Лексема *мајка* се, опет, премда означава биће женског рода са искуством полног општења, које дакле није обредно недужно, не доживљава у српским умотворинама негативно (чак и у последњој наведеној *мати* има позитивно обележје, иако је „најгора“). Разлог за то је што се њен незавидни положај у друштву као одрасле жене побољшава рођењем првог мушког детета (Бандић 2008: 128), кад она статус члана секундарне породице практично мења оним члана примарне, укратко, од „дозвољене“, туђинске жене постаје „забрањена“, домаћа. Ту појаву најбоље одсликава и изрека *некоме мајка, а некоме маћеха* (ВСК¹, 3415), где је маћеха оличење лошег за разлику од мајке, јер она није родила и тиме засновала нову породицу, постала „забрањена“ (домаћа), већ је остала туђе и

обредно нечисто, непоштено. Исти аспект се провлачи у фраземи *сиротињска мајка* (ВСК¹, 4929), ознаци за, како Вук истиче у толкованију, „доброга старјешину народног“, у пренесеном смислу за оног ко се брине за чланове властитог дома (тј. народа), што већ по себи указује на домаћи статус мајке. Ово важи и за синтагму *мајчино млијеко* (ВСК¹, 2948): она преко именице *млијеко* алудира на дојење и дојке, тај симбол бујне плодности мајке (Фрејзер 1992: 187), а преко новорођенчета које се тим млеком храни на поменути одомаћеност женског родитеља, али и на његову улогу хранитеља, што је изразит пример Леви-Стросовог изједначавања размене жена и размене хране (1978: 176).¹⁹¹

Лексеме којима се у нашим паремијама вербализује поштење као невиност су:

атрибути (хомологни)	сл(иј)епа, добра, поштена, мила, рана*, девојачка, чист
атрибути (антонимски)	л(иј)епа, зла, црна*, безгранична*, женска, (иронично) поштена, јуначко
nomina attributiva (хомологне)	доброта, поштење, добриште, вера, мера, срце, душа, крв, ћуд
nomina attributiva (антонимске)	лепота, рђа, превара, лице, лаж, грех, лепотиште, злојутро, очи (вид*), срамота, срце
корелативи хомологне именичке ознаке	вареника, млијеко, анђео, рај, огњиште, кућа, суза, мушкарци, мушко, брада, муж, сиротиња
корелативи антонимске именичке ознаке	(и бела) врана, кокош, турска сабља, ђаво, пакао, ђидија, лупеж, лопови, нерадници, трава, буњиште, врата од Шурања, ватра, вода, суза, плач, море, рђав друг, политика
nomina agentis (хомологни)	мајка, мати, кћи, смиље, ковиље, светица, Мара, девојка, фурба
nomina agentis (антонимски)	жена, језик, ђевојка, девојка, ђевојчина, курва, баба, маћеха, шара, курвин син, женско
глаголске ознаке (позитивне)	судити, рећи, сачувати се, бирати, прати, тражити, бежати*, уклонити се
глаголске ознаке (негативне)	укиселити, трести, чувати, не ваљати, не враћати, гледати, не смети, натегнути, курвати се, обругати, женити се, ћутати, упрљати, помагати (ђаволу)
остале лексеме	зајам, навала, шаке, свет, тајна

¹⁹¹Овај хранитељски атрибут мајке је посредноприсутан и у једној или двома већ помињаним изрекама: преко симболике млека у оној *да дуне у варенику, укиселила би је*, где вареника значи „варено, кувано млеко“ или „слатко млеко“ (РМС I, 331), те евентуално преко већ истицане симболике земље (тачније мајке земље) која нас све храни плодовима што рађа, у умотворини: *нека га Бог сачува од ватре, воде и зле жене*.

5.1.6. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *НЕИСКВАРЕН*

Да дете има изузетно велику важност код Срба показује и то што је читав простор око принове свети простор, средиште живота заједнице (Бандић 2008: 131–132). Ништа другачије није с временом: исти ауторподсећа како је време рађања детета један од светих ритуала или обреда прелаза, те сумајка и дете пре и за време порођаја, а цела породична заједница детета након овог чина, извор и мета опасних утицаја, и спречава им се контакт са остатком заједнице (ибид., 122–124). Тај период код мајке траје док не прође такозвана лохијалност, обично до четрдесет дана од порођаја, док новорођенче, које доласком на свет стиче статус члана колектива, има исти број дана, колико траје његова превентивна агрегација, да се уклопи у друштво чији је нови припадник (ибид., 125–126, 128–129).¹⁹²

Кроз гореописане верске забране и обреде провлачи се још један закључак: док је данас популарно схватање да је дете практично табула *раза*, биће потпуно необележено малтене до пунолетства, наши преци су, макар посредно, били свесни да оно још зачећем поприма један белег – онај припадности заједници из које потиче. Отуд је дете део широког спектра појмова груписаних унутар домена својег, а *нетуђег* (представљеног злим духовима), од кога га колектив још док је у мајчином стомаку штити. А штити га да би, као својеврсни дуг прецима, и оно једног дана, кад сазри, штитило ту исту заједницу. Но, није лако одредити колико дуго након првих четрдесет дана траје звање детета у обредима. Хронолошки гледано, следећи ритуални прелаз је онај иницијације, при којем дете улази у свет одраслих чланова друштва и постаје прихваћено као мушкарац или жена. Овај ритуал се често изједначава с пубертетом, али Ван Ганеп истиче да су физиолошки и „друштвени пубертет“ две суштински различите ствари, ретко конвергентне („*lapuberté physiologique et la puberté sociale sont deux choses essentiellement différentes, et qui ne convergent que rarement*“), пуне варијација у погледу времена појављивања, па се ниједна институција, укључујући обред иницијације, не базира на тако слабо одредивом

¹⁹²Француски антрополог Арнолд ван Ганеп (Arnold van Gennep), којем дугујемо термин *обредни прелази* или *ритуални пасажи* (*rite de passages*), сваки од светих интервала – међу које спада и рађање – поделио је у три фазе: сепарације (*rites des séparations*), маргиналну фазу (*rites de marge*) и фазу агрегације тј. *rites d'agrégation* (Van Gennep 1981: 14). При рађању детета те фазе чине трудноћа, порођај као гранични интервал у ужем смислу и укључивање у нови друштвени статус, с тим да тад нема сепарације, већ је агрегација подељена на превентивну (у мајчином стомаку) и парцијалну (првих четрдесет дана) (Бандић, ибид.).

елементу као што је пубертет („ces variations sont extrêmement considérables et telles, qu'on conçoit qu'aucune institution ne se fonde sur un élément aussi peu déterminable et aussi peu constant que la puberté“).¹⁹³ Уопштено говорећи, може се претпоставити да је и за српске дечаке обред иницијације у друштво одраслих често подразумевао победу у каквом боју, потврђену пленом¹⁹⁴, на шта упућују и именице с ратничким обележјем *јунак* или данас у Црној Гори *ћетић*, које су се етимолошки развиле од основа *јун* („млад“) и *дете*, појмова у јасном значењском суодносу с младошћу (Скок 1971: 402–403, 785–786).¹⁹⁵ Индикативна је за ову прилику једна умотворина која не говори о поштењу, али одлично илуструје значење детета: *ђеца су невјерна војска* (ВСК¹, 1257). Посебно је драгоцено Карацићево објашњење уз њу: „јер само једу и троше, а слабо помажу“, чиме се указује на то да деца још нису јунаци, да нису способна да се сама брину о себи, односно да су одрасли дужни да их дотле хране, чувају. Но, подвлачење везе између хране и јунака крије и првобитни смисао поствербала *храна*, везан за „чување, заштиту“, а одржан у глаголу *похранити* (Скок 1971, 684); другим речима, моменат кад је мушко дете могло само себе да сачува и само себи да обезбеди јело, требало би да је онај од којег се сматрало мушкарцем. Са друге стране, како је у претходном потпоглављу наговештено, час у којем су у нашој традицији девојчицу престајали да називају *девојком* и почели да јој се обраћају називом *жена*, беше везан за удају, неретко блиске временски часу њене обредне упрљаности првом менструацијом.

Интервал између тих двеју тачака, рођења и иницијације, био је, значи, онај у којем се људско биће сматрало култички чистим, неукаљаним. Та чистота се пренела на етичко поље, о чему сведоче наше паремије. Нема их много, свега девет, и једино се могу се

¹⁹³ Тај антрополог наводи да су код девојчица обележја физичког пубертета набрекlost дојки („le gonflement des seins“), проширење карлице („l'élargissement du bassin“), појава стидних длачица (l'apparition de poils au pubis) и поготово прва менструација („le premier flux menstruel“). Међутим, сексуално уживање не зависи од пубертета, оно може да се искуси и пре и после њега, а осим тога, прва менструација се не појављује чак ни унутар једне расе у истом старосном узрасту („au même âge“). Још је теже одредити разлику између физичког и социјалног пубертета код дечака, јер првој емисији сперме могу претходити изливи слози, који често пролазе непримећени, а најзад, до те емисије код већине долази под утицајем спољашњег шока, чији датум зависи од околности које је немогуће предвидети и којима је немогуће управљати. Отуд се почетак пубертета код момака фиксира, према општем мишљењу, за раст браде, стидних длака и сличне знаке, али и ту има осетних етничких и индивидуалних варијација (Van Gennep 1981: 94–95, 97).

¹⁹⁴ Један такав ритуал иницијације у ратничку дружину наводи Александар Лома (2002: 89–90).

¹⁹⁵ Занимљив је у том смислу зооним *јунац*, једна од многих ознака за младо говече од те основе *јун*. Јунац није теле, но није још ни бик, и та семантика степена између дечаштва и пуне зрелости прати читаву основу.

поделити баш по старосном добу детета. Две од њих казују о новорођенчету односно најранијем детињству, отуд и најчистијем, па не чуди што се само ту јавља атрибут *чист*:

„Чист као новорођенче.“

„Чист ко од мајке рођен.“

На основу лексеме *новорођенче* и корелатива мајка може се закључити да се у тим паремиолошким творевинама алудира на дете унутар поменутог периода превентивне агрегације. Једва нешто старије би било дете, свакако и даље беба, које се помиње у узајамном односу с колевком и атрибутом *прав* у изреци:

„Прав је ко дете у колевци.“

Тој умотворини порекло је врло могуће у чињеници да новорођенче у првих шест месеци не може још да седне, да се „искриви“, па сепостављаравно, хоризонтално, баш као у колевци. Придев *прав* додаје овде у мањој мери обележје правичности, што чини и апстрактум *правда* у паремији *ђеца, будале и пијани правду говоре* (ВСК¹, 1255). У тој се реченици преко субјеката, лица која не поседују лукавство и обзирност према јачем, делимично указује и на истинољубље: премда су остали агенси, пијанци и поготово малоумници (уз атрибут *луд* као маркер), у нашим пословицама чест предмет рационалистичког стереотипа о нужном калкулативном размишљању¹⁹⁶, дете као трећи вршилац радње ту пре подвлачи позитивну етичку страну непознавања препреденог, непоштеног окружења (тј. неисквареност као врлину), него недостатак рационалности.

Последња наведена изрека спада у оне које под ознаком *дете* већ подразумевају дечака, што је јасно и из помињања способности говора у њој. Том дечјем узрасту посвећена је већина умотворина овог подтипа:

„Највећи човек увек остаје дете.“

„Нит се боји хоца деце, нити деца хоце.“

„Поштен ко дете.“

¹⁹⁶О тим паремиолошким творевинама види више у потпоглављу о ужој денотацији поштења свесност.

„Поштења и деце никад није доста.“

Прва се уз корелатив човек заснива у мањој мери и на црти човечности, која је појачана антонимијом између *највећег човека* и (имплицитно)*малогдетета*. Друга уз поменути *схоци*носи религијску конотацију свето као споредну. У трећој и четвртој реченици се у узајамном односу са дететом појављују придев *поштен* и апстрактна именица *пошење*, чиме те паремиолошке творевине садрже делом и денотацију поштен.

У свему овоме је нарочито занимљиво то што језик доследно прати онтогенезу: док се визуелне одреднице чист и прав, карактеристичне за чулно мишљење, употребљавају при опису бебе, доцније фазе детињства осликавају се апстрактним обележјем поштен, као одразом знатно развијеније когниције. Отуд не чуди што се у јединој реченици овог подтипа о последњем, најкаснијем периоду детињства, оном већ блиском зрелости и обреду иницијације, среће прилог *честито*, чије је значење заправо „ваљано“: *честито није ни оседлао ни узјахао*. То „ваљано“ овде не подразумева само етичку компоненту, него и знање, вештину, обученост („није како треба ни оседлао ни узјахао“) као услове за горепоменуто самостално егзистирање. Уз алузију на коња као атрибут ратника и персонификацију ратничке способности, ту се истичу и фазе овладавања том способношћу, аналогне степенима матурације (седлање → јахање = стасавање → зрелост).

5.1.7. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ ПРАВЕДАН

Још је у уводном делу овог рада (види н. 10) указано на разлику између атрибута *праведан* и *правичан*: први, о којем ће овде бити реч, означава „објективну особину заједнице“, дакле односи се на колективну етику и оно што њу симболизује, опште законе, писане или неписане. Због обележја масовности које носи, праведност је и једна од денотација које се најчешће подразумевају при помену речи *поштење*, те се у великом броју случајева поистовећује с њим.

Како је настала праведност, објаснио је Фридрих Ниче. Према њему, поменута општа правила човек је осмислио и у највећем делу своје историје примењивао не зато да

би оне који их не поштују учинио одговорним за своје (не)дело, него из гнева због штете коју је тим (не)делом претрпео унутар односа између повериоца и дужника, или „правних субјеката“, како их Ниче назива (1993: 274).¹⁹⁷ Мерећи шта би тој штети било еквивалент, људски род је, наставља тај мислилац, стигао закључка да свака ствар има цену, и овај трговином прожет став постао је најстарији морални канон праведности, по којем је речена одлика што и добра воља једнако моћних да се међусобно нагоде (ибид., 281–282).

Како је пак настао јуридиктни облик праведности? Напомињући да је збиља праведан („gerechte“) онај човек који остаје такав и кад му наносе штету, Ниче подвлачи да је појам праведности (уз појам права) морао потећи од више класе, а не од сталежа који обично називамо *обесправљеним*: врховна власт је, у жељи да спречи неконтролисане изливе реактивних осећања својствене нижој класи (помињани ресантиман), установила законе као „императивно објашњење шта уопште у њеним очима има да важи као допуштено, као право, а шта као забрањено, као неправо“ (ибид., 285–286).

Термин *праведност* тако обухвата поштовање и писаних и неписаних норми, но он познаје још једну поделу: на поштовање правила која се тичу овоземаљских ствари и на поштовање правила која имају ширу „јурисдикцију“, речју на људске и божје прописе. Кома беху потребнији потоњи, није тешко закључити. Већ из претходног Ничеовог објашњења о пореклу закона може се назрети да је том тековином утрт пут кауздању осветољубивих, ниже класе која често не може да се ослони на прописе у мери у којој то сматра довољним, у ванинституционално поравнање, одмазду помоћу праведног бога („gerechten Gottes“), замишљену као тријумф праведности над безбожницима (ибид., 261).

Поштовање ове три врсте закона односно три дефиниције праведности (моралне емпиристичке, моралне метафизичке и судске) огледа се и у нашим паремијама. Што се тиче првог типа, однос поверилац-дужник је језички оставио јасне трагове код Срба: довољно је присетити се да глагол *имати* значи и „поседовати“ (уз директан објекат у акузативу) и „морати“ (из допуну у виду инфинитива или алтернативне конструкције с

¹⁹⁷ У оригиналу он за „правне субјекте“ користи појам „Rechtssubjekte“. Термином *праведност* је преводјено овде изворно Ничеово „Gerechtigkeit“, (уп. немачко издање *Генеалогije морала* на интернет-страници <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/124933/f07e1da081ee23d098426fccf0d03936.pdf?sequence=178>).

везником *да* и презентом допунског глагола), чиме се посредно истиче узајамност те две семантике, да поседовање ствара истовремено и обавезу, дуг према коме. Међутим, једина умотворина овог подтипа која подвлачи такву везу повериоца или дужника с праведношћу је она: *ако је дуг, одужио сам, ако је ред, одредио сам* (ВСК¹, 23). Та изрека, која колико на праведност упућује и на денотацију одговорности због лексема *дуг* и *одужити*, садржи игру речи у којој радни глаголски придев *одредио*, настао аналошки према оном „одужио“ (аод именице *ред*), значи и „испоштовао закон“ и „дефинисао се као слободан, као неко ко није дужник и према томе обавезан другоме“. А какав је то закон испоштовао субјекат горње реченице, показује још шест изрека с речју *ред* и значењем праведности:

„Држати се реда и закона.“

„Поредом се и говеда лижу. (ВСК¹, 4370)

„Поредом се и у воденици меље.“ (ВСК¹, 4371)

„И у воденици има реда.“

„Све по божјем реду и закону.“

„Свуда ред и закон: вукови суде, а лопови чувају касе.“

У половини тих умотворина именицом *ред* пре се указује на неписано правило, будући да паралелни појам оличен у именици *закон* означава оно писано; глагол *држати се* у првој изреци има семантику „придржавати се, поштовати“. Од лексеме *ред* потиче и прилог *поредом* у следеће две паремиолошке творевине (у њиховим верзијама је код Стојичића, штавише, наведена управо именица *ред*: *и говеда се по реду лижу* одн. *по реду се и у воденици меље*). Зооним *говеда* из једне од те две реченице има пежоративну црту, и због њега у мањој мери ту има и денотације части као признања, персонификованог негативно животињом. Мотив воденице у трећој, али и четвртој изложеној паремији (*и у воденици има реда*), додаје већ том реду религијску конотацију, јер настанак тог објекта се у веровању Срба приписује ђаволу, и сматра се да је воденица увек насељена њиме, да је њен камен епифанија самог нечастивог, те да се у њој окупљају демони попут вампира и караконцула.¹⁹⁸ Верски контекст је још уочљивији у реченици *све по божјем реду и закону*,

¹⁹⁸ Чајкановић³ 1994: 128–129; РСМ 2001: 90; СМР 1978: 86; Петровић³ 2000: 359–363. Да су мотиви ових изрека о воденици и реду и даље живи код Срба, сведочи посреднопозната реплика из филма *Варљиво лето '68* и сцене која се одвија у пекари, месту такође везаном за брашно: „И у паклу мора да влада ред!“

док изрека *свуда ред и закон: вукови суде, а лопови чувају касе* има иронично значење. Ту се вукови доживљавају као силедије које деле правду у заједници, као што крадљивци (лопови) чувају у њој имовину, па ова реченица већ има назнаке неповерења према систему и његовом поимању праведности, како емпиристичке тако и судске.

Још једна паремиолошка творевина тиче се претежно емпиристичког погледа на праведност, само што је у њој истакнута именица *обичај: што је од обичаја, то је од закона*. Ова реченица, у којој се моралност изједначава са обичајношћу, подсећа на стање из још предетичке старине, коју јекрасило такво подударење, како је речено у другом поглављу рада. Но, док је ту неписано правило заправо једнако писаном, и док су у неким ранијим примерима те две форме посматране упоредо једна уз другу, постоје и српске паремије у којим се истиче искључиво јуридикчка праведност, она која се спроводи путем институција друштва. Готово увек се та праведност приказује помоћу именице *закон*:

„Нужда закон измјењује.“ (ВСК¹, 3874)

„Потреба закона нема.“ (ВСК¹, 4394)

„Поштовати слово закона.“

„У сва што сам поган, а у закону нијесам, Божа ти вјера.“ (ВСК¹, 5914)

„Вјера је да се држи, а закон да се брани.“ (ВСК¹, 585)

Прве две реченице су у ствари варијанте: у толкованију за паремију *нужда закон измјењује* Караџић истиче како су на њен настанак утицали књижевници наметнувши именицу *нужда* у њој, док се у народу уместо те речи користи *невоља*. Да се ипак и тај апстрактум одомаћио у нашем језику показује облик код Стојичића *нужда закон нема*, а *непотреба закона нема*, како је сугерисао Вук. Трећа реченица најупадљивије указује на јуридикчку, писану праведност, и то због лексеме *слово*. Последње две већ садрже у осетној мери денотацију светости. Изрека *у сва што сам поган, а у закону нијесам, Божа ти вјера* садржи придев *поган*, којим се означава прљавштина, а преко ње и обредна нечистоћа, „кривоверје“ (РСИВ, 521), што би дозвољавало да се та умотворина тумачи такође уз уже денотате поштења чист и свет. Текиз суодноса тог атрибута појмом закона, много је вероватније да се ту апострофира фигуративни смисао поменутог адјектива, „опак, покварен; срамотан“, и поред помињања Бога на крају. Ни последња наведена пословица

нема доминантну религијску конотацију, и поред присуства лексеме *вера*. То најбоље показују варијанте исте у Стојичићевој збирци (*вера се држи, а закон се брани* и *реч је да се држи, закон да се брани*), тачније заменљивост поменуте лексеме у њима оном *реч*, а и глагол *држати* наводи на закључак да апстрактум *вјера* овде значи– обећање. Укратко, ту је једнако колико обележје праведности израженооно части каопоштовања, или још одређеније, јемства, а уједно је подвучена она разлика између части као нечег што не подразумева нарочито човеково деловање (верасе само „држи“), и поштења односно праведности скопчаног са изразитом активношћу (закон се и „брани“ одтуђих насртаја).

Управо ту оперативну позадину истиче једна од две изреке које не садрже лексему *закон* а односе се на овај облик праведности: *треба имати чисту веру, али и чисте руке*. У њој се, истина, писана норма не наводи експлицитно, већ се имлицирапреко средства којим човек првенствено дела – па и поштује или не поштује законе – његовихруку. Овај део људског тела, чији је значај приметио још Анаксагора, сматрајући да дугујемо своју интелектуалну превласт над природом рукама односно чињеници да смо се за разлику од животиња усправили (Ђурић 1976: 160), апострофиран је у дотичној реченици уз предикат *чист*, дакле са алузијом да „руковање“ законом (праведношћу) може бити и непоштено. Са друге стране, реч *вера* овде не значи ино до управо „закон“, не обавезно јуридикски схваћен, али ипак најпре такав, пошто би објашњење те умотворине гласило: „треба имати поштене законе, али и поштено владање по њима“. Друга реченица овог семантичког подтипа је *ни о Богу, ни о слову* (ВСК¹, 3775). Док Карацић тек накнадно, у загради, додаје „не зна“, Стојичић наводи пун облик ове умотворине (*ни о Богу, ни о слову ништа не зна*), у којој се писани закон означава именицом*слово*(импл. „ни о слову закона“), а неписана, метафизичка праведност, виша од земаљске (на шта указује и редослед у реченици тј. градација), оном*Бог*. Истицање незнања и изједначавање те особине с неправедношћу (непоштењем), придаје овој умотворини и сократовски призив.

Поменута реч *вера* као ознака закона јавља се у још неким реченицама, обично уз корелативни појам мера. То је већ блиско цитираној Ничеовој тези о настанку најстарије, емпиристичке праведности, при којем се одмеравало шта би имовински могло бити

еквивалент претрпљеној штети. Баш те елементе, меру и мерење, као и процењивање и отудцену праведности („вере“), сјасним купопродајним тоном, садрже паремије:

„Ко не мјери мјером та преврну вјером.“ (ВСК¹, 2483)

„Мало је праве мјере и тврде вјере.“ (ВСК¹, 2964)

„Мјера вјера.“ (ВСК¹, 3033)¹⁹⁹

„Човек без вере – човек без мере!“

Последња од тих умотворина најбоље одсликава њихову основну идеју: неправедан човек, онај који не поштује законе (који је „без вере“), није у стању ни да постигне ону међусобну нагодбу коју је помињао Ниче, оно поравнање (у оригиналу: „Billigkeit“) које прати моралну праведност, будући да нема осећање за меру, да је – неумерен. То казује и прва реченица, у којој глагол *преврнути* означава претераност, неравномерност, речју неоствареност горњег поравнања. А да баш таква, права мера, оснажује то јест утврђује праведност, показује и атрибутом *тврда* друга по реду реченица. У ствари, једина паремиолошка творевина настала од основе *вера* код које не преовладава емпиристичко поимање праведности већ метафизичко јесте: *грђи је невјерник него кривоклетник* (ВСК¹, 759); међутим, помен *agentis неверјник*, као и појам с којим се он пореди, *кривоклетник*, пре спада у религијске термине, што тој паремији даје јаче обележје светости или части као јемства. Са аспекта праведности, значење те реченице било би да је гори непоштен (онај ко не поштује законе), него нечастан (онај ко не држи обећање, ко се криво куне).

Постоји још једна лексема која у нашим паремиолошким творевинама истовремено садржи елементе метафизичке и емпиристичке праведности: *правда*. Иако се данас та апстрактна именица тумачи искључиво на профани начин, иста реч бешенекадлично име с посебним митолошким обележјем, како показује и српска народна бајка названа од сакупљача *Правда и Кривда* (Маринковић и Марковић 2011: 123–125). О ова два митска брата казује и Надко Нодило, код којег они имају називе *Управда* и *Кривда*, односно *Правац* и *Кривац*: први је праведан и добар, а други зао, неваљао, и обојица представљају,

¹⁹⁹Варијанте ове изреке су и: *вјера мјера* (ВСК¹, 586), односно *мера – вера* (ЂС¹).

уз обиље већ тумачених мотива²⁰⁰, дуалистички однос светлог и тамног, дана и ноћи, лета и зиме, надземног и подземног, чему тај аутор налази аналогију у ликовима словенских богова Вида и Црнебога, како код њега гласи теоним *Црнобог* (Нодило 1885: 64–65). Траг ове антропоморфизоване правде с религијском и етичком позадиноми двојством праведно-неправедно, дакле са делимичним денотатом свет, могле би представљати изреке: *правда је давно погинула* (ВСК¹, 4424) и *правда не треба много шеврдања* (ВСК¹, 4426). У првој глагол *погинути* упућује на закључак да субјекат паремије има обележје живог бића, што је одлика само људи и животиња у српском језику (при чему је јасно да се ту не ради о потоњим граматички живим створењима), а ваља подсетити да и у горњој бајци *Правда* постаје слепа и борави на оном свету. Друга реченица пак истиче супстантив *шеврдање*, настао од глагола *шеврдати* са значењима „лутати“, „кривудати“ или „врдати, дволичити“ (РМС VI 938–939), што су листом радње које приписујемо човеку (семантика „кривудати“ притом нарочито подсећа на лексички однос Правда-Кривда).

У осталим трима нашим паремиолошким творевинама с речју *правда* религијски контекст је још израженији, јер ту већ преовладава метафизичко поимање праведности. Посреди су изреке: *нека се правда врши да не би пропао свет* (ЂС²), *правда је у Бога; а да у кога?* (ВСК¹, 4425) и *тако ми правде Божје!* (ВСК¹, 5306), у којим се верске конотације огледају у присуству именица *бог* и *свет*. Наиме, истичући како је код Срба фразема *има бога* везана за сеоску средину, те да тамо она значи „има правде“, Бандић вели да је бог о којем је ту реч онај пагански; именица *бог* на нашем селу често је ознака за натприродно биће слично човеку, а сељаци тај нумен сматрају праведним, пошто је он темељ на којем почива поредак ствари и пред ким је свим појединцима загарантована једнакост (Бандић 2008: 260–263). У овом поистовећивању бога с правдом, тврди Мршевић-Радовић, огледа се доживљај тог наднавног створа као силе која праведно мења неправедно трпљење неповољне ситуације (2008: 182), што бога поставља као вишу правду од оне земаљске, као истинску, праву правду у односу на земаљску неправду. Из ових је тумачења јасно да прва од две горње изреке има семантику „нека се божја правда поштује и извршава, иначе ће

²⁰⁰ Попутвађења очију, слепила као одлике током боравка у царству мртвих, камена као средства за обезбеђивање пролаза између два света, лустративне моћи воде, хомологије са братом и тако даље.

пропасти свет који је изграђен на њој“, док је друга значењски неспорна. Фаворизовање божјих закона наспрам људских које провејава у тим реченицама, још је израженије у паремији *није то Свето писмо* (ЂС²): ту се божји закон, опредмећен у светој књизи (даклејуридички), посматра као крајњи, највиши ауторитет и самим тим параметар у погледу праведности. Последња паремиолошка творевина са овом денотацијом *јегрешан код Бога и људи* (ЂС¹), и подвлачи важност и сродност натприродне и природнеправедности, при чему су божји закони означени именицом *Бог*, а природни (људски) именицом *људи*.

Лексеме којим се у српским паремијама исказује денотацијаправедности су:

атрибути (хомологни)	прав, тврд, чист, поредом
атрибути (антонимски)	грешан, поган
nomina attributiva (хомологне)	ред, закон, вера, вјера, обичај, правда, Свето писмо, слово
nomina attributiva / actionis (антонимске)	шеврдање, (иронично) ред, (иронично) закон, пропаст*
корелативи хомологне именичке ознаке	дуг, вера, реч, мера, мјера
корелативи антонимске именичке ознаке	кривоклетник, воденица, потреба, нужда
nomina agentis (хомологне)	бог, човек, људи, руке
nomina agentis (антонимске)	невјерник, говеда, вукови, лопови
глаголске ознаке (позитивне)	одредити, одужити, мјерити, поштовати, судити, чувати, држати се
глаголске ознаке (негативне)	преврнути, пропасти, не знати, погинути, мењати, шеврдати*
остале лексеме	свет, каса

5.1.8. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ СВЕТ

У претходном поглављу је показано да се метафизичко одређење поштења као праведности ослања у нашим народним пословицама и изрекама на изједначавање бога са правдом. Већ је у тој хомологији присутан верски контекст, али је он још израженији

у паремијама у којим се помиње бог, а преко религијских појмова се наглашава и његова светост односно морална неприкосновеност. Одговор на питање одакле богу статус неспорног етичког ауторитета и након Виковог доба богова, провејава из опаске Хусеинова и Ирлица да је за Хомерове јунаке божанство било „израз општег, колективног начела“ (1992: 11); узме ли се у обзир да је ту посредни период у којем моралност беше најближанародској етици наших народних умотворина, намеће се помисао да реч *Бог* у српским паремиолошким творевинама треба заправо читати као „народ“, те да божанство није друго до сâм верник у својој савршеној форми (оно што би он желео да буде).²⁰¹ Овакву сличност наговештава и Ниче, кад у већ цитираном одломку о осећању дуга према прецима закључује како дела предака постају норма потомцима – нарочито моћним – који прве због реченог осећаја све више идеализују временом, док их напослетку не претворе у саме богове (Ниче 1993: 300–301).²⁰²

Да је то Ничеово мишљење могло вредети такође за српске претке, не указују тек поједине наше изреке (нпр. *он није ни пред једним богом дужан*, ЋС²; *коме је Бог отац, лако му је постати светац*, ЋС¹; *његов грех не могу отписати ни црквена звона*, ЋС²), него и порекло именице *бог*: она је испрва означавала „земаљско добро, срећу“, да би у прасловенској епоси стекла семантику „божанство које ту срећу и земаљска добра дели по свом нахођењу“ (Скок 1971: 178–179). Историја језика тако вели да бог од почетка беше за Србе аналоган појму који се означава корадикалним апстрактумом *богатство*, с тим да је овај смисао еволуирао у оно натприродног даваоца позитивних ствари („добара“), чију дарежљивост ваља заслужити (јер он добра „по свом нахођењу“ дарује). Што припадници заједнице поседују више (што су обилније даривани), то осећају већу захвалност према ономе који им је ту имовину омогућио (богу). Приметно је да је и поред још Ксенофанове осуде антропатције и религиозног антропоморфизма²⁰³, бог остао предмет људске тежње

²⁰¹ Ваља поменути да се издавачи паремиолошких збирки често нису удубљивали у правописно разликовање Бога и бога (монотеистичког, хришћанског с једне стране, и политеистичког, паганског са друге, који се, као генеричка ознака, означава малим почетним словом). Овде ће се у разматрањима поштовати та дистинкција, док ће се при цитирању дотична реч писати онако како је написана у навођеним збиркама.

²⁰² Сличан закључак може се извести из помињане Ничеове инсинуације о етимолошкој сродности речи *Gut* („добро“) и *der Göttliche* („божански“), јер се овај мислилац притом пита да ли потоња немачка реч означава човека „божанског рода“, допуштајући да је од истог корена настао етноним *Gothen* „Готи“ (ибид., 243).

²⁰³ Тај хеленски мислилац је осуђивао антропоморфни и антропатски политеизам као лажну творевину, успостављајући појам пантеистичког бога, лишеног људске и земаљске пластике (Ђурић 1976: 43, 122–123).

да замисли обликује по властитом узору, па је и то добро односно дуговање попримило човеков лик.Што је још важније, само је антропоцентрични модел могао предочити људима колико се по могућностима мало разликују, односно колико то што имају више од других дугују нечему (тачније некоме), након чега је „поверилац“, родоначелник и култни херој, горенаведени предак, постао неприкосновен, управо – божанство.

Из тих својстава бога као онога ко даје (давалац) и онога ко уме што други не умеју (свемогући), могу се извести остале особине које народ у нашим пословицама и изрекама о поштењу приписује овом метафизичком оваплоћењу себе. Божанство је тамо, на пример, свезнајуће биће које боље од свих других зна шта ваља чинити и шта је корисно:

„Бог знаде како ваљаде“ (ВСК¹, 257)

„Бог зна шта је за боље.“ (ВСК¹, 258)

„И Бог види, и људи знају.“

Реч *видети* у последњој умотворини има исемантику „знати“, а та тековина чулног мишљења – присутна и данас у нашем језику – осведочена је такође преко етимолошке сродности поменутог глагола с прасловенским кореном *věd-*(вѣд-), из којег се развила лексика са обележјем знања.²⁰⁴ Та реченица отуд упозорава да су, осим свезнајућег бога, чак и људи свесни каквог непочинства; а пошто је уз сунце тај нумен (као „божје око“) најважнији извор светлости у нашим веровањима (Мршевић-Радовић 2008: 184–185)²⁰⁵, дотична изрека садржи у мањој мери и денотат светао.

²⁰⁴Скок истиче да је етимологија глагола *вид(ј)ети* „у тијесној вези“ с поменутиим етимомом, из којег он на другом месту изводи речи попут *в(ј)ешт*, *в(ј)ештина* с првобитним значењем „који зна“ (1973: 586, 603). Штавише, прота Сава Петковић у црквенословенском речнику наводи појмове с том семантиком од обе наведене основе, из којих се најбоље види ова подударност: *видецъ* (од *видьць*), „који види, зналац“, односно *вѣдати*, *вѣдѣти*, „знати, разумети се у нешто“ (1935: 29, 51).

²⁰⁵Та ауторка на истом месту, наводећи именицу *видело* као ознаку за „небеско тело које светли“, помиње међу изворима лучи у веровањима Срба и месец и звезде. Траг о томе носи већ помињана бајка названа од сакупљача *Змија младожења*, у којој жена тражи насловног јунака питајући сунце и месец јесу ли га видели, пошто они виде захваљујући својој светлости боље од људи (Маринковић и Марковић 2011: 151–152). Светлосни аспект наглашава и паремија *не види белог Бога*, алистицањем беле боје, насупрот црној бојиђавола у српском фолклору (уп. *он би и са црним ђаволом заједно*); наиме, та изрека према Чајкановићу ни не говори о о хришћанском божанству, него о небу, и њоме се указујена да неко не види ни горепоменуто *видело*, да не види – ништа (Чајкановић¹ 1994: 411).

Исто преимућство божанства је слабије изражено у паремијама у којим се подвлачи пре свега његова интелектуална неспорност, и у којим је он човеку неприкосновени учитељ у погледу морала (па и поштења). Такве су изреке: *чини као што је Бог наредио; ради како благи Бог заповеда; ради како Бог учи*; па и *старија је Божја но царева* (ВСК¹, 5084), у којој се имплицира божја реч, заповест. Међутим, постоје и умотворине у којим се свезнање божанства истиче снажно, али посредно – оно је ту виша правда, другима недокучива али и даље узорна, ма колико изгледала необично, јер је бог непогрешив (или, како каже изрека: *сам је Бог без грјеха*, ВСК¹, 4706). Ову поруку да само несазнатљива божанска праведност може објаснити нечије страдање, носе реченице:

„Кад му Бог ништа неће, прођи га се и ти!“ (ВСК¹, 1944)

„Погибе на правди Бога.“

„За права правцата Бога.“ (ВСК¹, 1386)

„Набедили га на правди Бога.“

„Напада га на правди Бога.“

„Настрадао на правди Бога.“

„Не знам шта сам ја Богу згрешио.“

Човекова несазнатљивост ту је праћена неверицом, каткад појачаном суперлативом придева *прав: прав правцат*. У ову подгрупу може се сврстати и изрека *Бог високо, а цар далеко* (ВСК¹, 245), мада она носи другачију поруку: божанска правда је сувише високо од земаљских човекових мука, а цар је, иако на овом свету, недостижан обичном смртнику, па потоњи за правду мора да се избори сâм. Но, било божанство близу вернику или не, огрешење о метафизичку правду повлачи са собом губитак, најчешће у виду срамоте:

„Грехота од Бога је што се то ради.“

„Од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота.“

„У кога је Бог, у тога је и стид.“

Прве две имају и варијанте²⁰⁶, а у трећој се јавља још демокритовско истицање стида као предуслова за кајање, честитост и разборитост. Одатле је уједно логично и да божанска правда може бити у нескладу с јуридиком, пошто би у супротном казна за речено огрешење била такође материјалне природе. Па ипак, бог јесте у нашим народним умотворинама неко ко прашта или кажњава људске преступе, и чија је правила отуд боље поштовати. Прва од те две његове особине огледа се у примерима какви су: *Бог гријех!* (ВСК¹, 247) и њена варијанта *Бог гријехове, а цар дугове!* (ВСК¹, 248), које се односе на опрост, како и Вук наводи у толкованију, те на реченицу *Бог даје да се грјешник каје* (ВСК¹, 250), која се ослања на улогу бога као даваоца, истина, контекстуално другачију од оне примарне, изражене пословицом: *што Бог даје, то је све добро* (ВСК¹, 6229). Бог је, опет, неко ко кажњава непоштење у изрекама: *грди Боже, имаш и кога!* (ВСК¹, 755); *дабогда на оном свету грехе испаштао*(ЂС¹) и *то је његова Божја казна* (ЂС²); друга паремија и реч *дабогда* у њој јасно указују да deusdator преко санкционисања непоштених заправо дарује поштене. На основу исте одлике бога настале су многобројне наше изреке о страху од њега, исказане помоћу глагола *бојати се*:

„Бој се Бога и онога који га се не боји!“

„Бој се најприје Бога па мужа.“ (ВСК¹, 315)

„Ко се Бога не боји и људи не стиди, бјежи од њега.“ (ВСК¹, 2556)

„Ко се људи не стиди, ни Бога се не боји.“ (ВСК¹, 2568)

„Млад, здрав, Бога се не боји а за душу не мари.“ (ВСК², 120)

„Не бојим се никога до Бога.“

„Не боји се ни Бога ни анђела.“

„Не боји се ни Бога ни народа.“

„Не боји се свака шуша Бога, него батине.“ (ВСК¹, 3308)

Познато је мишљење Веселина Чајкановића о изреци *не бојим се никога до Бога*: не ради се о искључном значењу „осим бога“, већ о месном „до бога“ односно „до неба“, што умотворини даје смисао „не бојим се никога надалеко и нашироко, на целом свету, све до

²⁰⁶ И њих наводи Стојичић: *то је грехота у Бога чинити*, то јест *грехота од Бога, срамота од људи*.

Божје куће“ (Чајкановић¹ 1994: 411).²⁰⁷ Но, у осталим изложеним примерима употребе глагола (*не*) *бојати се* уз лексему *бог*, адлативно значење је мање вероватно од ексклузивног и пеналног. У једној се помињу анђели, који као посланици Бога (реч *анђеол* значи „посланик“) врше Божју казну над онима што сумњају у његову неприкосновеност. Сличну улогу имају и народ односно муж, лексеме са значењем „божанства на земљи“, узму ли се у обзир помињани традиционални односи човека и жене, те верског колектива и божанства. Реч *душа* у примеру *млад, здрав, Бога се не боји а за душу не мари* обележава „живот“, поготово због присуства придева *здрав* и синонимије живот-здравље односно смрт-болест, која смо наследили још из примитивних друштава (Цемс 1978: 88).²⁰⁸

Најпосле, праведни бог је и неко ко штити човека-верника, што показују изреке:

„Враг би и главу скинуо, али Бог ни длаке не да.“ (ВСК¹, 629)

„Док се чоек чува, и Бог га чува.“ (ВСК¹, 1050)

„Једног јемца, Бога истинитога, другог јемца Божју веру тврду.“

„Тако ме Бог од нечастивога сачувао!“

„Тако ми правда Божја помогла! (ВСК¹, 5305)

„Сила Бога не моли (а Бог силу не моли).“ (ВСК¹, 4906)

У првој изреци је глава метонимијска представа живота, док је длака синегдоха односно део такве главе (другим речима: „неправда настоји да уништи живот човеку, али правда не дозвољава ни да га ова угрози“). Трећа умотворина истиче божанство као јемца. Придев *истинит* у њој требало би да указује на хришћанског, јединог Бога, насупрот

²⁰⁷ Занимљиво, Драгана Мршевић-Радовић тврди да је у нашој народној фразеологији далеки простор најпре резервисан за зла и опасна демонска бића, те да је везан за антипода Бога – ђавола. Она притом допушта, позивајући се управо на Чајкановића, да су изрази у којим ђаво алтернира са богом рефлекс старог врховног бога, тачније ђавола као његовог наследника (2008: 33), и можда је то и овде случај.

²⁰⁸ Треба рећи да појам душе нема једно значење у нашим веровањима. Овде је посредно оно које проистиче из анимистичке концепције света, према етнолозима темеља старе религије Срба, и које помиње Бандић: човек је жив дотле док има душу, како показују и фразеологизми *раставити се с душом*, *растати се с душом*, *издахнути душу* или *испустити душу* (2008: 67). Овде би спадала, рецимо, и наша паремија *свак има (само) једну душу* (ВСК¹, 4775). Насупрот томе, изреке попут *ако имаш душу*, које дословно значе „ако си жив човек, ако ниси живи мртац и поред тела имаш и душу“, преко те алузије на анимизам, сматран исправним, дају души нови контекст: и она је нешто исправно, човечно, поштено, чије одсуство доводи до супротних особина. О том значењу душе биће више речи у потпоглављу о денотату душеван.

иним нуминозним бићима, имплицитно лажним, а однос тог атрибута са синтагмом *вера тврда* алудира на каузални однос поштења и части: *Бог истинити* упућује на заклињање у поштење (тј. у божанство као правду), док се *Божјом вером тврдом* означава заклињање у част као поштовање, одржање зајемченог. За последњу од горњих паремија сâм Караџић истиче да је варијанта *онеси* *Бога не моли, а правде не пита* (ВСК¹, 4907); заштитничку моћ бога ипак више наглашава облик те паремије наведен код Стојичића: *сила Бога не моли, а Бог силу још мање* („непоштени не маре за правду, али је она ипак јача од њих“).

У два наврата се бог другачије назива у нашој паремиологији, тачније, та света правда се обележава терминима *господ* и *поп небески*. Реч је о изрекама: *господе, господе, ако казниш грешнике, ко ће остати?* и *тако ми попа небескога!* (ВСК¹, 5304). Други израз је заклетва, а први личи на молбу божанству за опрост, прожету схватањем о првобитном греху, с позивом на особину бога да је – милостив. Исто толико пута се реч *бог* користи погрдно. Једном је то резултат игре речима: од фразеологизма *бог и батина* створен је израз *он је Бог и вуцибатина*, где друга именица јасно указује да је епитет божанства ту ироничан (и присиљан). Друга таква паремија гласи: *тешко до зла Бога!* (ВСК¹, 5224); судећи по придеву *зли* који стоји уз именицу *Бог*, овде се могуће крије хришћанска осуда паганских божанстава или пак дуалистичких јереси попут богумилства.

Од осталих светих створења етички позитивно обележених, за поштење се у нашим народним изрекама везују још анђеоло и свеци. Први појам је већ помињан као ознака својеврсног судског извршитеља Божјих наредби, али он има, баш као раније истакнута анђеоска лепота, и семантику која се ослања на чедностовог посредника између Бога и људи, замишљаног најчешће као светлокосог дечака. Тако у једној умотворини то биће симболички представља управо дете особе која се заклиње: *тако ми враг анђелу душу не отео!* (ВСК¹, 5234); значење паремије било би у ствари „тако ми неправда дете не убила“, јер и ту душа указује на „живот“. У остале две изреке се наглашава доброта и чистота анђела: *добар ко анђеоло и чист као анђеоло*. Што се тиче појма свеца, он у изреци *моји се свеци од твојих не стиде* (ВСК¹, 3081) као да одсликава деификоване претке које је помињао Ниче, тим пре што је овај филозоф притом апострофирао и конфликт између заједница преко обожаваних бића, додајући како се повест етничких борби огледа у

генеалошкој збрци богова различитих етничких група(1993: 301–302). Истина, у дотичној умотворини не помиње се поштење него стид, што пре упућује на концепт части, но светитељем се постаје на основу поступака, и поређење сопствених светаца с туђим јесте поређење поштеног деловања тих светаца, па посредно и њихових поклоника. Овим се примерима могу додати и они који описују људска бића везана за религију, попа, ђака (ако се мисли на ђакона) и верника: *ни поп, ни ђак, ни добар јунак* (ЂС²) и *прави верник не сумња* (ЂС²); прва описује некога ко није ни свет (неприкосновено узоран) ни храбар, док друга захтева од религиозног човека управо да поштује бога као неспорну светињу.

Понекад се уместо неприкосновеног бога у нашим изрекама овога подтипа истичу друге религијске личности то јест симболи. Двапут је то случај са часним крстом, а по једном са светом недељом и крсном славом. Само последњи од њих не кажњава, пошто има улогу милостивог сотера, како показују умотворине: *сатро га часни крст и света недеља* (ЂС²); *света крсна славо, спаси и помилуј грешна човека* (ЂС²); *убио га часни крст!*(ЂС²). Упадљива суровост везана за часни крст може се објаснити тиме што је овај предмет заменио стари паганскикрст који је представљао паганског идола (ВСЧ¹ 1994: 387–388), амногобожачки предмети су лако стицали негативнецрте у хришћанству; овде је суровост, међутим, ограничена на деловање у корист Бога а против ђавола, судећи барем према изреци *часни крст га убио*, која је адресирана на то зло натприродно биће (СМР 1970: 127). Занимљив је и пример свете недеље, или боље,свете Недеље, јер тај дан је у хришћанству имао оваплоћење у виду истоимене мученице. Да је она умела да кажњава, већ је било речи (види н. 20 и н. 165), а такву особину дугује чињеници да је недељасвети дан, онај кад је одмор обавезан, те је нужно казнити сваког ко се о ту обавезу оглуши, управо онако како по предању кажњавагрешнике света Недеља, кћи свете Петке (СМР 1970: 222–223). Најзад, света крсна слава која треба да спаси и помилује грешне није друго до – светитељ заштитник који се тако само још код Срба празнује.

У више наврата се у паремијама са денотацијом свето апострофира – свето место. Обично је то црква, као у умотворини: *нашао је цркву ће се Бог моли* (ВСК¹, 3273), у којој

се саркастично, посредством неправедног бога односно цркве, истиче чије непоштење.²⁰⁹ Негативне моралне особине испољене унутар цркве имају посебну тежину, јер је тај објекат *punitio*, па самим тим, подвлачи Елијаде, представља за религиозног човека прекид континуитета с профаним простором (Елијаде 2003: 78), и сваки преступ почињен у њему захтева строгу санкцију, као што показују раније истицани примери Дојчина и Леке капетана у нашој народној епизи. Отуд је јасно колико је грешан онај ко *иде у цркву, не би ли некако и Бога преварио*, како вели паремија коју наводи Стојичић, или онај на кога се односе изреке из збирке истог паремиографа: *то је већи грех но да су цркву порушили ис њим ни у цркву*. Другачију поруку има паремиолошка творевина: *помози несрећним, па не треба да идеш у цркву*(ЂС²), која умногоме подсећа на почетке хришћанства и изједначавање морала с љубављу, прокламованим донекле још код Сенеке (види н. 53), али и на разне јеретичке идеје, означене кривоверјем због тога што су доводиле у питање потребу за црквом као институцијом, то јест за „идејем у њу“. Овој се подврсти може додати умотворина: *свако дрво није светилиште, сваком човеку се не треба молити*(ЂС²). Ту је реч *дрво* двосмислена: појам који је њоме означен најпре се пореди са светилиштем на основу познате идеје да дрво беше у многобоштву сматрано за место у којем пребива бог (што је касније преокренуто у предање да је у њему ђаво)²¹⁰, да би се потом преко синонимије дрво-човек и већ описане склоности ка религиозном антропоморфизму подвукло како се не треба молити сваком човеколиком наднаравном бићу које има свој нуминозни простор. Та паремија је скоро извесно потекла од хришћана, јер паганима, навикнутим на верски плурализам, ини („сваки“) богови нису могли сметати ни изблиза онолико колико су сметали хришћанској идеји да је бог само један.²¹¹

У том кретању ка августиновској држави божјој као универзалном царству, које је увек, подсећа Ниче, и кретање ка универзалним боговима и утирање пута монотеизму

²⁰⁹ То се наслућује из Карацићевог толкованија: „Кад ко што тражи онће ће се оно не може наћи“. У верзији те паремије код Стојичића је ово значење нешто јасније изражено: *нашао је цркву у којој ће се Богу молити*.

²¹⁰ Према Џејмсу Фрејзеру, који читаво девето поглавље своје књиге посвећује обожавању дрвећа, дрво је вероватно најпре држано за отеловљење духа (у оригиналу: „thespirit“), а касније за његово пребивалиште, које је дух могао напуштати и враћати му се кад пожели (Фрејзер 1992: 156). У РСМ се такође истиче да је дрво место боравка демона, те да се под њим крије онај најнегативнији од њих – ђаво (РСМ 2001: 163).

²¹¹ Томе у прилог иде и оно што је навео Ловмјањски о преобраћивању Словена у Христову веру: да је „начелоексклузивности стварало посебне тешкоће процесу христјанизације“, односно да су словенски пагани радо гледали на „повезивање култа својих богова са култом хришћанског Бога, чему се једино испречила ексклузивност хришћанства“(Ловмјањски 1996: 193, 241).

(Ниче 1993: 302), ваља тражити у нашим паремијама о поштењу извор употребе појма ђавола, антипода позитивно маркираном натприродном бићу Богу. Наиме, како подсећа тај мислилац, хришћанство је помињано осећање дуга према боговима (прецима) такоискористило што је верницима, измученим осећањем кривице и дужности, понудило идеју о нумену који из љубави према њима измирује то дуговање сопственом жртвом; ово је довело дотле да су захвални хришћани свако одступање од своје грешне и дужне природе почели схватати као нешто морално, Божје, а подударање с њом као неморално и –ђаволско (ибид., 303–304).²¹²Укратко, ђаволом је за поклонице Христове вере постало све што не беше у складу са учењем спасиоца, а тај демон је пре свега оличавао назоре иних богова и ине правде.

Оваквом схватању иде у прилог и податак да се код словенских многобожаца, иако су они пре хришћанства знали за то демонско биће (на шта подсећа њихов назив за њега *чорт*), тек под утицајем цркве раширила употреба термина *ђаво* (СМР 1970: 127, 130). Не треба стога да чуди што овај хришћански термин, присутан у нашим народним изрекама и пословицама о поштењу приближно колико и његов антоним *Бог*, има много израженији негативни етички предзнак тамо но стари народни називи за исто створење *враги бес*. Ђаво у тим умотворинама представља, наравно, моралну супротност Богу, отелотворену неправду, са способностима аналогним оним које има његов противник, с тим што су сада те моћи негативно конотиране (и слабије). На пример, паремијом *ђаво га је видео, а не Бог* (ЂС¹) указује се на особину тог наднаравног бића да такође види (зна) боље од човека, што још јасније поручују изреке у којим се подразумева ђаволова улога учитељаљудском бићу (све их наводи Стојичић)²¹³: *то је с ђаволом задојено; шегртује ђаволу*, па и *он држи ђаволу страну*. Прва преко пасивног облика глагола *задојити* алудира на духовно дојење, „отхрањивање, васпитање“, па садржи и осетну денотацију одгоја, док друга глаголом *шегртвати* недвосмислено указује на својство шегрта,

²¹²Уз ово поистовећивање хришћанског ђавола с необузданом човековом природом, друге контуре поприма и она осуда хибриса код светог Августина, одражена код нас и у легендама о потицању ђавола од анђела који је постао охол (СМР 1970: 128).

²¹³Занимљиво је да скоро све паремиолошке творевине овог подтипа са истицањем ђавола наводи Стојичић. У ретке које помиње Вук спадају, рецимо: *ђаво ни оре ни копа, већ све о злу мисли и ради* (ВСК¹, 1149); *и праве муке половину ђаво носи (а камоли што је с неправдом стечено)* (ВСК¹, 1713); *ја ћу умријети, а нећу лако ђаволу душу дати* (ВСК¹, 1808); *не дави се ђаво маслом* (ВСК¹, 3352).

ученика каквог заната, вештине, овде због именице *ђаво* без сумње непоштене, неправедне.

Трећа изрека већ мање изражава тај однос учитељ-ученик; онај ко *држи страну* је свакако пратилац, али није неизоставно умно инфериоран према оном кога следи. Заправо, у највећем броју наших народних умотворина о *ђаволу* и непоштењу испољена су значења која садржи горњи пример: *ђаво* је „неправда“, с њим човек долази у непосредан додир чешће но са Богом („правдом“), и то увек као издвојени појединац (осим у изразима који садрже безлични глаголски облик, тачније инфинитив) обележен личном заменицом у трећем лицу. У склопу оног изједначавања друштвене групе са божанством с почетка потпоглавља, то би значило да се неправди приклања искључиво аберантна индивидуа, те да све овакве изреке имају малим делом и денотацију смерности. Битна разлика је што овде није истакнут узрочно-последични след, и то одметање од праведног пута се приказује најчешће тако што је субјект већ савезник *ђавола*. Институционализовани облик овог савезништва „одметнику“ даје улогу *ђаволовог адвоката, изасланика, најамника, савезника, радника и сарадника*, што се препознаје и из именица *посао, работа, најам, савез*, те глагола *пактирати* и *радити* у фраземама и изрекама:

„Он је *ђаволов адвокат*.“

„Он је *ђаволов изасланик*.“

„Отишао *ђаволу* у *најам*.“

„Пактирати са *ђаволом*.“

„Правити савез са *ђаволом*.“

„Ради за *ђавољу* трпезу.“

Остали видови директног контакта са *ђаволом* као представом неправде немају тај „службени“ призвук. То се види из речи и синтагми којим се обележава наведени однос – *играти се, изазивати, њој истозначно призивати, па бити заједно, носити у себи, не моћи без, помоћи, садити тикве, стећи, прејახати, желети* (импл. у *тај би и с црним ђаволом*), *тражити, имати прсте, удружити се, ући у, посао, работа* – и то у фразеологизмима:

„Ђаволски посао.“ (уз варијанту „Ђавоља работа.“)
 „Играти се с ђаволом.“
 „Изазивати ђавола.“
 „Он би и са црним ђаволом заједно.“ (уз варијанту „Тај би и с црним ђаволом.“)
 „Он ђавола носи у себи.“
 „Он не може без ђавола.“
 „Помози свети ђаволе!“
 „Призива ђавола.“
 „Причестио се из ђавоље чаше.“
 „Садити тикве са ђаволом.“
 „Са ђаволима стечено – лако потрошено.“ (или: „С ђаволом дошло, с ђаволом отишло.“)
 „Сваки ђаво прејахао преко њега.“
 „Тражи себи ђавола.“
 „Ту ђаво има своје прсте.“
 „Удружио би се са црним ђаволом само да оствари свој циљеве.“
 „Ушао ђаво у њега.“

У већини тих израза су речи *ђаво* и *ђаволски*, *ђавољи* заменљиве оном *неправда*, *неправедан*. Међутим, та антропоморфизацијанеправде је још израженија у примерима са дубљим религијским значењем. Тако паремије о заједништву „с црним ђаволом“ указују на већ истицану црну боју тог метафизичког створа, али можда и на старо словенско божанство Црнобога, које је у хришћанству постало – ђаво.²¹⁴ Израз о „сађењу тикве са ђаволом“ подразумева обредну семантику те биљке: тиква је, наиме, магијски предмет, и њено разбијање има карактер заштите верника (СМР 1970: 295). Зна се да је та синтагма потекла од пословице *ко са ђаволом тикве сади, о главу му се лупају*, којом се испољава поштење као доброхотност, но без другог дела и наглашавања последице, сађење тикве са ђаволом искључиво означава „удруживање са злом“ које ђаво отелотворује. На ђавола као на неправедно, али и непоуздано друштво, ваља гледати у умотворинама: *помози свети ђаволе; сваки ђаво прејахао преко њега; причестио се из ђавоље чаше*. Прва је иронични позив у помоћ светињи која је, што и онај ко је изриче зна, далеко од тога да

²¹⁴ Види о томе у СМР 1970: 128, 130; Ловмјањски 1996: 51; Чајкановић³ 1994: 66–67. Чајкановић притом наводи да црна боја у имену Црнобога није везана за морал, већ за чињеницу да је он божанство доњег света.

буде света, са указивањем на заштитничку улогу ђавола аналогну оној Бога. Друга је инсинуација на везу између коња и тог демона, а како словенски народи познају легенде о претварању ђавола у ту култички нечисту животињу, али и о „нечистим“ покојницима на којима јашу ђаволи (РСМ 2001: 283), та изрека по свему судећи упућује на то да је и њен објекат био неко врло непоштен (нечист), чим је преко њега прејахао баш „сваки ђаво“. Најзад, она трећа, с мотивом причешћа, комада хлеба који хришћански верник прима у знак опроштаја греха (РМС V, 122), а који се овде прима из „ђавоље чаше“, поручује да је непоштени појединац покушао да грех уместо хлебом, основним симболом за добро у хришћанству (Мршевић-Радовић 2008: 209), окаје отровом, чије је место, како је речено, у пићу („чаши“). Нема сумње да је тај прехрамбени контекст, иначе радо повезиван са ђаволом (присутан је био и у лексеми *трпеза* у изреци *ради за ђавољу трпезу*), одраз изворне размене хране (тј. добара) као основног вида комуникације међу друштвеним групама, па не треба одбацити могућност да ђаво овде у ужем смислу означава припадност туђој заједници, нехришћанској, а вероватно и неправославној.

На спрегу ђавола и отрова указује и изрека код Стојичића: *и ђаво би се отровао од њега*. Но, та је паремија истовремено једна од оних које описују савезништво са ђаволом при којем човек, пратилац и аберантни појединац, чак ни априорно није подређен ономе кога следи, већ је неправеднији и од самог узора неправде. Таква порука је хиперболична, па не изненађују нумеричке ознаке претераности у умотворинама које је носе, попут стострукости у *зна сто ђавола* или *он је сто ђаво* (сродан контекст има и: *њeга зна сваки ђаво*). Поменута симболика ђавола који грешника третира као коња такође тутрпи замену улога, па се човек према овом демону опходи као према реченој „нечистој“ животињи, а не обрнуто, што показују паремиолошке творевине: *он уме и ђавола осамарити* и *он уме и ђавола потковати*. Алузија на коња је овде несумњива на основу глагола који упућују на атрибуте те животиње – осамареност и поткованост – међутим, док самар пре подвлачи недостатак части (о чему види више у поглављу о животињама као персонификацији признања), потковица придодaje горњој изреци нотуковачког заната као ђаволског, при чему је тај занатлија често досетљивији и од ђавола.²¹⁵ Интелектуална премоћ човека

²¹⁵ Ковачки занат је по веровању Срба измислио ђаво, због чега се тај демон и ковач често поистовећују. Постоје, опет, и скаске према којима је људе овом занату научио свети Сава, што Чајкановић види као одраз

над овим нуминозним створењем још мање је спорна у умотворинама *тај зна и шта ђаво не зна* и *тај зна сваког ђавола*. Обележје тек надмудривања са истим демоном посредно поседују изреке: *на ђавола се не иде молитвом*(ЂС²)и *не дави се ђаво маслом* (ВСК¹, 3352).Прва казује да се наведени натприродни створ не може надвладати праведношћу (тј. молитвом као јуридичким оруђем Бога-правде), већ имплиците његовим средствима, лукавством и преваром, а друга допушта различита тумачења због именице *масло*. Наиме, та реч може означавати и „масноћу“, и „маслац“, и „корист“, а код православаца, у изразу *појати коме масла*, и свећење маслиновог уља уз нарочите молитве и помазивање њиме оболелих, посебно од душевних болести, ради излечења (РМС III, 308). Премда сваки од тих денотата логички дозвољава примену горње умотворине²¹⁶, последњи је најпре ту посредни. А то значи да би порука и ове изреке била да се ђаво не уништава молитвом (одн. правдом), с тим што је овде помазивањем истакнути његов душевни поремећај, лудило.²¹⁷

Па ипак, ђаво илити неправда је неко ко је опасан, злонамеран, немилосрдан и рђав, кога без обзира на све треба избегавати.И по цену живота, како се вели именицом*душа* с тим значењем у изреци: *ја ћу умријети, а нећу лако ђаволу душу дати* (ВСК¹, 1808). Претпоследњацрта, одсуство милости односно готовост ђавола да искористи човекову слабост, подвлачи се у умотворини: *сиромаш човек, готов ђаво* (или*сиромаш чоек готов ђаво*, ВСК¹, 4925): иако се ту наизглед указује на сиромаштво као непоштење, баш та економска конотација открива прави смисао израза, јер исти атрибут најчешће у нашим паремијама нема негативни етички предзнак, већ напротив означава богоугодност, о чему ће више речи бити у наредном потпоглављу. Коначно, изрека *ружан ко ђаво*(ЂС²)

исте улоге нашепаганског божанства Дабога. Међу назнакама те хомологије овај етнолог наводи податак да је демонски ковач илити бог ковач у европској митологији хром, баш као и Даба односно Дабог (што је још једна сличност с поткивањем коња), а притом помиње причу о ковачу који је преварио ђавола, јер тај ковач се зове *Вид*, што је једна од Дабогових епikleза (Чајкановић³ 1994: 130–132). Дакле, устаљени мотив преваре злог натприродног бића од стране досетљивца у српским предањима (уп. бајку *Старац преварио дивове*, Маринковић и Марковић 2011: 5–8), посебно је везан за ковача, на шта у овом случају упућује и лично име (*Вид*), по раније наведеној синонимији *видети-знати* (види н. 204) блиско семантици знања.

²¹⁶ Неки то чине и уз ознаке различите од *масло*. Тако Мршевић-Радовић помиње њен синоним *маст* у изразу *намазан свим мастима* („бити лукав, превејан“), и то у блиској вези са ђаволом (2008: 219); са друге стране, маслац у нашем миту означава огледало, предмет који открива истину, одакле обичај огледања у маслу (СМР 1970: 230; Тројановић 1990: 290), па би се иста паремија могла тумачити и искреношћу.

²¹⁷ С тим у вези, није згорег поменути да је још у доба Првог светског рата, дакле много година након што је Караџић забележио ову изреку, и даље у медицини доминирала традиционална носологија, унутар које се избегавало истраживање генезе психичких болести и радије су стручњаци у њима видели слабост, примитивизам, непослушност, природне склоности и наслеђене поремећаје (Горголини 2014: 219–220). Такав изразито одбојан став према лудилу, врло је лако ту појаву могао повезати с неморалом и ђаволом.

упућује на означавање естетских и етичких појава помоћу хришћанске симболике, при којем је ђаво основни симбол за ружно односно рђаво (Мршевић-Радовић 2008: 209).

Управо због тога што је ђаво опасан, зао и немилосрдан, његово се име у народу радије не спомиње, већ се у ту сврху користе еуфемизми или погрдни називи (СМР 1970: 127). У српским народним изрекама овог подтипа, таква су имена: *црни непоменик*, *нечастиви*, *рогати* и *анатемњак*, као што показују примери:

„Иде ко нечастив.“

„Као да је нечастиви у њега ушао.“

„Он је послушник црног непоменика.“

„Он је прави анатемњак проклети.“

„Он је у савезу са самим нечастивим.“

„Тако ме Бог од нечастивога сачувао!“

„У то је умешао рогати своје прсте.“

Паремија са *црним непомеником* као ђаволом и његовим послушником већ је размотрена (види н. 107). Зато неодређени придев *нечастиви* као еуфемизам заслужује посебан осврт. Наиме, наставак легенде о пореклу ђавола од охолог најстаријег анђела (види н. 212) казује да је овај придобио још нека од тих натприродних бића, које је потом Бог све истерао из раја и прогнао оне колебљиве међу побуњеним анђелима на земљу. Од тих колебљивих божјих отпадника је постала једна од три врсте ђавола: нечастиви (СМР 1970: 128). Отуд се изреке са овим надимком ђавола махом односе на несигурност човека у погледу поштења, на сумњу која „улази“ у верника и од које се он ваља „чувати“, иначе ће остати без части (тј. нечастив). Слично значење има термин *анатемњак*, сроден по узору на анатему, митско уклето биће велике главе (којом задаје страх), малих очију (којима испија жртву) и ситних оштрих зуба (којима прождиреплен); његовим називом се у нашој религији и митологији називају сва зла бића, па и ђаво, с тим да црквена предања притом наглашавају, баш као дотична умотворина, отпадништво од Бога и проклетост тог створења (ибид., 13).²¹⁸ Коначно, придев *рогати* се ослања на еуфемизам *ђаволарогоња*, пошто по веровању он има лик човека с малим роговима на врху чела, што је један од

²¹⁸ Веродостојности ради, ваља истаћи да се у СМР не наводи име *анатемњак*, него *анатемник* (ибид., 127).

разлога због којих га сматрају ружним (ибид., 127–128). Мотив прстију који се помиње у тој паремиолошкој творевини (уп. *ту ђаво има своје прсте*), указује на најоперативнији део руке, симбола моћи и делања, у овом случају неморалног.

На проклетости ђавола заснивају се делом и наше изреке о поштењу које спајају тогдемона с каквом локацијом. Тако је негативни пандан цркви као светом месту где пребива бог, раскршће на којем борави ђаво у примерима: *тај се не крсти на сваком раскришћу* односно *тај се не крсти ни на једном раскришћу* (обе су из Стојичићеве збирке). Да је раскршће (тј. раскрсница), та вододелница између два света – овог и оног, нашег и туђег, унутрашњег и спољашњег – опасно и „нечисто“ место које припада хтонским бићима, и на којем се пре но било где другде окупљају душе покојника, познато је из многих извора²¹⁹, али мање се зна дату вододелницу у српским паремијама о наведеној врлини повезује са ђаволом управо феномен проклетости. Ова гомила камења, објашњава Сретен Петровић, резултат је обичаја са формом народног суда, вршеног на раскршћу, а са проклињањем односно симболичним каменовањем злочинаца којима се регуларним путем не може ући у траг, тако што сваки „судија“ баца камен на проклетост (Петровић² 2000: 21, 92). Из тог семантичког оквира потиче тумачење изреке *тај ти не би дао камена да убијеш ђавола* (ЂС²), па и оне: *ко је без греха, нека први баца камену* (ЂС¹).²²⁰

Потоња умотворина није једина у којој се непоштење слика без персонификације. У таквим случајевима најчешће се користе управо лексема *грех*, за коју је на почетку рада истакнуто да је ознака за религиозни појам пренесен на поље филозофије морала (види н. 1), затим њој корадикални глагол *сагријешити*²²¹, те атрибут *свето*, што показују примери:

„Ко није сагријешити, ко ли неће? (ВСК¹, 2495)

„Његов грех не могу отписати ни црквена звона.“

„Најгори су они којима није ништа свето.“

²¹⁹ Чајкановић⁵ 1994: 81, 230; СМР 1970: 265; РСМ 2001: 465; Петровић² 2000: 6.

²²⁰ Тако, уосталом, ваља објашњавати и изреку *бацају се камењем на Бога* (ЂС¹), која значи „бити велики грешник“ (РМС I, 230), те ону *као да се камењем бацао на Бога*, коју Стојичић објашњава као „несрећан“.

²²¹ Према РМС, глагол *сагријешити*, екавски облик од *сагријешити*, значи „учинити какав грех, преступ, згрешити“ (V, 605), а штавише, примери његове употребе који се притом наводе, везују овај глагол за религију (уз корелативе *опроштење* и *богумрско*).

„Слађи је грех од меда.“

„Смртни грех.“

Персонификација ипак и у тим примерима постоји. Реч *грех* (тј. *грџех*) у српском језику може значити управо „ђаво“ (Скок 1971: 617), а да и наше паремије познају такву њену семантику, говори пример: *зло није од Бога, него од греха* (БС¹). Појмови смрт (у придеву *смртни*), мед, црквена звона, али и одрична заменица *ништа*, служе пак у горњим умотворинама као илустрација одсуства осећања за свето. Тако глагол *отписати* у другој изреци значи „опростити, поништити“ (РСМ IV, 257), а како се он користи понајпре уз именицу *дуг*, и ова реченица подсећа на толико истицани дуг према заслужном претку прераслом у божанство; опет, помен звона, тог предмета хришћанског култа, указује на сакралност и присуство бога (тј. одсуство ђавола), али и на смрт²²², те читаву умотворину ваља тумачити као опис особе чије се непоштење неће анулирати ни након што умре. То је степен аморалности изнад оног исказаног фраземом *смртни грех*, по којој је умирање довољна казна за непочинство. Изрека *слађи је грех од меда* би могла бити компарација ђавола („грех“) и Бога („мед“), јер мед има видну улогу у култу мртвих, али је и омиљено јело богова (СМР 1970: 212), па из те паремије следи закључак да је пријатније, слађе бити налик ђаволу илити грешан, него Богу односно поштен.

Поред именице *ђаво* као ознаке непоштења, у нашим умотворинама се користи у истом смислу и назив *враг*, што показују примери:

„Враг врагу очи не вади.“ (ВСК¹, 630)

„Враг ни сам себе није добра учинио.“ (ВСК¹, 632)

„Вражје коло.“

„Ушао враг у кућу.“

„Вражји је то посао.“

„С врагом дошло, с врагом и отишло!“ (ВСК¹, 4885)

„Тај зна сваког врага.“

²²² У РСМ се истиче да је звоњава пратила све етапе смрти, као и да ђаволи не воле звоњаву, због чега су хистеричне жене у Русији (кликуше) водили под звоно да се „излече“ (2001: 192–194).

Последње три се само по тој ознаци демона разликују од наведених *ђаволски посао*; *с ђаволом дошло*, *с ђаволом отишло*; *тај зна сваког ђавола* (приметно је да је Вук преферирао народни назив *враг*). О вађењу очију из прве изложене паремије већ је било речи (види н. 164), те се може закључити: што враг врага не кажњава слањем на онај свет (где су сви слепи), разумљиво је, пошто су врагови већ тамо, а и кажњавање подразумева моралну супериорност, која код тих демона – не постоји. Коло које се одређује као вражје, могло би бити врзино у свом некадашњем значењу обредног плеса који су играли демони, а ако би се људи ухватили у њега, падали би у транс и долазили у додир са бићима доњег света, односно са ђаволима (СМР 1970: 90).²²³

Враг има и позитивно значење у нашим предањима и паремиолошким творевинама. Само то име је, према СМР, народни дуалистички назив за смиреног, доброг ђавола, којим се неретко указује на разлику у односу на познатијег и злог (1970: 129). То двојство се најбоље види из изрека:

„Један ђаво, други враг.“

„Тај зна и врага и ђавола.“

Оно је често утемељено на односу млад-стар, јер се верује да је стари ђаво опаснији од младог, пошто је дуже живео и стекао више искуства и знања, због чега се он еуфемистички и назива – матори (ибид., 127, 129).²²⁴ Одатле се реч *враголан* данас користи не само као ознака за „шаљивчину“, како сугерише СМР (1970: 129), него и за шаљивог дечака, истина далеко од смиреног, управо несташног, попут чувеног јунака стрипа *Дениса*, којег је красио тај надимак, а лексема *враг* би исту семантику могла имати и у умотворини: *ни лијеп враг, нит' му добра мати* (ВСК¹, 3763), опет с призвуком одгоја (тј. самосвести) због именице *мати*. Осим старосне компоненте (тј. незреле злоће), на

²²³ То тумачење делује вероватније од оног наведеног на наредној страници исте књиге, да је врзино коло место где ноћу долазе поменута натприродна бића. Наиме, Драгослав Антонијевић истиче да је коло као плес, дакле акција, трансно стање које црква приписује дејству ђавола – попут сваке јавне екстазе с наглашеним ефектима, јер ове подразумевају негацију уредног и мирног унутрашњег религиозног живота (1990: 22, 141). Није наодмет приметити да је он раније (стр. 9) разграничио стања екстазе и трансa, при чему прво красе непокретност, тишина, самоћа и чулно лишавање, но овде ипак помиње екстатичност у склопу нимало тихог, мирног и самотног обичаја (анастенарија).

²²⁴ У српским паремијама можда има и таквог именована ђавола, рецимо у изреци *гадан старац од њега расте* (ЂС¹); како она садржи јачу денотацију поштења као самосвести, наведена је у том потпоглављу.

морално позитивније доживљавање врага могло је утицати оно ничеанско схватање да је појам бога одраз осећања дуга заједнице према претку: одатле би супротни концепт претхришћанског ђавола то јест врага био резултат мрског односа према „повериоцу-туђину“, с којим је по логици ствари заједница лакше обављала нужну размену добара уколико му беше мање „дужна“, а то ће рећи и – уколико он беше млађи (враголастији).

Доброг, поштеног ђавола, описује можда и паремија *добро је (кашто) и ђаволу свијећу запалити* (ВСК¹, 965), те њој аналогна *понекад се треба и ђаволу помолити* (ЂС²), јер паљење свеће симболизује слављење кућног заштитника (РСМ 2001: 496). Додуше, Карацић уз прву умотворину наводи опширно толкованије са закључком да њоме народ поручује како не вреди славити ђавола, а и свећа је познато средство за одбрану од демона (Тројановић 1990: 154), но баш се та изрека – тачније *и ђаволу треба запалити свећу* – према СМР казује о добром врагу када се избегне нека очигледна опасност (1970: 129).

Табеларни приказ лексема које се користе за означавање денотације свет у српским народнимпаремиолошким творевинама изгледа овако:

атрибути (хомологни)	божји, часни, добар, свој, прави (правцати), истинит, тврд, људски, свети, бели, лијеп, благи, црквени, небески, чист, крсни
атрибути (антонимски)	вражји, јак, ђаволски, нечастив, смртни, задојен, млад, здрав, зао, велик, црн, проклети, дужан, (иронично) свети, ружан, грешан, сладак*
nomina attributiva (хомологне)	вера, правда, молитва, крст, слава, недеља, ред, закон, црква
nomina attributiva (антонимске)	грех, зло, неправда, грешка, дуг, коло, посао, работа, гре(х)ота
корелативи хомологне именичке ознаке	анђео, црква, звона, кућа, цар, глава, длака, очи, душа, ђак, поп, светилиште, стид, свијећа, мука, јунак, несрећници*, враг, Бог*, масло, тиква
корелативи антонимске именичке ознаке	казна, онај свет, ђаво, несрећа, мати, раскршће, савез, страна, најам, пакт*, прсти, чаша, трпеза, мед, цар*, батина, камен, каменица,
nomina agentis (хомологне)	Бог, отац, свеци, анђео, светац, муж, чоек, људи, народ, верник, господ, поп, дрво
nomina agentis (антонимске)	гр(ј)ешник, анатемњак, стођаво, ђаво, враг, рогати, сила, шуша, непоменик, нечастиви, адвокат, послушник, изасланик, зли бог, вуцибатина, сила, сиромах, савезник*, шегрт*
глаголске ознаке	давати, не дати, ваљати, знати, бојати се, стећи, чинити добро,

(позитивне)	помоћи, наредити, заповедати, сачувати, запалити свијећу, ићи, бежати, спасти, поштовати, молити се, стидети се, настрадати, причестити се, учити, чувати се, видети, кајати се
глаголске ознаке (негативне)	бацати се каменом, скинути, вадити очи, испаштати, садити тикве, казнити, грдити, играти се с ђаволом, отровати се, знати, изазивати, носити, умрети, сатрти, проћи се кога, ући у неког, сагријешити, не стидети се, истрајавати, држати страну, отети, не марити, набедити, не смети, нападати, давити, осамарити, згрешити, отписати, прејахати, преварити, потковати, убити, пактирати, потрошити, не крстити се, порушити, удружити се, шегртовати, сумњати, призивати, проклети, погинути
остале лексеме	јемац, реч/заповест*

5.1.9. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *БОГОУГОДАН*

Порекло поистовећивања поштења са богоугодношћу пратило је, ако је судити по тврдњама Фридриха Ничеа, генезу појма богат. Тај мислилац тако помиње праксу припадника више класе да себе називају према својој превласти у моћи (*упмоћници, господари, заповедници*), али и према највидљивијем белегу те супериорности, свом иметку, одакле им имена: *богаташи и поседници*. Међу онима који нису припадали том сталезу (не-богатима), посебно се истицала свештеничка каста, која се, услед сопствене суревњивости и немоћи у односу на доминантну класу, светила својим непријатељима и поробљивачима преокретањем њихових вредности: витешко-аристократско изједначавање појма добар са отмен, моћан, леп, срећан и богу драг, промењено је временом под овим утицајем у схватање да су само немоћни (значи људи из нижих слојева) добри, да су побожни једини паћеници, те да су, уз болесне и ружне, искључиво сиромашни они који су богу драги односно – богоугодни. Једино за такве по овом раширеном становишту постоји блаженство, па се само за њих везују и етичке врлине, укључујући поштење, док су моћни постали „за сва времена зли, свирепи, похлепни, незаситљиви, безбожни“, и у крајњем збиру „несрећни, проклети и одбачени“ (Ниче 1993: 242, 246).

Тешко је одредити моменат у којем су потоње вредности на српском тлу преузеле примат над аристократским, али може се претпоставити да је и код нас поимање богатства

и сиромаштва имало такав ток. Како Ниче на истом месту подсећа, управо је „богаташ“ смисао речи *aryai* одговарајућих лексема у словенским језицима, мислећи ту сигурно и на придев *богат*, који је према Скоку балтословенски, изведен одименице *богс* помињаним смислом „земаљско добро, срећа“ и суфикса *-ат* као ознаке снабдевености (1971: 72, 178–179). Укратко, етимологија вели да и код Срба богаташ од почетка беше „онај ко је снабдевен земаљским добрима, срећом“, те као такав представник више класе. Међутим, наше народне пословице и изреке о поштењу, сакупљене махом у XIX столећу, недвосмислено показују да тад већ беше и те како заступљено оно свештеничко мишљење, снажно наметано српском народу барем од краја 12. века, када се међу Словенима, како се сматра, коначно учврстила Христова вера (Ловмјањски 1996: 207).

Отуд се већина паремиолошких творевина овог подтипа ослања на то да *богатство* *покрива хорјатство* (ВСК¹, 244), то јест на поређење по супротности сиромашан-богат, са етичком опозицијом добар-лош, па и поштен-непоштен. Разлика у њимасе тиче тек реченичне конструкције, језичког средства којим се ова компарација врши, као и употребе појмова корелативних реченој врлини или мани. Рецимо, у два се случаја денотација богоугодан јавља уз негативну погодбенусложену реченицу с везником *ако*. Поштење се притом означава атрибутима *правично*, *добар* и *поштен*, док су маркери супротне особине придеви *лијеп* (у Стојичићевој верзији *леп*) и управо – *богат*:

„Ако не може богато, може правично.“

„Ако чоек не може бити лијеп и богат као што би ћео, може бити добар и поштен“ (ВСК¹, 122)

Но, најчешће се те умотворине одликују поредбеном граматичком формомунитар адверзативне паратаксе, и то уз компаратив *боље* и везник *него* односно *неголи*:

„Боље да сиротујеш, него да срамотујеш.“

„Боља је добра штедња него рђаво течење.“ (ВСК¹, 322)

„Боља је и празна торба, неголи враг у њој.“ (ВСК¹, 324)

„Боље и празна торба, него глава у њој.“²²⁵

²²⁵Ово је суштински варијанта претходне пословице, чији су прави алтернативни облици: *боље је празна врећа него враг у врећи* (ВСК¹, 385) и *боља је и празна торба, него ђаво у њој*, ЋС¹).

„Боље је доброга служити него рђаву заповиједати.“ (ВСК¹, 354)²²⁶
 „Боље је и празну врећу под пазухом носити него врага у њој.“ (ВСК¹, 362)
 „Боље је немати, него отимати.“
 „Боље је поштење у сиромаштву него богатство без поштења.“ (ВСК¹, 384)²²⁷
 „Боље своју земљу орати, него на туђој новце бројати.“
 „Боље се и задужити него наружити.“ (ВСК¹, 403)
 „Боље част, него власт.“
 „Бољи је с миром посан купус, него с ђаволом масан.“

Морална ознака бинарних опозиција у тим реченицама је понекад по себи јасна, као у примерима: *сиротовати-срамотовати*, *немати-отимати*, *задужити се-наружити се*, *част-власт*. Редовна је у њима рима, којој ипак не дугујемо сасвим наведени глагол *срамотовати*²²⁸, али се зато може рећи да је она пресудно утицала на појаву апстрактума *част* уз именицу *власт*, уместо значењски много прикладнијег *поштење*. Наиме, смисао претпоследње изложене изреке је: „боље бити поштен, него моћан“; власти су у овом контексту представник више класе о којој је говорио Ниче, а таква замена моралних појмова односно употреба лексеме *част*, није необична за наше паремије (види н. 138).

Тамо где морални контраст није тако уочљив, смисаобогоугодности је појачан придевским паровима попут *добар-рђав*, *добар-зао*, *поштен-непоштен*, *свој-туђ* и *миран-ђаволски*. Конотације тих атрибута су већ тумачене, па није нужно и на овом месту појашњавати разлику између *служити* (тј. *дворити*) *доброг* и *заповедати рђаву* (тј. *годити у злог*)²²⁹, *орати своју земљу* и *бројати туђе новце*, између *добре штедње* и *рђавог течења, поштења у сиромаштву* и *непоштења у богатству*, *тепосног купуса* справљеног „с миром“ и *масног* припремљеног „с ђаволом“.

²²⁶ Варијанте ове изреке су: *волим у добра служити него у рђава заповиједати* (ВСК¹, 623) и *боље је у добра дворити него у зла годити* (ЂС¹). У првој глагол *волим* значи заправо „више волим“, а у другој је занимљив избор глагола *дворити*. Он упућује на дворац, боравиште владара и симбол „моћи, богатства, знања“, шточини ово место „центром света“, те код мистика симболичним стаништем душе (Мршевић-Радовић 2008: 102). Дакле, *добра дворити* значи у том смислу „бити у средишту светог места, близу бога и чинити оно што та представа доброте (поштења) тј. бог захтева“ – потпуно у складу са врлином богоугодности.

²²⁷ Код Стојичића ова умотворина гласи: *боље је поштење у сиромаштву, него непоштење у богатству*.

²²⁸ Према РМС, тај глагол значи „живети под срамотом“ (V, 958).

²²⁹ У РМС се наводи више значења глагола *годити*, но овде он пре свега има семантику „одређивати, одлучивати“ (I, 518), заправо једину која указује на надређени статус субјекта.

Опет, у неким од изложених пословица поређење по супротности није изражено бинарним паровима. То је случај с реченицама *боља је и празна торба, неголи враг у њој*, затим *боље и празна торба, него глава у њој*(и оиним варијантама тих двеју умотворина), те најпосле са оном *боље је и празну врећу под пазухом носити него врага у њој*. Њихово значење је „боље је бити сиромашан, него обогатити се злоделом“, при чему враг односно ђаво означава непоштење, али и невољу, страдање (јер тај демон, како је претходно показано, увек губи на крају од Бога), посебно истакнуто лексемом *глава* као метонимијом појма живота (уп. *радити о глави* у одељку о денотату добар). Дакле, *глава у торби* јесте „опасност по живот (могућност смрти)“, гдеторба (врећа) има посебну улогу. Наиме, све паремије о богоугодности подразумевају симболичко схватање простора: у њима индивидуа (субјекат) гравитира из семантичког поља материјалних вредности („новац“, „власт“, „богатство“) ка пољу духовне величине. Зато не чуди што је каткад у њима наглашено специфично место у којем се ти „светови“ конфронтирају, а такав објекат је и – торба. Отуд Мршевић-Радовић наводи баш горње изреке са ђаволом (одн. врагом) као примере веровања да се тај демон склања у врећу, и то зато што она представља сужени простор у који се неко сатерује (2008: 143–144); другим речима, торба (врећа) је микрокосмос у којем се сударају материјална и духовна реалност, а будући да су такви додири по правилу у религији веома опасни, као и све што, како вели Бандић, нарушава оквири њеног организованог система (2008: 121), у торби радо борави и персонификација те опасности и сатераности – ђаво. Стога је, најзад, на граници између два света, подпазухом (уп. *сњим се дружи, али камен под пазухом држи*), пожељно носити празну врећу, ону без материјалних вредности у себи, која лишава ризика од поменутог судара.

Остали типови ове компарације по супротности у нашим паремијама су:

„Више ваља један ваљан него слаби да је златан.“ (ВСК¹, 573)

„Вреднији је његов крајцар, него нечија форинта.“

„Ко је малим незадовољан, великог није достојан.“

„Није сиромаш онај који нигда није имао, него онај који је имао, па изгубио.“ (ВСК¹, 3706)

„Поштење је претежније од новаца.“ (ВСК¹, 4419)

Ове пословице и изреке не садрже компаративе од лексема *добар* или *добро*, као основног атрибута за исказивање позитивних моралних одлика у нашем језику, већ од придева и прилога: *ваљан, вредан, достојан, много*. Зато се сада поштење не испољава непосредно, осим у последњем примеру, неготек преко богоугодности: на темељу ознаке материјалних вредности и предзнања о описаном „свештеничком“ односу према њима, увиђа се и обележје поштења у изложеним умотворинама. То на симболичан начин показује прва реченица, у којој управо из последње речи *златан* постаје јасно на какву се ваљаност(одн.слабост) алудира. Сличну матрицу прате и остале изреке: у њима се крајњом речи (*форинта, достојан, изубити*) открива поменути смисао. У неким од њих се наглашава мања материјална вредност (*крајцар, мало*) као већа етичка драгоценост, јер пун облик ових паремиолошких творевина би био: *вреднији је његов поштен крајцар, него нечија непоштена форинта; ко је малим а поштеним незадовољан, великог није достојан*. Осим сентенцијепоштење је претежније од новаца, остали примери овог подтипа имају облик сложене реченице; већином супротне, како и приличи поређењу по супротности, уз изузетак поменуте релативне реченице: *ко је малим незадовољан, великог није достојан*.

Последња умотворина спада у групу субјекатских односних реченица, према терминологији Михаила Стевановића (1989: 863), али у њој се наслућује и условни однос (*ако је неко малим задовољан, онда великог није достојан*). Везник *ако*, који би у таквој конструкцији био најпре примењен, постоји пак у трима изрекама о богоугодности без наведеног контраста, у којим се та врлина истиче сама по себи. Н, те реченице нису погодбене или кондиционалне, него – допусне:

„Ако је и го, али је соко. (ВСК¹, 28)

„Ако је го као прст, није изгубио крст.“

„Игла ако и кроз злато прође, гола изиђе.“ (ВСК¹, 1544)

У тимје умотворинама јасно концесивно значење (*иако је го, он је соко; иако је го као прст, није изгубио крст; иако игла пролази кроз злато, изађе из њега гола*). Њиме се појачава богоугодност субјекта, истиче да је он успео да очува речену врлину упркос великим тешкоћама и искушењима. Ти неповољни услови су изражени два пута придевом

го, који овде значи „сиромашан“, јер како подсећа и Мршевић-Радовић, његово основно значење је „који је без длаке“, одакле се развило метафоричко „неодевен“, и на крају: „који нема ништа, сиромашан“ (2008: 216). Међутим, косматост не конотира у нашим веровањима само с материјалним богатством, него и с телесном моћи и продуктивном снагом код оба пола (РСМ 2001: 156–157).²³⁰ Отуд онај ко је го није тек сиромашан, него је и физички нејак – што само наглашава колико је поштен и частан када као такав још увек има крст, тај симбол моралне врлине и вредности, или је и даље упоран, истрајан и слободан попут сокола, који представља у предањима те особине. Последња пословица се може двојачко разумети, јер је игла, као свака бодља, и магијско средство које штити од болести, и рукотворина ђавола (РСМ 2001: 40–41). Прво од тих значења би упућивало на поштење, да од зла заштићен човек остаје такав и ако је окружен материјалним обиљем (тј. златом), а друго на то да непоштен човек (ђаво, игла) заврши сиромашан и немоћан без обзира на близину материјалног богатства; само први онај смисао би указивао на богоугодност. У варијанти те пословице, уз злато се помиње и сребро (*игла кроз злато и сребро пролази, па је опет гола*, ВСК¹, 1544).

Остале паремије овог подтипа без антонимског појма имају углавном поредбену форму. Једном је она изражена уз компаратив (*нема већег блага од добротe*), а два пута уз екватив (*поштен ко ледина то јест поштен ко просјачка торба*). Обележје поштења у њима је изражено придевима *поштен* и апстрактном именицом *доброта*; референтни појмови богу угодне врлине (духовног богатства или материјалног сиромаштва) ту су именице *благо и ледина*, те именичка синтагма *просјачка торба*. Лексема *ледина* према РСМ означава „запуштenu, необрађену и обично травом обраслу земљу“ или пак „земљу уопште, тло“ (III, 179), дакле земљиштепресумптивно без плодова, чији власник од ње нема приходе, није богат, али је поштен. Но, фразеологизам наведен на истом месту,

²³⁰ Ово значење је длака могла попримити из распрострањеног схватања да беше оваплоћење душе свог поседника, па тиме и табу – и то изузетно опасан, због чињенице да је реч о делу тела који се лако одваја од остатка. Фрејзер истиче длаку као табуисан предмет диљем Европе, где се одсечена коса чувала да не би зли дошли у њен посед и манипулисали сопствеником: тако франачки краљеви нису смели да скраћују косу од детињства, пошто је најмоћнија била коса владара, те би шишањем губили право на престо, док карпатски Хезули верују да ће добити главобољу и постати идиоти (у оригиналу: „become idiotic“) направе ли мишеви од њихове одсечене косе гнездо (1992: 298–299, 301). О регенеративној моћи длаке сведочи већ помињани пример дива Орила из *Бјесног Орланда*, којем је способност подмлађивања давала посебна влас косе, а младост је у миту неодвојива од снаге и јунаштва. С тим у вези, Тихомир Р. Ђорђевић опширно описује колико су се Срби, налик библијском Самсону, још у XIX веку опирали шишању перчина (1926: 23–26).

отићи под ледину („умрети“), допушта другачије тумачење горње изреке: да ледина симболизује смрт као коначни суд, на којем непоштење постаје узалудно, раскринкано, огољено. Са друге стране, изрека *поштен као просјачка торба* дотиче се описане празне торбе као обредно и морално позитивно маркираног предмета, али и улоге просјака у митологији: он је и код нас позната хипостаза божанских бића (анђела, Христа, паганског бога) замишљаних као путника који посећују вернике и искушавају их (PCM 2001: 6, 477, 505). Будући лице које представља сферу „туђег“, овај путујући бог то јест просјак захтева доказ верникове наклоности у виду даривања нечег „својег“, па јегрех не уделити штогод онима који просе.²³¹ Зато та паремија може носити још један смисао: да је просјачка торба кад није празна на поштен начин, даровима напуњена, баш као божја торба. Ако је ова порука ту и дискутабилна, није у јединој нашој умотворини из ове подгрупе која нема поредбени већ релативни смисао: *ко сиротињи дели, Богу позајмљује*.

Одређени број српских пословица и изрека са денотацијом богоугодности заправо не указују на ту врлину, него на њен недостатак (тј. небогоугодност) код припадника вишег сталежа, оних богатих и моћних. Тај друштвени слој је исказан речима *господтво, власт, новац, паре, злато, задњица, трбух, стомак*, њиховим изведеницама попут *господски* или синтагамама с јасном алузијом на дотични статус: *врх вреће, добити цео/савсвет, добитисве, јахати коња*. Опозиција поштен-непоштен овде стога има форму непоштен-поштен, односне ствара се истицањем оног што духовно богатство и сиромаштво имају, него оног за шта материјално богатство остаје ускраћено:

„Господскоме смијеху и ведру небу не ваља вјеровати, јер се за час промијене!“ (ВСК¹: 738)

„Добио власт, изгубио душу.“

„Каква је корист човеку ако сав свет добије, а душу своју изгуби.“

„На врху вреће лаж, а на дну истина.“

„Не јаше коња коме личи, него ко га има.“

„Новац је душогубац.“ (ВСК¹, 3847)

„Паре у џеп, ђаво у срце.“

²³¹На пример, у јужној Словачкој се верује да ће жена која отера просјака родити близанце, што се сматрало неповољним, а да просјаку ваља давати милостињу казују многи примери поклањања хране том изасланику бога и код Срба, од задушних јела, воћа на Петковдан, обредног хлеба и погачица, до првог снесеног кокошијејег јајета (PCM 2001: 29, 139, 187, 244, 246, 274–275, 425, 505).

„Појела задњица душу.“
 „При злату се губи доброта.“
 „Свака власт квари, највећа – највише квари.“
 „Све добио, али душу изгубио.“
 „Смрди господством.“ (ВСК¹, 5020)
 „Трбух све грехе показује.“
 „Узалуд му је стомак пун, кад му је душа празна.“
 „Шта ти вреди да цео свет задобијеш, а душу своју изгубиш?!“

Ускраћено поштење се у тим примерима најчешће поистовећује са душом у смислу човечности (види н. 208), тачније с њеним губљењем услед материјалног уздицања (*добио власт, изгубио душу; каква је корист човеку ако сав свет добије, а душу своју изгуби; појела задњица душу; све добио, али душу изгубио; узалуд му је стомак пун, кад му је душа празна; шта ти вреди да цео свет задобијеш, а душу своју изгубиш*; ту спада и изрека у којој се користи сложеница *душогубац: новац је душогубац*). Осим душе, губе се и срце (*паре у џеп, ђаво у срце*), вера, тачније поштовање других или ти част (*господскоме смијеху и ведру небу не ваља вјеровати, јер се за час промијене*), затим доброта (*при злату се губи доброта*), искреност (*на врху вреће лаж, а на дну истина*), неисквареност (*свака власт квари, највећа – највише квари*) и најпосле, скромност, као богоугодна врлина у односу на охолост, на коју и Вук упућује у толкованију уз изреку *смрди господством* (с тим да је овдеснажно испољена и мирисност, ужа денотација поштења о којој ће бити речи касније). Та охолост се провлачи и у изреци *не јаше коња коме личи, него ко га има*, где глагол *личити* нема значење „бити сличног лика, наликовати (на неког или нешто)“, већ „доликовати, приличити (некоме)“; другим речима, у овој умотворини се указује на то да се економски уздижу (јер не може свако приуштити коња, он је у руралној средини богатство, о чему види н. 141) и они који то не заслужују својим делом. А кад је реч о представама материјалног богатства у нашим пословицама и изрекама овог подтипа, примето је да се у том контексту често истиче храна као основна животна потреба, оно насушно и највредније сиромашнима. О томе сведоче лексеме *стомак, трбух, задњица*, у нешто ранијем примеру и *купус*, али и орање земље као хранитељице у пословици *боље своју земљу орати, него на туђој новце бројати*.

Већ је речено да се у нашим веровањима крађаније обавезно сматрала грехом (види н. 118), а из паремија наведених у овом потпоглављу је јасно и због чега: недело јепре свега покрасти оног ко је део властите друштвене групе, јер се она гледа као хомогена целина од чијег наслеђа имају корист сви чланови. Но, „закидање“ туђина – а богаташки сталез то јесте за сиромашне – није гре(х)ота, судећи по умотворинама: *младо пољубити и богато закинути није грјехоте* (ВСК¹, 3042)²³², теиз (*пре-*)пуна чанка није *греота одсркнути* (ВСК³, 35), у којој се опет апострофира јело, и којаи према Вуку подразумева да се „не дира у сиротињско“, док се оданде где „има доста“, може и украсти.

Ту би требало да лежи објашњење и ретких наших паремија у којим се сиромаштво не третира као нешто позитивно и поштено: недостатак основних средстава за живот, пре свега хране, оно је што тера човека и на преступ. Тачније, оно што га приморава, јер те умотворине, у којима се наглашава глад, неситост, уз убогост и празнину, делују као настојање да се речено непочинство представи мањим (поштенијим) него што јесте. Ова семантика је изражена придевима *гладан*, (*не*)*сит*, *празан* (о већ поменутој врећи) и *убог*:

„Гладан се Богу не моли.“

„Гладан трбух разлога не чује.“

„Глад очију нема.“ (ВСК¹, 688; уз варијанту: „Потреба очију нема.“ ВСК¹, 4395)

„Ни сит ни чист.“ (ВСК², 138)

„Празна врећа усправо не може да стоји.“ (ВСК¹, 4436)

„Убог муж готова лажа.“ (ВСК¹, 5735)

Ове реченице су утолико значењски различите што каткад коинцидирају саиним денотацијама поштења: тако прва садржи и обележје светости, трећа и душевности, друга и пета и правичности, четврта и чистоте, а последња иискрености.

Табеларни приказ лексема које се користе за означавање богоугодности је овакав:

²³² Ова шалјива пословица има многобројне варијанте: *богата закинути а младо пољубити, (није) ни грехота ни срамота* (ВСК²: 19); *богатоме закинути и младо пољубити – није грехота ни срамота*(ЂС¹); *млада пољубити и богата закинути није грехота*(ЂС¹). Где се помињесрамота, једнако је присутна и денотација негативног етичког поља части као признања.

атрибути (хомологни)	го, правичан*, поштен, празан, свој, посан, ваљан, вредан*, сџм, мали*, велики*, чист, усправан, просјачки
атрибути (антонимски)	богат, л(иј)еп, рђав, туђ, масан, слаб, златан, гладан, господски, ведар, (пре)пун, незадовољан, убог, млад
nomina attributiva (хомологне)	крст, част, поштење, душа, истина, доброта, мир
nomina attributiva (антонимске)	гре(х)ота, глава, власт, непоштење, лаж(а), грех, паре, новац, господство
корелативи хомологне именичке ознаке	прст, штедња, сиромаштво, крајцар, дно, благо, срце, душа, ледица
корелативи антонимске именичке ознаке	срамота, течење, новац, богатство, форинта, см(иј)ех, небо, врх, злато, сребро, трбух, задњица, стомак, корист, глад, потреба
nomina agentis (хомологне)	Бог, игла, сиротиња, соко
nomina agentis (антонимске)	муж, сиромах, ђаво, враг, душегубац
глаголске ознаке (позитивне)	пољубити, волети, сиротовати, немати, орати, добити, делити, служити, дворити, задужити се, мучити се, веровати, личити, стојати, одсркнути
глаголске ознаке (негативне)	закинути, (из)губити, срамотовати, срамотити се, заповиједати, годити, отимати, бројати, наружити се, не чути, не молит се, променити се, појести, кварити, смрдети
остале лексеме	пазух, земља, купус, свет, торба, врећа, трбух, чанак, коњ, цеп

5.1.10 ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ ДОСЛЕДАН

Упркос томе што се у разним периодима историје етике ценила препредност, као у хомеровском добу (Макинтајер 200: 29–30), или прорачунатост, као у рационализму, међу особинама које се поистовећују с поштењем у нашим паремијама је и – доследност. На ово су такође могла утицати различита учења: Парменидово са истицањем континуитета, питагорејско са схватањем мирног и непроменљивог као морално доброг, а покретног и променљивог као морално лоше (види н. 16), хришћанско с наметањем аутентичног као једино исправног²³³ и друга. Изнад свега је, наравно, доследност подстицао мит, то језгро

²³³ Иако свете књиге временом беху све мање разумљиве верницима већ због архаичности језика којим су написане, њих је морала одликовати неизменљивост, што истиче и Малиновски: „За сваку религију је основно да њена догма треба да се схвати као апсолутно непроменљива и неприкосновена. Верник мора да буде чврсто убеђен у то да је оно на шта га наводе да прихвати као истину у сигурним рукама, да се преноси тачно онако како је примљено, да је ван сваке могућности фалсификовања или измене. Свака религија мора да има своју опипљиву заштиту која обезбеђује аутентичност њене традиције. У вишим религијама знамо за веома велики значај аутентичности светих књига и бригу за чистоту текста и тачност тумачења.“ (1971: 70).

наших народних пословица и изрека, које по првобитној дефиницији није друго до тачно (верно) исказани ритуал (Џемс 1978: 109). Само, како је мит уједно порука верницима, за његово ширење човеку беху неопходни симболи поменутог трајања (доследности), а такве симболе није било лако наћи, јер је све око људског бића, укључујући и њега самог, подложно променама и самим тим упућује на претварање, узимање нове форме, чин који се у миту приписује натприродним, опасним бићима (PCM 2001: 445). Зато не чуди што се пожељна доследност у српској паремиологији изражава превасходно поређењем по супротности, истицањем оног што је упадљиво непостојано, и уз то не припада свету обележеном као етички позитивном (рецимо сфери мушкарца). Отуд је бинарни пар који је овога пута послужио као параметар поштења онај човек-животиња, и то посебно животиња која је домаћа (људима близу, „на оку“), која човеку не обезбеђује непосредно добра (не служи му за аграрне радове, за јело и сл.), која је сеновита (припада од хришћанства проказаном подземном царству), и најзад, којанашем чулу вида, као најизразитијем средству перцепције спољног света, и физички показује ту несталност – редовном променом свог омотача. Те одлике красе многе животиње, али у нашим паремијама пре свих пса и змију, па се умотворине са денотацијом доследности могу поделити на оне које се тичу тих животиња, и оне које се тичу иних животињских врста.

Обично се негативни доживљај пса у нашој религији и митологији објашњава тиме што он беше *alterego* вука, познатог териоморфног божанства Срба²³⁴, те је као паганско наслеђе, овај данас многима омиљени кућни љубимац стекао у хришћанству посве лош предзнак. По начелу да је сопствена вера праведна а туђа грешна, у хришћанској су традицији иноверци тако поистовећени са псима, о чему сведочи, уосталом, и синтагма *насја вера* (PCM 2001: 544). Оно што паганима беше домаће и свето, једнобошцима је постало страно, грешно и обредно нечисто, речју, поганом, и тај атрибут, који обједињује обележја „физички нечист“, „зао, opak“ и „паганин, незнабожац, безверац, скрнавитељ“ (PCM IV, 521), у српском језику се и стога претежно користи баш за опис пса.²³⁵

²³⁴ Чајкановић¹ 1994: 139; Чајкановић³ 1994: 98–99; Чајкановић⁵ 1994: 191 итд.

²³⁵ Од свих живих бића се једино пас у нашим народним пословицама и изрекама о поштењу експлицитно обележава епитетом *поган*; исти придев користи се још само за лексеме *тело*, *душа*, те оне које указују на вербалну комуникацију – *језик*, *уста* – и то у паремијама: *имати поган језик* (ЂС¹); *има погана уста* (ВСК¹, 1687); *вода сва што опере до погана језика* (ВСК¹, 598); *у поганом телу и души погана* (ЂС²).

Но, овај вучји *alterego* је био поган и пре хришћанства. Није тешко наслутити због чега је фауна уопште доживљавана као зло у код нас преовлађујућем анимизму: животиње су човеку храна, оно што он уноси у тело и преко чега може унети у себе и њихову душу, што је у тој религиозној концепцији сматрано великом опасношћу. И кад не беху човеково јело, могле су нас угрозити дођемо ли у додир с посудом из које су се храниле, што и Чајкановић наводи – уз сеновитост – као разлог због којег „међу нечистим животињама на прво место долази пас“ (Чајкановић⁵ 1994: 186).²³⁶ Одатле су се могле развити разне негативне етичке конотације, па и она да је пас, поган односно нечист у обредном смислу, повезани са оном профаном нечистоћом то јест нехигијеном (што показује и малопређашњи пример с посуђем), а потом и са болешћу.²³⁷ А где је болест, ту је телесна трансформација, изменљивост, поменуто претварање, појмови од којих је, пренесу ли се на етичку раван, лако стићи до дволичности, превртљивости, недоследности.

Примери наших паремиолошких творевина у којим се истиче лицемерје пса су:

„Безобразан као пашче.“ (ВСК¹, 158)

„Зао као кучак.“ (ВСК¹, 1372; уз варијанту: „Зао као пас.“, ВСК¹, 1373)

„Зла као куја.“ (ВСК¹, 1472)

„И пас и чоек.“ (ВСК¹, 1708)

„Кад пси буду људи, онда ћеш о ти бити чоек.“ (ВСК¹, 1954)

„На мајку би лануло.“

„Не бих га ни за ланац водио.“

„Њему нема места међу људима, ни колико шарову у цркви.“

„Од подмукла псета чувај се.“ (ВСК¹, 4005)

„Пасја пара.“ (ВСК¹, 4200)

„Пасја те рђа не убила.“ (ВСК¹, 4201)

„Поган ко пас.“

„Подмукло псето најприје ће ујести.“ (ВСК¹, 4296)

„Притајио се ко кучка у ладовини.“

²³⁶ Уп. и нашу изреку: *пас од пса не једе* (ВСК¹, 4205). Чајкановић у горњем цитатууз пса наводи и миша.

²³⁷ Чајкановић наводи кучку као једног од демона болести животињског облика у старој нашој религији и митологији; она изазива обољења, док је пас демон који иста лечи (ибид., 190–191). Уп. изреку *као курјак* (ВСК¹, 2162), уз коју Караџић појашњава: „Каже се здраву, јаку и окретну чоек.“

„Пси заслужују боље људе.“

„У човеку и јагње и курјак.“

„Што бих ја пасју крв на свој врат узимао?“ (ВСК¹, 6227)

Придеви који се користе за опис ове животиње – и који се могу читати и као „превртљив“ – јесу *безобразан*, *зао*, *рђав*, *поган* и *подмукао*, уз наравно *пасју*. Први је можда и најблажи. Он указује на недостатак образа, што је асоцијација на част као признање, а та ублаженост се види и у деминутивном облику зоонима *паише*. За израз *зла као куја* Вук истиче да се „каже злој жени“, те да се „место *куја* рече и *кучка*“, чиме скреће пажњу на то да се етичка подела мушко-женско поштује и у српским паремијама о овој животињи, а не само у веровањима о њој, попут оног о демонима болести. Куја односно кучка је притом преузела и мане жена у нашој традицији – непоузданост, превртљивост, каприциозност. Па ипак, придев који у горњим примерима најјаче указује на недоследност пса јесте – *подмукао*. Етимолошки везан за обележје тишине, ћутања (Скок 1972: 474), он одсликава помињано веровање да је мук(ћутање) својствен онима који суу дослуху с нечистом силом (уп. *ћути као курва*). Овај епитет од других којима се у нашим умотворинама описује пас разликујето што се не доживљава као неутуђива црта те животиње: док се остали користе еквативно, суштински изједначујући пса садатом маном (*безобразан као паише*; *зла као куја*; *зао као кучак*; *поган ко пас*), он је употребљен као одредба (*од подмукла псета чувај се*; *подмукло псето најприје ће ујести*), нешто што се не подразумева, и што, дакле, допушта да постоје такође пси који нису подмукли. Истој групи припада изрека *притајио се ко кучка у ладовини*, где је речени мук изражен глаголом *притајити се* именицом *ладовина*. Оба та појма везана су за светлосни контекст, о којем ће бити више речи у потпоглављу о ужој денотацији поштења светао.

Осим тог додатног обележја, наше умотворине о псу и (не)доследности садрже често и нека друга. Рецимо, *и пас и чоек*, затим *кад пси буду људи, онда ћеш о ти бити чоек* или *пси заслужују боље људе* подвлаче бинарну опозицију човек-животиња и указују и на човечност (прва отуд значи управо оно што јеу толкованију уз њу истакао Караџић: „има у њему и добра и зла“). У изразу *поган ко пас* провејава и денотација чистоте, док је у оној њему нема места међу људима, ни колико шарову у цркви експлицирана исветост:

притом основа *шар-* у именици *шаров* као ознаци за „шареног пса“ (РМС VI, 931) додаје преко глагола *шарати* тој животињи поменути семантике лутања, неискрености и посебно – кад је реч о цркви – неверства. Религиозна нота је присутна и у умотворини *у човеку и јагње и курјак*, тачније „и добро и зло“, јер је јагње позната жртва божанству и симбол добра, питомости. Реченица *што бих ја пасју крв на свој врат узимао?* казује се, према Вуку, као одговор онога коме се „рече да каквога рђава чока убије“. Она стога носи мањим делом конотацију одговорности, при чему именица *крв* представља ничеански еквивалент штете настале неизмирењем дуга, док је лексемом *врат* метонимијски исказан живот, али и део тела који живим бићима служи за ношење, тегљење каквог бремена, што *пасја крв* у наведеном смислу јесте. О недостатку осећаја дуга, посебно према (најближим) прецима, указује пак израз *на мајку би лануло*, где је неморалност вербалозована глаголом *ланути*, који не значи само оглашавање пса, него и ружно, погрдно говорење о коме (РМС III, 157). Фразема *пасја пара* је истицањем економског аспекта блиска денотацији богоугодности, док умотворина *пасја те рђа не убила* преко појма рђе као прљавштине нагиње ужем поимању поштења као чистоте.

У две наше паремиолошке творевине овог подтипа посебно се истиче длака пса (или вука односно курјака, његовог другог *ја*). То су умотворине:

„Вук длаку мијења, али ћуди никада.“ (ВСК¹, 648)²³⁸

„На којој страни има пас више длака? – На коју реп пребаци.“

Речено је на почетку овог потпоглавља да је један од показатеља недостатка доследности управо мењање омотача код животиње. То би могло да се у обредном смислу преформулише у губљење длаке као табуизираниог предмета, што се псу дешава у периодима кад му крзно отпада више но иначе, кад се – лиња.²³⁹ Уосталом, због тога је длака и постала предмет табуа (види н. 230), а животињска је уз то попримила и демонске одлике: тако влас, кожа животиње, има одлике нељудског, оностраног света и везана је често за демонолошку сферу, па је длакавост основна разликовна особина демонских

²³⁸ Карацић наводи и варијанте ове пословице: *курјак ако длаку и промијени, ћуди не мијења* (ВСК¹, 2767) и *курјак длаку мијења, а ћуди никад* (ВСК¹, 2768).

²³⁹ У прилог ставу да је длака код Срба означавала цео омотач пса, иде и претпоставка Мршевић-Радовић да назив *вукодлак*, сложен од речи *вук* и *длака*, значи „онај који има такву одећу као вук“ (2008: 150 н. 26).

бића, обраслих њоме (PCM 2001: 156). Ово дистинктивно обележје је утолико опасније уколико се регенерише, јер тада стиче и поменути превртљивост и тајновитост, а баш та значења имају пасја (тј. вучја) длака у горњој изреци о мењању спољашњег изгледа (длаке), али не и зле, непоштене ћуди. Друга наведена умотворина пак те особине, симболички представљене мноштвом длака и глаголом *пребацитикао* маркером превртљивости, непоштеног делања, повезује са репом, који као нешто стражње указује ина просторно визуелно поље вербализације части каопризнања(уз однос испред-иза).

У неким паремијама се не помиње ниједан од раширених назива пса или вука (*пашиче, кучак, пас, куја, кучка, шаров, курјак, псето*). Тамо се присуство ове животиње назире управо на основу испољеног недостатка доследности. Та превртљивост је каткад јасније изражена, као у изреци: *да му ко длаку од бркова попије, би се отровао*(ВСК¹, 837); Карацић уз њу додаје да се „рече за зла чоєка“, што је очито из глагола *отровати*, везаног за подземни свет и размену хране, наравно на непоштен начин (уп. *од његова зла усахнуће му трава на гробу ићевојке расту ка' и зла трава*). Затрованост пијењем длаке, укратко, следи отуд што је та влас нешто онострано, демонско, нељудско, зооморфно. Изрека *не бих га ни за ланац водио* већ нема за предмет неизоставно пса, иако лексема *ланац* наводи на помисао да је реч о животињи, и то понајпре о вучјем двојнику. Међутим, две наше умотворине се тек на основу исказаног лицемерја и мутне представе о старом нашем врховном божанству вучјег облика (и о псу као другом *ја* вука), могу довести у везу са оваквом денотацијом пса. То су реченице:

„Кад је војску војевати, онда се виче: камо јунак Краљевићу Марко? А кад је шићардијелити, говоре му: Откуда си, незнана делијо?“(код ВСК¹, 1918)²⁴⁰

„Кад је мука, где си Ђука, кад сте воће брали, мене нисте звали.“

Краљевић Марко, наравно, није зооним, но помињао сам већ да је он представљао пастирског бога старе наше религије, чиме је преузео атрибуте некадашњег вучјег божанства и његовог друго *ја* – пса(Димитријевић 2010:

²⁴⁰ Код Стојичића ова паремија овако изгледа: *кад је било војску војевати: камо јунак Краљевићу Марко, а када је шићар дијелити: откуда си, незнана делијо.*

378).²⁴¹Штавише, веза између легендарног краљевића и пса могла би бити башцрна длака као симбол снаге, јер таква краси најпопуларнијег српског епског јунака, а најчешће и псе.²⁴²Отуд није искључено да је Марко у горњој паремији заправо рефлекс вучјег (псећег) бога у позитивном етичком смислу, док се онај негативни, превртљивост, недоследност, лицемерје, пренео на друге њене актере. Но, епски Марко је представљао и многе ине појмове, па је оваква веза, иако могућа, прилично усиљена, што важи и за изреку *кад је мука, где си Ђука, кад сте воће брали, мене нисте звали*. Она делује као варијанта прве, но вреди поменути да антропоним *Ђукаиз* те паремије можда није само резултат риме *мука-Ђука*, него и поистовећивања дотичног јунака (јер „на муци се познају јунаци“) са извесним оличењима бога рата у нашој митологији. Пре свега са фигуром пијанице *Ђуре*, чије је личне име истог порекла као и *Ђука* (оба су изведена од *Ђураћ* тј. *Ђорђе*), али и са Марком из аналогне изреке, такође познатим по склоности ка вину, том марцијалном атрибуту неодвојивом од појма храбрости, о чему сам такође већ писао (ибид., 386). *Брање воћа* у другом примеру има смисао „убирања плодова“, очито каквог великог труда (на основу адверзативне структуре реченице), но воће у горњем контексту ратничког божанства може бити и алузија на вино (тј. грозђе) као онај најлепши, најпријатнији део херојског статуса, супротстављен најтежем и најмучнијем–војевању.

Термини којим се у нашим паремијама означава (не)доследност уз фигуру пса су:

атрибути (антонимски)	безобразан, зао, подмукао, поган, незнан, пасји
nomina attributiva (антонимске)	рђа

²⁴¹ Везу између пастира (тј. чобанина) и пса (тј. вука) у нашој старој вери подвлачи у више наврата Чајкановић. Рецимо, он истиче да вук беше као териоморфни врховни бог и по словенској традицији чобанин овцама, а помиње такође легенду о поједеном чобанину, у којој се вучје божанство, хром вук, појављује идућег дана међу пастирима као хром човек. Тај етнолог наглашава и да је пас, *alterego* вука, еуфемистички називан управо – чобанин (Чајкановић³ 1994: 118–119, 149; Чајкановић⁵ 1994: 187).

²⁴² На ово обележје црне длаке указује Сима Тројановић. Наиме, он жртвовањем црне животиње услед сточних и људских болести, познато и Србима, објашњава тиме што болештине персонификују зле демоне, којима су људи још у Старом веку приносили животиње црне длаке да би их одобривољили (1983: 50). Ту црна длака није могла бити само одраз тамне боје духова настањених у мрачном подземљу, него и симбол снаге, наспрам беле (седе) као знака старости, појма с којим је тешко спојити снагу и здравље, а боговима се жртвује оно што човеку треба, вели Тројановић (ибид., 8). Стога не чуди што су у нашем народном епу „мрки брци (пали на рамена)“, онакви попут Маркових, опште место при опису јунака.

корелативи хомологне именичке ознаке	јунак, ћуд, црква, мајка,
корелативи антонимске именичке ознаке	длака, реп, пара, крв, делија
nomina agentis (хомологне)	чо(в)ек, људи, врат, јагње, људи, Марко Краљевић, Ђука
nomina agentis (антонимске)	пас, курјак, длака, псето, пашче, кучак, куја, кучка, шаров
глаголске ознаке (позитивне)	војевати, водити, чувати се, дијелити, брати
глаголске ознаке (негативне)	отровати, мењати, пребацити, ланути, ујести, узимати, убити, притајити се
остале лексеме	шићар, војска, мука, воће, ланац, ладовина

Од осталих сеновитих „домаћих“ бића, најчешће се као лицемерна јавља у нашим паремиолошким творевинама змија. Већ су поменути (види н. 58) неки од разлога због којих је та животиња сматрана демонском: подземна јеи мења периодично свој омотач односно кожу (љуску). На основу те моћи регенерације, змија је постала симбол здравља(бесмртности) и младости у нашим веровањима²⁴³, али и дволичности, променљивости, претварања, недоследности. У предањима се настанак тог гмизавца, као уосталом већине хтонских бића, доводи у везу са ђаволом, али и са длаком (коњском), још једном метафором обнављања (СМР 1970: 155). Такође, у легенди о библијском првом човеку, змија је, поред Еве, жене, опет митског отелотворења непоштења, утицала на Адамов изгон из раја, што сведочи о дугој традицији поимања те животиње као опасне и превртљиве. Због свега тога не чуди сличан опис змијето јестгујеу нашим паремијама:

„Гајити гују на срцу.“

„Гуја из присоја.“

„Да га змија уједе, отровала би се.“

„И змија је лијепа, али је зла.“ (ВСК¹, 1631)

„Нашао змију испод камена.“

„Не дај змији у рај!“

„Не зна какву је змију под кошуљом грејао.“

²⁴³Она такође спада у демонске животиње које по старој српској вери изазивају и лече болести (Чајкановић⁵ 1994: 190–191). Није случајно што иста особина краси, вели притом Чајкановић, и већину осталих сеновитих животиња преко којих се истиче недоследност у нашим пословицама и изрекама: црва, пацова (тачније миша) и тигу, док се у СМР истиче у једнаком контексту и зец (1970: 151).

„Обавила му гуја срце.“
„О врату јој змија виси.“
„Он је љута гуја.“
„Она је права змија.“
„Опасала се змијама.“
„Подмукла гуја шарена.“
„Покаје се и кад змију на путу мора да убије.“
„Превари се, уједе га гуја.“
„Шарен испод коже.“

Две су директне ознаке за ту животињу у овим умотворинама: *змија* и *гуја*. Трећа је посредна: то је *присојкиња*, назив који се подразумева у изразу *гуја из присоја*, а којим се на темељу именице *присој* („место изложено сунцу“) обележава „змија отровница“, али и „подмукао и опасан човек“ (РМС I, 593; РМС V, 104).²⁴⁴ Међутим, позиционираност змије не исказује се једино уз *pomenlociprisoj*, него и предлошко-падежним конструкцијама *испод камена* односно *под кошуљом* у изрекама: *нашао змију испод камена* и *не зна какву је змију под кошуљом грејао*. Из та три примера јасно је истицање контраста отворено-затворено, или – у односу на светлост сунца – изложено-заклоњено; другим речима, као хтонско биће, дотична животиња је опасна чим изађе из своје сфере у надземну, на светло. То сугерише и мотив камена из једне од њих, већ помињаног магијског предмета којим се препречава прелаз из једног у други свет (види н. 131), из мрачног подземља усветли надземаљски слој, и змија треба да остане испод тог међаша, будући да јој је ондестаниште, а не на присоју, где постаје – отровна.²⁴⁵ Гуја пак баш таква постаје зато што је отров најизразитији физички облик опасности од ње, најсликовитији показатељ њеног зла, непоштења, што назначују и наше паремије, било непосредно, попут оне *да га змија уједе, отровала би се* (која код Стојичића има и

²⁴⁴ Да реч *присојкиња* означава непоштenu, злу особу, показује још боље друга наша пословица, у којој се ова именица директно помиње (иако је везана за денотацију части као достојанства): *човек у невољи куми Турчина, и сестрими змију присојкињу*. Поређење по сличности са омраженим иноверним окупатором Турчином, довољно говори о моралној особини такве гује.

²⁴⁵ Занимљиво, у СМР се наводи као један од еуфемизама змије *она из траве*, а трава је, како је речено, етимолошки и семантички сродна са отровом. Није згорег истаћи да међу надимке те животиње спада и *каменица*, а познат је и српски обичај да се змија исклесана у камену држи на прагу као амајлија (1970: 157).

варијанту *од њега се и змије трују*), било посредно, преко уједа гује, имплицитно отровног, у изреци *превари се, уједе га гуја*(ЂС²).

Трећи простор својствен змији, онај „под кошуљом“, нема само спацијални смисао. Наиме, треба претпоставити да се под именицом *кошуља* ту подразумева омотач, али не било какав: то је у ствари плацента, танка опна којом је дете обавијено док је у мајчиној утроби, у нашем народу названа „кошуљицом“ (или „постељицом“), а која се, подсећа Бандић, сматра еквивалентом детета.²⁴⁶ Отуд је *грејање змије под кошуљом* што и „ношење детета у утроби мајке“, а читава изрека *не зна какву је змију под кошуљом грејаоби* значила „не зна какву је непоштену особу изнедрио“, уз ослањање и на денотацију поштења као одраза ваљаног одгоја то јестсамосвести(уп. *игајити гују на срцу*).

Мотив омотача се провлачи и у иним нашим паремијама о змији, алине директно као у том примеру с кошуљом; његова ознака су глаголи *опасати се, обавити* и синтагма *висити о врату (обавила му гуја срце; о врату јој змија виси; опасала се змијама)*. Стојичић, који наводи све три умотворине, уз последње две наглашава да се казују за злу жену, а то се може и из прве закључити, јер субјекат у женском роду („*обавила*“), индиректан објекат у мушком („*му*“) и именица*срце* упућују на љубавни однос мушкарца са женом злом попут змије. Индикативна је притом семантика обавијања, опасивања иобгрљивања (у примеру у којем се помиње врат), која преко мотива омотача обухвата и еротичности животну угроженост. Овиконтексти су позиционо фокусирани на срце и врат, с тим што јеалузија на прву од тих локација јасна и кад се ради о мушко-женским односима, и кад је посреди опстанак(срце је човеков витални орган), док јеу погледу друге приметно да се код Срба еротска компонента радије истиче преко синонима врата, тачније преко изведеница од именице *грло* (уп. *загрлити, загрљај, пригрлити, а иогрлицаје* симбол љубавне везаности). Укратко, избор лексеме *врат* у тој изреци јаче наглашава

²⁴⁶ Према том антропологу, будући да порођајни демони могу нашкодити новорођенчету преко свега што је у вези с њим, и „кошуљица“, којом се обавијено рађа понекад дете, постаје магични предмет са заштитним моћима према принови. Дете рођено у њој по општем уверењу такође поседује натприродне моћи, јер је моћна плацента његов еквивалент. С обзиром на то да ће се према веровању принови догодити све што и овом њеном омотачу, и за „кошуљицу“ је везан низ култичких забрана и заштита (Бандић 1980: 67–68).

велику опасност која прети од вољене претворне особе метафорички представљене као змија, подсећајући и да та животиња може да нас, осим тровањем, усмрти и дављењем.

Готово све паремије овог подтипа имплицирају под ознаком *змија* или *гуја* личност женског пола. Тако *не дај змији у рај!* (ЂС²) упућује и на Еву и њену кривицу, пословица *и змија је лијена, али је зла* садржи семантику неморалне женскетелесне лепоте, описану у потпоглављу о невиности²⁴⁷, док се у фразеологизму *она је права змија* експлицитно наводи род субјекта. Једини пример поистовећивања гује с мушкарцем је: *он је љута гуја*. У РСМ се та синтагма (*гуја љута*) дефинише као фигуративно „опасан, оштар човек“ (I, 593), што упућује на ратнички смисао и мушко начело, две позадине изражене и самом именицом *гуја* са значењем „сабља, нож“, те још неким речима које Скок види као њој корадикалне, попут *гуштер* или *гусеница* (1971: 631).²⁴⁸ Сва та три зоонима означавају животиње познате по трансформацији, па није искључено да је њихово фигуративно марцијално значење изазвала асоцијација на речену љутњу као афективно понашање карактеристично за митске хероје, а које свом носиоцу такође мења лице, чинећи га нагло руменијим. И као што гуја није увек љута, нису то ни Љутица Богдан, Ахил или Орландо док их неко на гнев не подстакне, па је, укратко, нагли преображај јунака могао утицати да и гуја, опасна већ због отрова једнако наглог и фаталног дејства, стекне борбену црту.

Боју змије подвлачи и именичка синтагма *подмукла гуја шарена*. Придеви у њој су упечатљиви: *подмукла* симболизује превртљивост својствену ћутљивимхтонским бићима, док се *шарена* може различито гледати. Док се у РСМ баш *шарена гуја* одређује као „у исти мах и добар и зао“ (ибид.), Мршевић-Радовић тврди *дашарено* као културолошка појава упућује на „лажљивост, измишљање, непоузданост“, а израз *змија шарена* (што је, судећи по изложеним примерима, овде исто што и *гуја шарена*) на „лукавог, подмуклог, превејаног човека“, при чему се изглед шарених демонских створења усклађује с њиховом симболичком функцијом (2008: 119). Другим речима, *подмукла гуја шарена* је не само лицемерна („шарена“), него и демонски зла („подмукла“) особа. А тако треба тумачити и фразеологизам *шарен испод коже*, иако се у њему змија непосредно не истиче.

²⁴⁷ Овај аспект змије среће се и у изразу *шинула га је гуја*, којим се упућује на лепу жену (РСМ I, 593).

²⁴⁸ *Гуштер* је, као што је познато, жаргонски назив за тек регрутованог војника, док је *гусеница* термин који се користи у војној терминологији за означавање дела борбених возила.

У још две изреке се та животиња наводи имплицитно: у већ поменутој *имати поган језик* (види н. 235) *има расечен језик на врху* (ЂС¹). На закључак да је у првој посреди баш змијски језик наводи тврдња Мршевић-Радовић да у фразеологији та синтагма значи „ружно говорити, клеветати“, да фразема *поган језик* има семантику „особа склона оговарању“, док ружне и убојите речи које такав језик изговара представљају „гујињи то јест змијски отров“ (2008: 26–27). Са друге стране, Стојичић наводи да се паремија о *расеченом језику* односи на жене-змије, и она би могла указивати на бриткост, оштрину језика клеветника коју помиње Мршевић-Радовић (ибид.), поготово ако се узме у обзир и код нас познато веровање да су особе са расеченом усном управо – лажљиве.²⁴⁹

И друге демонске животиње симболизују негативне моралне особине у нашим паремијама. Прецизније, то чине зец, петао, тица, црв, пацов, јарац и паук. Њихово непоштење се негде више а негде мање дотиче одсуства доследности, тачније, у неким случајевима ту црту је тешко и приметити, што показују и следећи примери:

„Добар је ко бели зец.“

„Закрвавио очима као дивљи пијетао.“ (ВСК¹, 1347)

„Злој тици кљун отпао.“ (ВСК¹, 1493)

„И лепа јабука може бити црвљива.“

„Његова јабука није црвљива.“

„Сви су црви изашли из земље.“

„Ни покрштени јарци не дају млеко.“

„Са истог цвета пчела скупља мед, а паук отров.“

„Сви су пацови изашли из рупе.“

У горњем објашњењу семантике расеченог језика дотакнут је лик зеца, још једне подземне животиње, коју Срби, попут Хамсунових Норвежана, сматрају лошим знаком за

²⁴⁹ Рецимо, особа с „распукнутим, разрезаним уснама“ обележава се придевом *хрњав* (РМС VI, 750), а баш се *Хрњо* зове клеветник с разрезаном усном у нашој анонимној приповеци *Характерске црте* (Димитријевић 2013:462–466). Траг овог веровања на северу Европе описује Кнут Хамсун у роману *Плодови земље*: Ингер, жена сељака Исака Селанроа, има такав белег у књизи називан *рња* или *зечја усна*, и чак извршава чедоморство због тога што на свом тек рођеном детету примећује исти знак, по веровању злокобан.

жену у трудноћи (СМР 1970: 151).²⁵⁰ Већ је поменуто и улога зеца у лековите сврхе (види н. 243), а ваља истаћи и његово својство предсказивача времена (СМР, ибид.), јер је одатле изникао израз у којем се та животиња поистовећује с непоштењем: *добар је ко бели зец*. У његовом образложењу Стојичић додаје „лош“, но зашто би баш бели зец био неморалан, указује се у РСМ: он је предмет народне метеорологије, у Русији симбол зиме и метафора снега, а на словенском југу симбол таласа на мору (2001: 202). Укратко, зец беле боје одражава неповољне климатске појаве каква је и зима, периоду ком је природа махом мртва а обданица кратка (тј. интервал таме је дужи), што су људи одувек повезивали са смрћу и повећаним присуством злих демона. Логично, зими је опасност од зла највећа, па отуд сарказам у дотичној изреци, са значењем: „рђав као доба смрти и злих демона“.²⁵¹

Због чега је зао односно непоштен дивљи пијетао који је закрвавио очима? На основу претходне изреке код Карацића (*закрвавио очима*), уз коју он додаје кратко „зао“, такав је свако са закрвављеним органима чула вида. Разлог томе пак требало би да је више пута помињано култичко изједначавање очију са душом (уп. *дај ми чојека, па ми с њим и очи извади; враг врагу очи не вади; глад очију нема*), а преко душе и са самим животом (види н. 208): закрвављене очи биле би у том случају што и извађене очи – метафора мртваца, хтонског демона, бића опасног и отуд – злог. Но, супротно досад помињаним оваплоћењима зла из света фауне, петало не живи под земљом, штавише, везан је за бога светла, а ноћна демонска бића повлаче се чим први петлови запевају (СМР 1970: 244), па иако је та соларна животиња „уједно у вези са хтонским божанствима и често представља њихов атрибут“ (ибид.)²⁵², то допушта још једно поимање горње паремије. Наиме, важност петла у нашој старој вери види се већ из тога што је он представљао тотем (ибид.), и то објашњава петлов епитет дивљи: тотеми неретко бехудивље животиње, јер дотичније

²⁵⁰ Ово важи уз једну примедбу: подземна животиња је заправо кунџ, јер он копа јазбину, док зец то не чини (он „лежи у грму“); међутим, и из синтагми *зечја рупа, зечја јазбина*, јасно је да се код нас ова разлика не поштује увек, не само у паремијама и фраземама (чувеног Душка Дугоушка нико на телевизији није назвао *кунџем*, већ искључиво *зецом, зеканом*, иако се често склањао у рупе, баш као ни данас популарну Ребеку Зеку из цртаћа *Пена Прасе*). Зец је, штавише, по предању Срба створио Бог (СМР 1970: 129).

²⁵¹ Тај сарказам можда има и дубљу конотацију да „добра (поштења) нема“, јер није наодмет подсетити да врсте зечева беле боје настајују поларне области наше планете, а не крајеве у којим живи српски народ.

²⁵² Пример подземног петла је онај којег Срби називају ни мање ни више него *кривцем*, управо зато што пева ван уобичајеног времена: он може бити искључиво црне боје, пошто је постао од ђавола (ибид., 243).

придев и потекао од речи *див*, којом су у словенској старини означавана нуминозна створења, махом зла.²⁵³ Но, како је одлика тотема да штите чланове своје заједнице, а не да их дирају (Чајкановић⁵ 1994: 68), није искључено да је дивљи петао из изреке зао превасходно услед ружења паганских тотема у хришћанству. А тад би се могло помислити да мотив закрвављених очијупотиче из петлове функције жртве замене²⁵⁴, чему је већ посве близу алузија на црвену боју (њу и визуелно намеће дотични фацијални израз) као супституцију крви при обредима.²⁵⁵ Међутим, црвенило петла, и то дивљег, указивало би и на ватреност по Тројановићу, с наглашеним сексуалним обележјем, или пакљутином.²⁵⁶ И гнев и крв могли су на више начина изазвати стварање марцијалног аспекта црвене боје²⁵⁷, но пре свега је на њега утицало чулно поимање (уп. *он је љута гуја*), чињеница да човек кад је гневан, неуобичајено узбуђен, ратоборан – поцрвени. Бес је, као знак искакања из редовног стања, попут трансa (види н. 223), био предодређен да стекне обележје натприродног и насилног, те су можда отуд „богови и демони често замишљани и представљани са црвеним лицем“ (Чајкановић⁵ 1994: 209). Наравно, црква га је приписала ђаволу, опет црвеном у лику, чије је једно од имена у нашем народу – *бес*.

Међу животињске демоне болести спадају и птице, или тачније тице које лече (Чајкановић⁵ 1994: 192). Оне су такође сеновите²⁵⁸, а као такве могу бити опасне односно

²⁵³ Овакву етимологију истицао је још Нодило, подсећајући да је од речи *див* свакако настала словенска лексема *дивљан*, те да синтагма *divlji* (од *diviji*) *ferus* испрва беше што и *divinus* („божански“), а именица *диво*, *дивљ*, „чудо“ (1885: 28 н. 1). И Чајкановић подвлачи како нам име *див* није дошло из персијског језика (преко турског *див* или *дев*), него „ствар стоји углавном обрнуто“: том речју изведеном од корена *deivo* називали су индоевропски народи у далекој старини своје богове. Отуд је придев створен од ње, *дивљи*, атрибут многих животиња и биљака које припадају дивовима, нуменима, за разлику од питомих примерака фауне (Чајкановић⁵ 1994: 187, 275–276). За зле дивове као опште место наше старе вере упореди и бајку *Старац преварио дивове* (Маринковић и Марковић 2011: 5–8).

²⁵⁴ Нпр. он се као житни демон жртвује јер је његова крв важна за добар род пшенице (СМР 1970: 243–244).

²⁵⁵ Познато је да је крвна жртва у каснијој фази религије могла да се замени црвеном бојом (Чајкановић¹ 1994: 252), а та хомологија црвено-крваво среће се и у предањима о антропоморфном демону *вaмпиру*, који је у лицу црвен односно поцрвенео управо од испијања људске крви (Чајкановић⁵ 1994: 209).

²⁵⁶ Као пример поистовећивања црвеног петла с ватром први српски етнолог наводи обичај из Ступнице, где та животиња овом бојом свог перја замењује огањ. Исти аутор додаје да црвенау сексуалном погледу изражава жарку страст, похотљивост, љубав, али и здравље, гнев, љутину и друго (1990: 273, 276, 278–279).

²⁵⁷ Изједначавање појма црвен са оним „ратнички“, „бесан у боју“, „крвав“, помиње Ранка Куић (2000: 98), док Александар Лома наводи симболику црвене као боје ратничког сталежа у нашој народној епизици (2002: 107). Имена персонификација наших демона болести попут *Црвени Ветар*, *Подљут*, *Подљута* (Чајкановић⁵: 1994: 300) такође можда упућују на подударност демонско-црвено-јаросно-борбено.

²⁵⁸ Верује се, рецимо, да душа, човеков дупликат, док овај спава излази из његових уста у птичјем облику и после се враћа у његово тело, а шта доживи у међувремену јесте оно што је њен поседник сањао. Сеновитост

зле по човека, што потврђује изрека *злој тици кљун отпао*. Јасно је да је ту битан елемент кљун, део птичјег тела који, уз канце, представља њено оружје и стога претњу по човека. Овај ту претњу спречава обредним везивањем (фиксирањем) кљунa наведеног сеновитог створа, блокирајући на тај начин његово етички негативно дејство.²⁵⁹ Укратко, горња изрека указује на опасну, злу особу која се одвезала, ослободила човекове контроле и опет му постала претња. Док се у примеру белог зеца метаморфоза као недоследност огледа у климатској промени (белина снега „скрива“ земљу), у оном дивљег петла у алузији на његов фацијални преображај (руменило), у случају тигре, треће сеновите животиње која не живи под земљом, тај нови слој се постиже везивањем („маскирањем“) демона.

Црви су пак несумњиво хтонске животиње, и имају моћ пресвлачења која им дају обележје превртљивости, недоследности. На њихов подземни аспект, наравно зао и болестан (то је животиња која по веровању изазива болести), алудирају све три изложене паремије, анајвише она *сви су црви изашли из земље*. Уз њу Стојичић додаје објашњење „свако зло испливало“, што ће рећи да се та изрека користи баш ради подвлачења притворности, прикривеног зла које је најзад демаскирано. Иста кринка се подразумева у осталим изрекама о црву, заправо варијантама *лепа јабука може бити црвљивата јестњегова јабука није црвљива* (обе су из Стојичићеве књиге), где синтагма *бити црвљив* значи „који садржи црва“. Јабука је ту симбол уздарја, узвраћања на раније примљен поклон, као у познатој изреци *изразудати јабуку*, што горњим примерима додаје обележје части као дара у јелу, али такође поручује да уздарје може бити и непоштено, лицемерно, јер не знамо крије ли се испод „коже“ те воћке, њене љуске, зли демон у лику црва или не.

Варијанта горње умотворине о црву везана је и за пацова у примеру: *сви су пацови изашли из рупе*. Тај пролаз („рупа“), кроз који је човек изашао и тиме изгубио могућност даљег пребивања у рају (види н. 58), симболизује границу између два света, од којих је

птице се огледа и у предању о сазвежђу Кумовска слама као путу којим душе иду на небо, између осталог и у виду птице, због чега се та деоница у неким језицима назива *птичји пут* (Чајкановић¹: 189–190, 239 н. 4).
²⁵⁹ Тако се везује кљун јастребу (да не би хватао пилиће), другим грабљивицама, већ истицањем петлу се тај део тела утакне у вериге, док се црном пилету омотава црним концем (СМР 1970: 66, 133, 220).

онај одакле се излази, како каже дотична изрека, подземље, као супротност рају задобио негативно значење. Пацова овде ваља изједначити са мишем, што се и иначе чини у словенској религији и митологији (РСМ 2001: 358), а потоња животиња има све особине нечистог створа које се приписују и псу и другим сеновитим представницима фауне.²⁶⁰

Изрека *ни покрштени јарци не дају млеко* алудира већ пасивом *покрштенина* денотацију свето, а зна се и да је јарац хтонски демон по предању постао од ђавола, који се у ту животињу најчешће и претвара (СМР 1970: 167). На први поглед би ова паремија могла да се објасни тиме да „неко ни уз најбољу намеру (тј. „покрштавање“) не може учинити оно што му природом није дато“, у овом случају да јарац не може дати млеко, јер то чиникоза, но смисао цитиране реченице је можда ипак другачији од теолошке идеје о предодређености човека. То се назире већ из чињенице да се у нашој традицији јарац и коза често не раздвајају, делећи исте црте.²⁶¹ Посебно је притом важно, узме ли се у обзир горњи мотив млека, да обоје оваплоћујудемона плодности, па се овде и нека наша предања о кози могу размотрити. Ово важи за поистовећивање те животиње с последњим класом остављеним на њиви, такозваном *божјом брадом* (СМР, ибид.), али такође за одређена предања одражена у језику, рецимо у презимену *Пецикоза*.²⁶² Укратко, очито је

²⁶⁰ Након већ наведених Чајкановићевих речи да „међу нечистим животињама на прво место долази пас“, убрзо следе оне „нимало мање поган сматра се и миш“, чији је еуфемистички назив, уосталом, *поганац* (Чајкановић³ 1994: 186–187). Речено је и да је мишдемон болести који може ове и да изазива и да лечи (види н. 243), попут змије, од које према неким легендама води порекло (РСМ, ибид.). На истом се месту помиње потицање миша од ђавола, опште место код демонских животиња, а ваља подсетити да се помињани *птичији пут* (види н. 258) назива понегде *мишијим*, те да је празнику задушница Михољдану према народној етимологији име *Мишољдан*, „мишји дан“, по мишу као духу предака (Чајкановић² 1994: 269).

²⁶¹ На истом месту у СМР, под одредницом *јарац*, наводи се и да су негде коледарске маске пришивене за „козју кожу са роговима“, или то да и „коза и јарац представљају хтонског демона који се уједно јавља као демон плодности“. Уп. и наше изреке *ако коза лаже, рог не лаже* (ВСК¹, 51), *Бог створио овцу, а ђаво козу по свом подобију* (ЂС¹), *да је ђаво угарком у кози градио, бољи би био* (ЂС¹), *да га ставиш кози под реп, вршиш би* (ЂС¹) и многе друге у којим је коза приказана у једнако негативном контексту као и јарац.

²⁶² Велимиру Михајловићу је спочеткаделовао „бесмислен“ овај спој глагола *пећи* и именице *коза*, „јер се у кулинаруји пече не само коза, већ се пеку и друге домаће па и дивље животиње“. Објашњење је ипак нашао у народном веровању да „коза има нешто што немају друге животиње, отрта колена на предњим ногама“, а позвао се притом на предање из Босне и Херцеговине о Христу и светом Петру, који се, бежећи од Јевреја сакривају под грм, где се задеси и коза; кад ова почне бртити на грму, Жудије опазе бегунце, који се некако спасу, али срдити свети Петар касније загрејаном лопатом, „зацрви“ козу по коленима предњих ногу (1992: 144–145). На то предање може се применити Фрејзерово тумачење аналогног призора током жетвених радова: већ појава животиње у неограђеном житном пољу (упоредиве са Христом и светим Петром) беше довољна примитивном човеку да њу поистовети сажитом, а њено склањање од жетелаца у непожњевене снопове док најзад не остане сама у пољу, људи су у прошлости тумачили као магијски преображај духа жита у дату животињску врсту. Међу таквим животињама беше и коза, и то хрома (уп. „отрта колена“) јер

да је коза могла да „даје млеко“ то јест да поспешује плодност, а исто беше симболички могуће и јарцу, но као ђаволове творевине, ове животиње, поручује наведена изрека, беху толико зле, непоштене, да у њиховом случају ни трансформација у виду покрштавања, званичног одрицања од свог творца, није давала етичког плода.

Коначно, реченица *истог цвета пчела скупља мед, а паук отровдоноси једину животињу* у паремијама овога подтипа која има позитиван предзнак у веровањима Срба – пчелу. Иако сматрана и сеновитим инсектом, она се у нашем народу доживљава као божје биће, оличење ни мање ни више него правде и морала (Чајкановић² 1994: 238), а за ову прилику можда јеважно то што је по предањима пчела створена од Бога, насупрот гусеници (или оси) као ђаволовом делу.²⁶³ Наиме, поређење са гусеницом подразумева помињано митолошко претварање, узимање нове форме (оне лептира), а управо је паук, с којим се пчела пореди у цитираној пословици, на словенском Истоку један од видова горњег преображаја (РСМ 2001: 446). А како је онај ко уме да се претвара натприродни створ или нарочит човек то јест чаробњак, смисао ове умотворине био би да поштење у лику бога и његових следбеника („пчела“) чини корист другима тамо где непоштење у лику чаробњака и ђаволових пратилаца („паук“) наноси штету. Због удаљености Источних Словена такј закључак ваља узети с резервом, тачније ваља рачунати и на то да у дотичној паремиолошкој творевини *паук* није митологема, него просто ознака за инсекта који може отровати човека, и тиме се супротставити доносиоцу лековитог меда, доброј пчели.

Како паремије о змији са денотацијом доследан немају широк лексички спектар, таберални приказ речи које се у тим примерима користе овде се наводи заједно с речима из пословица и изрека о преосталим сеновитим животињским врстама, а он изгледа овако:

атрибути (хомологни)	леп, покрштен, добар
атрибути (антонимски)	поган, зао, л(и)јеп, расечен, прав, љут, подмукао, шарен, бео, дивљи, црвљив
корелативи хомологне именичке ознаке	срце, рај, млеко, мед, јабука

се мислило да је жетеоци жањући сакате, а овај дух жита се у Европи називао и ћопава коза тј. *StippleGoat* (Фрејзер 1992: 562, 571), или на српском, није искључено – *пецикоза*.

²⁶³ СМР 1970: 129, 261; РСМ 2001: 458.

корелативи антонимске именичке ознаке	језик, врат, очи, кљун, земља, рупа, отров
nomina agentis (хомологне)	Пчела
nomina agentis (антонимске)	присојкиња*, гуја, змија, зец, петао, тица, јарци, црв, пацови, паук
глаголске ознаке (позитивне)	грејати, покајати се
глаголске ознаке (негативне)	(о)тровати, ујести, имати, опасати се, обавити, преварити (се), закрвавити, убити, отпасти, не дати, изаћи
остале лексеме	врх, камен, кошуља, пут, цвет

5.1.11. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ЧИСТ*

О ужој денотацији поштења чист било је речи у претходним поглављима, али је притом истакнута тек једна од претпоставки о пореклу етичке позадине овог атрибута: указано је на могућност да је човек, откривши прљавштину као опасност по здравље, па тимеи живот, тај визуелни доживљај пренео на верску раван, поистоветивши прљаво са опасним митолошким бићима, предметима и појавама, а чистоса благотворним.²⁶⁴ Ниче такође мисли да су наведени епитети испрва схватани несимболично, али је по њему тек са овладавањем помињане свештеничке касте бинарна опозиција чисто-прљаво задобила етичкукомпоненту, и то захваљујући устаљеној пракси да се политичка преимућства преносе и у сферу духа; тако супридеви *чист* и *нечист*, дотле коришћени да би означили човека који се пере или не пере, једе или не једе храну што изазива кожне болести и слично, по први пут послужили као сталешка одређења, одакле су се најпосле развила и морална „добар“ и „лош“ (Ниче 1993: 244). Треће гледиште износи Сретен Петровић: осврнувши се на питање Мери Даглас да ли се и колико ми данас разликујемо од људи из примитивних култура, он закључује како је та ауторка убедљиво доказала да између нас и примитивних верника суштински постоји идентичност у поимању „чистог“ и „нечистог“, при чему је прљавштина – оно што није на свом месту, што нарушава уређени систем.²⁶⁵

²⁶⁴Отуд се, како примећује и Веселин Чајкановић, појмови „свет, освећен“ и „нечист, поган“ у религијској психологији поклапају, а у религијској пракси често мешају (Чајкановић⁵ 1994: 186).

²⁶⁵Даглас 1993: 18; Петровић¹ 2000: 105.

Термини *чисто* и *нечисто* су отуд својеврсни повратак на дефиницију колективно схваћеног концепта поштења као не-аберације, устаљености, ритуалности. То је барем заједнички именитељ свих наведених хипотеза о постанку чистоте као етичке врлине, а може се рећи да од те скице не одударају ни наше паремије. Народ који их је створио је користио, наравно, кудикамо конкретнију лексику да би вербализовао тосхватање, блиску себи својственом чулном начину мишљења, па ипак, има и пословица и изрекачијасе морална порука емитује придевима са обележјем чистоте, или у једном примеру јасноће (бистрине). Ту тенденцију показују примери:

„Ни сит ни чист.“ (ВСК², 138)

„Он није чист.“

„Рећи јасно и гласно.“

„Чист сам пред Богом!“

Синтагма *пред богом* у последњој реченици значи, како је показано у потпоглављу о денотацији праведан, да је субјекат поштен „пред правдом“. Прва изрека адјективом *ситу*пућује на горепоменути мотив хране, подразумевајући да се субјекат „једењем“ етички опоганио (није остао „чист“), алитиме није добио колико је желео (није постао „сит“). Друга се изрека може схватити двојачко: да „он није поштен“, што вероватно беше њен првобитни смисао, као и уз значење које та реченица данас у колоквијалној употребиобично има, да неко нема чист разум, да је, лаички речено, „луд“. То одређење менталне аберације од уређеног система додаје овој паремији у делом и семантику свестности.

У прилог претпоставци да је спој моралне чистоте са апстрактнихименица релативно нова појава у српском језику, иде и чињеница да ни поменути умотворину са имплицираном лексемом *разум*,ни оне у којим је (не)чистота духа експлицитно означена апстрактумом *савест*, не бележи Карацић, него Стојичић, скоро два века касније. То су:

„Имати нечисту савест.“

„Имати чисту савест.““

„Он је човек чистог срца и мирне савести.“

„Чиста савест – миран сан.“

„Чиста савест не тражи длаку у јајету, и не жели да све прозре.“

Без обзира на то што су многи мислиоци још од Антике преиспитивали феномен савести²⁶⁶, и што су саму лексему *савест* (тачније *савијест*) употребљавали такође Вук и Даничић (Скок 1973: 209), та именица није честа у нашим паремијама из Карацићевог доба. Делом отуд што је иста ситуација и с многим другим апстрактумима (укључујући *част* и *поштење*), а делом због тога што је реч *савијест*, како наводи на истом месту Скок позивајући се на Будманија, до нас дошла из руског језика, чији снажнији утицај почиње од треће деценије XVIII века²⁶⁷, кад многе наше пословице и изреке већ беху стекле свој тешко изменљиви облик. Срби су уз нову именицу *савест* преузели и придев (*не*)*чист* (*чистая совесть*), алиуткавши у тај фразеолошки калк и своја веровања о том древном атрибуту.²⁶⁸ Притом повољна околност беше што је смисао реченог апстрактума умногоме кореспондирао са горњом дефиницијом чистоте као нарушавања уређеног система. Ниче, наиме, препознаје корен савести у мисли сувереног човека да може контролисати себе и своје окружење, што је моћ коју заиста поседују само људи слободне воље, као што је инечиста савест настала од свести о властитом дугу према другоме, јер није постигнута више пута помињана еквиваленција у односу поверилац-дужник (1993: 270–271, 273–274). Управо страх од гнева другог због нанесене му штете је оно што уноси елемент агресије у изложене изреке *он је човек чистог срца и мирне савести*, то јест *чиста савест – миран сан*; појам мирноће је ту одраз постизања описане равнотеже, одсуства злог чина који би подстакао туђе насиље, ослоњен на старинску етичку опозицију мирно-покретно.

Док се већина ових паремијатиче ничеанског купца, *чиста савест не тражи длаку у јајету, и не жели да све прозре* указује на ничеанског продавца, поручујући му

²⁶⁶ У Старом веку га је још Еурипид дубље проучавао, док је Демокрит истицао значај савести и кајања (Ђурић 1976: 97, 169). Касније су овој појави посебно место давали и Сенека, Абелар, Аквински, Русо, Ниче.

²⁶⁷ Мисли се на долазак Максима Суворова, првог учитеља српским свештеним лицима, 1726. године.

²⁶⁸ То показује и одраз синонимних синтагми из неких других језика у српском, а са другачијим придевима. Рецимо, израз из наслова друге расправе *Генеалогије морала*, „*schlechtes Gewissen*“ преведен је као „нечиста савест“, иако и преводилац претходно наводи да *schlecht* значи „рђаво“, док придевима „чист“ и „прљав“ у овом етичком смислу преводи Ничеово *rein/unrein* (1993: 241, 244). Дакле, немачку конструкцију *рђава савест* нисмо прихватили јер је руска већ имала подлогу у нашем традиционалном схватању адјектива *чист*.

да не иште више од оног што му следује. Израз *тражити длаку у јајету* значи, опште је познато, „бити ситничав, тражити и најситнији недостатак“, ерго тражити од дужника оно што при реченој трансакцији мањка, макар је реч о ситници; мотив длаке је, како је истакнуто у поглављу о денотацији богоугодан, везанза материјално богатство, док јаје метонимијски означава почетну фазу живота, узраст кад је човек премлад да би обрастао длаком, па самим тим и био опскрбљен средствима отплате каквог дуга, укратко, да би био дужан. Отуд ова пословица вели да захтевање нечег од онога ко тим нечим не може ни располагати, ствара презир код других и ставља потражиоцу жиг непоштене особе.²⁶⁹

И поред горњих примера, морална чистота се неупоредиво чешће везује у нашим паремијама за конкретне појмове. У неколико примера они снажно подсећају на Ничеову купопродајну конотацију, истичући лексеме попут *посао*, *грош*, *игра*, *рат*:

„Бавити се прљавим пословима.“

„Водити прљаву игру.“

„Враг ме однио ако су ово чиста посла.“

„Није чист грош.“ (ВСК¹, 3734)

„Нису ту чиста посла.“ (и варијанте: „То нису чиста посла.“; „Ту нису чиста посла.“)

„Прљави рат.“

За разлику од умотворина које подвлаче духовне вредности (лексемама *савест* и *срце*), и које листом указују на моралну чистоту, овештоистичу материјална, економска својства, без изузетка описују морална прљавштину (тј. нечистоту). Ово балзаковско становиште је најприсутније у јединој изреци из ове подгрупе коју је забележио Караџић, оној са именицом *грош*. У још трима реченицама се тај новчани аспект снажније осећа, и то су примери с лексемом *посао*; притом је једном поменут и враг (*враг ме однио ако су ово чиста посла*), што уноси у дотичну паремију денотацију светости. Фразема *прљави рат* се, теоретски гледано, не мора појмити уз тај економски чинилац: оружани сукоб је ту могуће схватити и визуелно, као поприште сцена пуних крви, лешева и разарања, укратко нечистоће, но чак и тадје имплицирано да су учесници ових призора доживели страхоте

²⁶⁹ Ово схватање се у српском језику исказује туђицама *пуризам* и *пуританство*, а не домаћим изведеницама попут *чистунац*; као да се атрибут *чист* и језички „чува“ од другачијег обележја од изворног и позитивног.

које нису желели, односно да су жртве туђих материјалних интереса (ратних профитера), морално прљавих.²⁷⁰ Но, кад је посреди израз *водити прљаву игру*, економски однос поверилац-дужник је већ врло посредан. Наиме, могуће је да појам назначен именицом у тој синтагми потиче од сасвим одређене игре, и тообредне, односно да му је порекло у семантици „водити коло“: глагол би притом указивао на неисказани субјекат коловођу, а именица на групу, људе без јаства стопљене у једнореди истог циља, контемплирања са божанством, што остали играчи колау основи и јесу.²⁷¹ Замисли ли се то физичко кретање (плес) ка истом циљу као подухват, *посаосуигенерис*, вођа ове религиозне групе (коловођа) би био неко чија је одговорност за постизање реченог циља (спајања са богом) највећа, ко би морао „начистији“. Другим речима, ко води прљаву игру – трансну или не – несавестан је, јер има моћ да управља и другима, а то не чини на морално ваљан начин.

Није реткост да се (не)чистота у нашим изрекама о поштењу с материјалним контекстом наглашава преко руку као најоперативнијег човековог органа кад је реч о стицању (обично замишљеном као исходу какве физичке активности). Такви су примери:

„Има прљаве руке.“

„Имати чисте руке.“

„Упрљати руке.“

„Чистих руку и светла образа.“

Овим реченицама ваља додати и паремију наведену у поглављу о денотацији праведан: *треба имати чисту веру, али и чисте руке*. Управо та пословица најупадљивије показује прескриптивни карактер горњих примера (сваком се може додати испред имперсонални глагол *(не) треба*, па и уз последњи може стајати *треба бити*). То значи да руке нису схваћене етички негативно колико конкретни појмови из сфере материјалних вредности (*посао, грош*), али ни етички позитивно колико апстрактни концепти из области духа

²⁷⁰Има и примера да се оружани сукоб означава само на основу визуелног доживљаја. Тако Италијани Први светски рат називају *белом ратом* (*guettabianca*), алудирајући на бели снег Алпа, где се налазио фронт.

²⁷¹Антонијевић истиче да трансна игра има обележја контемплирања са божанствима и катарзе, јер „у стању трансне опијености кроз музику и игру јединка заборавља саму себе и спарује се са тајанственим-натприродним“. Најједноставнији облик тог спаривања је „кореографски склоп у виду обичног корачања, с међусобно чврсто повезаним и испреплетеним рукама, што подсећа на ланац отвореног или затвореног кола у коме сваки учесник губи своје сопствено хтење, свој интегритет, своје индивидуално *Ја*, постаје безимен као део масе“, с поруком да „сви треба да пређу исти пут идући ка истом циљу“ (1990: 36, 38, 39).

(*савест, срце*) – схваћене су као нешто између, као посредник. Руке и јесусредство које повезује човека и његово дело, којим се дакле делује поштено или непоштено, због чега морају бити чисте, али су такође наше неутуђиво оруђе којим дарујемо (тј. изражавамо другој части), чиме посредују и између дариваоца и дарованог, али и између поштења и части схваћене као дар. О потоњем својству сведочи изрека *чистих руку и светла образа* („поштен и частан“), као и неке умотворине које подразумевају спој руке-образ (уп. *рука руку мије, образ обадије*).

У претходном потпоглављу било је доста речи о преображавању скидањем слоја омотача са субјекта, или пак наношењем истог преко њега, посебно у фацијалном пределу. Сличну семантику поштења, само уз експлицитан или имплицитан нанос прљавштине са симболичким моралним обележјем непоштења, имају наше народне умотворине:

„Ако сам био са воденичарима, нисам се обрашњавао.“

„Гола истина.“

„Добар да би га могао на хлеб мазати.“ (и: „На хлеб да га намажеш колико је добар.“)

„На рану би га привио.“ (ВСК¹, 3242; код ЋС¹: „Добар је да га на рану привијеш.“)

„Имати мрљу на савести.“

„Он има путера на глави.“

Изрека *ако сам био са воденичарима, нисам се обрашњавао* указује глаголом *обрашњавити се* на брашно као тај нанос који прља човека. Он је непосредно у вези с појмом воденичар, јер брашно се меље у млину, воденици, која је, како је истакнуто у одељку о денотату праведан, по веровањима створена од ђавола и зборно је место вампира као злих натприродних бића. Отуд је воденичар неко ко „мора да је у контакту с нечистомсилом“, и ко је у народним представама штавише „исам вештац“ (РСМ 2001: 91). Но, ту је посебно занимљива опаска о вампиру. О овом демону је доста писано у нашој стручној литератури²⁷², и закључак који би се одатле могао извести о разлозима његове упадљиво бледе пути (осим када попије туђу крв) јесте да је вампир такав јер је „живи“ леш. А то даље сугерише: 1) да је примитивни човек по узору на бледило осталих

²⁷²Мотивом вампира су се бавили код нас Ђорђевић (1953: 149–219), Чајкановић (Чајкановић¹ 1994: 221–239; Чајкановић⁵ 1994: 204–215), Зечевић (1981: 126–137), Бандић (2008: 85–115) и други.

(„мртвих“) лешева створио такву спољашњост и вампиру, и 2) да се воденичар повезује с тим демоном зато што избледи од брашна и тиме наликује мртвацу. У тим асоцијацијама се вероватно крије објашњење употребе глагола *обрашњавити се* у значењу „упрљати се, опоганити се“, а није искључено да одатле треба поћи и у тумачење именице *мрља* у фразеологизму *имати мрљу на савести*. Њу Скок дефинише као „пегу“, уз назнаку да она такође развија негативну конотацију преко придева *мрљав*, „нечист, неопран“ (1972: 469), а осим већ познатих објашњења култичке нечистоте, овде није згорег узети у обзир још један. Наиме, Бандићевстав да је вампир аберантни члан заједнице (види н. 15) допушта помисао да ту митолошку потку беше осетно лакше ширити уз припаднике колектива који су по спољашњем лику одударали од осталих, рецимо по каквом кожном обољењу какво је витилиго, појава белих мрља или белих пега по телу. Речју, не треба одбацити да су негативна етичка и обредна обележја брашна и мрље заснована на естетском белегу.

Још три или четири горенаведене паремије указују на наношење каквог „премаза“ као симболички нечистог, непоштеног. Остави ли се по страни израз *он има путера на глави*, у којој путер има већ протумачено значење масла као лукавства (види н. 216), то су фразема *гола истина* и изрека *добар да би га могао на хлеб мазати* (тј. њена варијанта, опет наведена код Стојичића: *на хлеб да га намажеш колико је добар*). У првом примеру атрибут *гола* означава истину „без наслага, огољену, непатворену“ и у том смислу „чисту, неупрљану“, при чему апстрактна именица (*истина*) додаје денотацију искрености као темељ изразу. Са друге стране, хлеб је, како је напоменуто у поглављу о обележју свет, основни симбол за добро у хришћанству, нешто по себи чисто, посебно будући да је јестиво, оно што уносимо у тело. Како одатле проистиче да хлеб не захтева додатак, метафорично речено намаз, јасно је да онај коме бисмо допустили непосредан контакт („мазање“) с тим светим предметом мора бити изузетно „чист“ (добар, поштен). У том примеру су стога, као споредне, присутне и денотације свет и добар. Међутим, у једној изреци (заправо у две варијанте исте изреке: *на рану би га привио добар је да га на рану привијеш*) говори се о потреби да се штогод одраније прљаво (*рана*) очисти наносом новог стратума, тачније омотавањем тог новог слоја, увијањем у њега, што је значење глагола *привити* (РМС V, 37); узимајући у обзир корелатив *рана*, придев *добар* ту има семантику „чист као мелем“, наравно, с пренесеном и моралном конотацијом те особине.

У осталим нашим народним пословицама и изрекама са денотацијом чистоте увек је присутно једно од два лустративна средства – ватра или течност. И ватра и вода, која је најчешће та текућина што обредно прочишћава зло, доживљавани су као жива бића код Срба (СМР 1970: 64, 83)²⁷³, а ово се значење опажа и у тим паремијама, без обзира на чињеницу да су забележене релативно касно, кад су тако древна схватања била готово заборављена. Наиме, да се све паремиолошке творевине овог подтипа у којим се помиње први појам односе баш на такву, живу ватру, показују и следећи примери:

„Говорити суву истину.“

„Нагорео.“ (ВСК¹, 3155)

„О њему се крај ватре не говори.“

„Пече га савест.“

„Покрај сува дрвета и сирово изгори.“ (ВСК¹, 4330)

Ватра, и то жива, у нашим народним веровањима је „најјача чистилишна сила“ (Тројановић 1990: 190). Користи се за очишћење од злих демона, има осим лустративне и апотропејску моћ, а људи се пред обичај вађења тог огња држе посебно чисто.²⁷⁴ За ову прилику је важно да се она, како вели Тројановић, прави од два сува дрвета (ибид., 70), што објашњава придев *сув* у фраземи *говорити суву истину*: тај израз значи „говорити чисту истину, прочишћену од свега што би могло да оспори његову веродостојност“, и ослања се у мањој мери на денотацију искрен. Исти атрибут (тачније *сух*) среће се у пословици *покрај сува дрвета и сирово изгори*. Карацић њу објашњава речима „уз крива чоeka пропадне кашто и прав“, упућујући тако да дрво и овде означава „човека“, да је оно сухо метафора криве (непоштене) особе, подложније чишћењу живом ватром од иних (као што је сухо дрво „склоније“ горењу од сировог), доконо сирово симболизује лице који то

²⁷³ Да жива ватра потиче од живог бића, тврдио је још Тројановић: „У ватри је стари свет увек видео неко живо биће, а тако и данас верују сви примитивни народи, а биће и име наше *живе ватре* отуда да долази.“ (1990: 30).

²⁷⁴ Тројановић подвлачи да је жива ватра већ по постанку тајна одбрамбена апотропејска снага, те да ни у једном народном обичају не срећемо толику антидемонску силу као у оном везаном за ту светињу. Тако се она користи за истеривање злих духова из људи и стоке тј. за егзорцизам (о томе види и у одељку о денотацији свестан), али и болести из болесника. Због тога они што „ваде“ овај свети огањ морају бити посве здрави, морају се „чисто“ држати (уздржавати од коитуса, што је „од памтивека богоугодно дело“) и обавезни су да посте (Тројановић 1990: 153, 155, 156, 158).

не мора чинити јер је поштено, но ипак понекад страда. Овде спада и синоним *нагорео*, којим се према Карацићу означава „мало рђав чоек“, који није, дакле, зао, него тек „забиљежен, шарен, као мачка или псето кад нагори“; таквог је жива ватраочито само опрљила, но не и осушила. Сличан глагол присутан је у фраземи *пече га савест*, којом се јасније но у осталим примерима подсећа да овај огањ чисти тако што уједно и пече, при чему граматички субјекат *савест* повлачи са собом такође обележје душеван. Најзад, изрека *о њему се крај ватре не говори* снажније но у ине паремије овог подтипа одражава схватање да је жива ватра живо биће: она, ето, може да чује, располаже чулом слуха, па није упутно „крај ње говорити“, мада је мотив те забране, наравно, онај да лица која учествују у стварању те светиње, која су значи „крај ње“, морају бити култички чиста, неупрљана додиром са злим човеком. А помињање личног имена „нечисте“ особе такође доводи у контакт с њом, пошто је према анимизму душа оваплоћена и у антропониму.²⁷⁵

Лустративна течност се у српским паремијама о поштењу јавља у виду воде, сузе, јутарње росе, па и снега, премда је потоња атмосферска падавина донекле различита и по боји (белој наспрам провидне воде), и по саставу (не јавља се у течном, него зрнастом стању). У приличном броју тих умотворина назначује се тек чишћење овим течностима:

- „Вода све пере освем гријеха.“ (ВСК¹, 601; код ЋС¹: „Вода све опере осим греха.“)
- „Или збори истину, или зали уста.“
- „Кад се згреши, и суза спасава.“
- „Крив је, ни Дунав га неће опрати.“ (уз варијанту: „Не би га Дунав опрао.“)
- „Не пада снијег да помори свијет, него да свака звјерка свој траг покаже.“ (ВСК¹, 3518)
- „Опрати руке.“ (и варијанте: „Он је опрао руке од тога.“; „Прати руке од свега.“)
- „Поштен ко јутарња роса.“
- „Прати новац.“
- „Рука руку мије, образ обадвије.“
- „У којој води нема песка? – У сузи.“
- „Чист ко изворска вода.“
- „Чист ко суза.“

²⁷⁵ Или, како каже Чајкановић: „Код свих народа, и у прошлости и данас, констатовано је да име чини један важан део човека, да је то, у неку руку, његов дупликат“ (Чајкановић¹ 1994: 175).

„Чисту образу мало воде треба.“ (ВСК¹, 6141)

„Што се често пере, брзо се подере.“

Неке од ових пословица и изрека разликују се од раније наведених само по томе што се овде наглашава прање као вид симболичног чишћења (уп. *опрати рукесаимати чисте руке*), односно што сада постоји, правним језиком речено, пресумпција кривице, непоштења, јер пере се само оно што је већ прљаво. То прање или ти чишћење течномшћу обавља се према нашим паремиолошким творевинама најчешће водом, али се ретко ово чистичко средство, за које је већ речено да беше живо биће у српским веровањима, непосредно именује. То је случај с тек три умотворине овог подтипа: *вода све пере освем гријеха* (и њену цитирану варијанту), *чисту образу мало воде треба*, и споредбеном конструкцијом *чист ко изворска вода*. Што се тиче прве, с обзиром на то да и *гријех* беше еуфемизам за ђавола у неким српскохрватским говорима (уп. *зло није од Бога, него од греха*)²⁷⁶, она садржи и денотацију свет, а поручује да није могуће све што је злоили пак свакогко је зао – учинити добрим, поштеним. Други пример истиче како часној особи, оној чији је образ чист и која је отуд поштена, не треба очишћење; појама образа, како ће се видети касније, у српској паремиологији алудира на част као признање, метонимијски представљајући читаво тело (и биће), а образ је као његов површински слој најподложнији трансформацији (нпр. црвенилом, брадом, брцима), али и – прљању. Поводом изјеначавања чистоће и изворске воде у трећем изразу, ваља рећи да је таква течност по словенским веровањима чудотворна (РСМ 2001: 87), што не изненађује посматра ли се вода као живо биће које чисти: уз претпоставку да се то биће у нашој антропоцентричној свести замишљало најпре као човек, изворска вода би овде била пандан новорођенчету, док би горњи фразеологизам упућивао на одраслу мушку особу која се није морално упрљала упркос годинама, и садржао би делимично денотацију неискварен.

У још неким нашим паремијама подразумева се да је течност што прочишћава вода. Тако је у примерима наведеним код Стојичића: *или збори истину, или зали уста; рука руку мије, образ обадвије; што се често пере, брзо се подере*. Раставна реченична структура прве од тих умотворина наглашава етичку непоколебљивост, а ту се провлачи и

²⁷⁶Реч је о чакавско-икавским говорима. О предлогу *освем* тј. *осим* види објашњење код Скока (1972: 570).

обележје искренности преко именице *истина*; реч *уста* притом такође истиче орални аспект, указујућу симболично на место одакле извире прљавштина (лаж), и које отуд треба очистити. Једна од најлепших наших пословица је: *рука руку мије, образ обадије*. Овде је изложена њена варијанта са глаголом *мити*²⁷⁷ из два разлога: препознатљивија је данас од дублета са глаголима *прати* и *умивати*, и друго, том варијантом се јасније указује на ритуале умивања, вршене према РСМ у циљу очишћења од греха, на основу веровања да вода има лустративни, апотропејски и плодносни карактер (2001: 88). Укратко, ова умотворина истиче поштење као предмет колективне етике, односа индивидуе према другима, јер тек у садејству субјекта и његовог окружења, метафорички обеју руку, појединац стиче част, чист образ као награду за поштено делање; а да би до тог садејства (договора) дошло, нужно је да се обе стране „умију“, прочисте, отарасе нечистоће. Јасно је да се овде указује и на обележје части унутар фацијалног визуелног поље вербализације признања. Последњи пример из наведене подгрупе, *што се често пере, брзо се подере*, има пак прилично уопштену семантику, која не мора бити везана за област етике.

Један од видова чистилицне воде је и река. Нема сумње да је на такву хомологију утицала околност да је река текућа вода, а међу позитивним атрибутима тог лустративног средства су и брзо протицање и свежина (РСМ 2001: 87). У српским паремијама је то својство одражено у изреци *крив је, ни Дунав га неће опрати*, у којој се непоштење (тј. кривица) хиперболично назначује хидронимом највеће реке што тече кроз нашу земљу. Наравоученије, „дотична особа је толико нечиста(непоштена), да је чак ни огромни Дунав као јака чистилицна вода не може опрати“; придев *крив* се ослања, наравно, на денотацију поштења правичан, о којој види више у посебном потпоглављу.

Само једном се указује и на лустративну моћ росе у српским народним изрекама овог подтипа. Значење поштења је ту мање спорно но у осталим умотворинама о моралној чистоти, јер је баш придев *поштен* употребљен у фразеологизму *поштен ко јутарња роса*. Но, присуство епитета *јутарња*, који упућује на јутро као најсветлији(и најчистији) део дана, подвлачи још неке конотације у овом изразу осим етичке: ону

²⁷⁷ У Вуковој збирци се срећу облици: *рука руку пере*, а *образ обадије* (ВСК¹, 4685) и *рука руку умива*, а *образ обадије* (ВСК³, 159).

почетка, што наводи на асоцијацију са дететом (преко синегдохе *дан-живот*), то јест на смисаонеискварен. Да је јутарња роса имала баш такву симболику у нашем фолклору, посредно назначују и веровања о тој течности.²⁷⁸ Предање пак да је она настала од сузе цара небеског, самога Христа (ибид., 522), додаје том фразеологизму и обележје светости.

За пурификацију у српској паремиологији служи и малопре поменутасуза. О таквом њеном својству било је речи у потпоглављу о невиности (уп. *чисто као девојачка суза*), а овде моралну чистоту те текућине одсликавају аналогна поредбена изрека *чист ко суза*, погодбенакад *се згреши, и суза спасава*, тенајзад умотворина у форми загонетке: *У којој води нема песка? – У сузи*. Но, и тај мали узорак довољан је да покаже како суза у веровању Срба има, попут воде, уз чистилишно својство и оно заштитничко и плодносно. Апотропејско се огледа у глаголу *спасавати*, где суза уједно чисти и спасава грешника, док се плодносно налази у традиционалном изједначавању ове течности са кишом (ибид.), падавином уско везаном за фертилитет земље (уп. *плаче колац за њим*), тепреко хомологије земља-мајказа плодност уопште; уз такав доживљај сузе, јасније је њено супротстављање у трећој паремији песку, симболу смрти, довођеном неретко у везу и са ђаволом (РСМ 2001: 114, 139, 480, 482). Отуд је и фразеологизам *поштено се исплакати*, чест у данашњем свакодневном српском језику, најпре указивао на „обилно, плодотворно плакање“, које је уз позитивну моралну конотацију сузе стекло и етичко обележје.

Најпосле, снег(одн.снијег)средство је које чисти од зла у познатој пословици *не пада снијег да помори свијет, него да свака звјерка свој траг покаже* (ВСК¹, 3518).²⁷⁹ Ово лустративно средство је посебно, како вели и дотична паремија, по томе што истовремено прекрива и открива: снег је земљин омотач, и то беле боје, чиме алудира на чистоту, али то што није од чврсте материје, омогућава да се на истом том белом омотачу лакше распознапрљавштина, симболично израженагоре именицом *траг*.

²⁷⁸Према РСМ, росасе сматра „божјом“и у веровањима јој се приписују лековита и магијска својства. Она је магијско средство за повећање млечности, користи се на исти начин и у љубавној магији,а такође од јутарње росезатрудне виле, или пак настаје мед (2001: 81, 351, 361, 471). Мотиви у тим веровањима, попут млечности, љубави, зачећа (у вила) и настанка (меда) лако се могу повезати с почетком живота, што је посредно изводљиво и са оним здравља, увек подударног с младошћу.

²⁷⁹ Њена верзија код Стојичића гласи: *не пада снег да покрије брег, него да свака зверка покаже свој траг*.

Вода, међутим, по нашим веровањима може и да прља. Та њена функција потиче од идеје да је вода граница два света, земаљског и загробног, па стога у њој, као и на свакој сличној међи, привремено бораве нечисте силе (РСМ 2001: 87). Отуд вода, истиче се на истом месту, поред позитивних природних својстава (провидност, свежина, хитрина, лустративност), има и оно да је опасан и „туђ“ свет у ком бораве ђаволи, водењаци и други зли и штетни духови, те да је и отровна, смртносна, а не само лековита. Тиме је она стекла негативни етички предзнак непоштења, осведочен у многим нашим паремијама значењски заснованим управо на контрасту провидности и опскурности воде. Овај контраст се у језику нимало случајно рефлектује односом бистро-мутно, као што показују примери:

„Знам ја ко ми воду мути!“ (и варијанта: „Сад зна ко му воду мути.“)

„Ко бистру воду мути, жеђ га мори.“

„Лако је са бистрог извора пити воду.

„Ловити у мутној води.“ (и варијанта: „Лови у мутном.“)

„Мутити бистру воду.“

„Није ником воду замутио.“ (и варијанта: „Он никоме кладенац није замутио.“)

„Олош са дна каце.“

„Он је мутивода.“ (и варијанте: „Он је велики мућкарош.“; „Он је велика мутљавина.“)

„Он је загазио до паса у мочило.“

„Он прво мути, па онда лови.“

„Пливати у мутном.“

„Плитку бару је лако замутити.“

„Ради све на шућ-мућ.“

„Са извора бистра вода тече, али је народ мутну пије.“

„Све је испливало на површину.“

„Слути слутиша, мути мутиша.“

„Тиха вода муљ носи.“

„То је мућка.“

„У мутној се води риба лови.“ (ВСК¹, 5871)

„У мутноме ђаво лови рибу.“

Због чега је епитет којим се указује на опасност од воде онај *мутан*, најбоље се види из његове етимологије: то је према Скоку поствербал од *мутити*, вербума истог, свесловенског и прасловенског порекла као и глаголи *мести* и *мотати*, од којих се развила лексика с поменутиим значењем омотача(укључујући и лексему *омот*), у погледу истицаног снега речи попут *смет*, *намет*, *мећава*, те морално јаче маркиране именице *сметењак*, *одметник* (управо аберантан лик), *смеће*, *измет* (оно што се одбацује) и многе друге (1972: 411–414). Није мање важно што тај етимолог притом помиње како сва та три глагола (*мутити*, *мести*, *мотати*) обележавају „елементарне радње руком“, укратко, приписују се човеку, а не каквој сили коју он не може контролисати. Дакле, вода је мутна(тј. нека ствар је непоштена) зато што ју је зао човек самовољно таквом начинио.

Па ипак, премда су у питању врло старе речи, приметно је да је Вук забележио само једну од народних пословица и изрека које подвлаче моралну опозицију мутно-бистро, а њих иначе нема мало. То сугерише да се ради о конструкцијама новијег датума, те да је негативна етичка представа овог етимона скорашња. Штавише, већина наведених примера пре захтева додатно тумачење другог типа, граматичког. Рецимо, куриозитет је то што се исти морални концепт у изразима *он је мутивода*, затим *он је велики мућкарош* и *он је велика мутљавина* означава и уз *ominaattributiva* и уз *nominaagentis* од глагола *мутити*: *мутивода* је заправо елементарни *nomenagentis* овог подтипа, изведен од глагола *мутити* и именице *вода*(„онај који мути воду“); *мућкарош* је поново име које обележава агенса, („онај који мути, смутљивац“), али је *мутљавина* по основном значењу *nomenattributivum* („течност која је мутна“), премда у горњем примеру описује човека.²⁸⁰ А пропо лексике, ваља истаћи и игру речи у паремији *слути слутиша*, *мути мутиша*.

Но, далеко од тога да у овим паремиолошким творевинама нема старих симбола. Један од њих су сплачине у изреци коју наводи Стојичић у *фукаре очи од сплачина* (и у њеној варијанти: *фукари су очи од сплачина*). За сплачине или ти „воду у којој је опрано кухињско посуђе после јела“ (РМС V, 933), везано је низ обреда и табуа у словенским веровањима, којима је заједничко избацивање те мутне течности, супротнесузи на коју

²⁸⁰ О значењу ових термина види у РМС (III, 468–470). На истом месту се тумачи реч *мутиша*(од сложенице *мутикаша*) као „смутљивац“, о изразу *уућ-мућ*, чији је други део од овог језичког изходшта, види опет у РМС (VI, 1034), док је корадикална реч *мућканеологизам* који у том речнику није ни наведен.

се алудира у умотворини именицом *очи*, из нашег окружења као „нечистоће“, зла.²⁸¹ Веза те прљаве воде са посуђејем подсећа на помињању првобитну корелацију чистоте и хране, а како је *фукаратурцизам* са значењем „сиротиња, сиромаш“ (Шкаљић 1966: 285–286), овде етички негативним, горња паремија најзад казује да су „у гладног (сиромашног) очи мутне, нечисте, неискрене, непоштене“, уз додатне денотатеискрен и богоугодан.

Посебну симболику има немали број изложених умотворина које наглашавају лов у замућеној води (нпр. *он прво мутти, па онда лови; ловити у мутној води; лови у мутном*). Схвати ли се у тим примерима ова делатност као један од основних и најстаријих начина прехрањивања, није тешко наслутити семантички развој фраземе *ловити у мутном*: она је испрва могла значити „прехрањивати се, преживљавати на морално нечист начин“, да би с појавом других видова прехране стекла семантику коју наводи и Маслина Љубичић, „настојати искористити нејасну ситуацију да би се извукла нека корист“ (2014: 10–11).²⁸² У оном једином Карацићевим примеру таквог израза можда се чак провлачи негативни морал, јер изрека *у мутној се води риба лови* да се разумети и прескриптивно („треба да се у мутној води риба лови“), но ипак јету пре посреди сарказам, има ли се у виду идентична конструкција, само не имперсонална већ са ђаволом као агенсом: *у мутноме ђаво лови рибу*. Потоња пословица је једна од две из горњег списка са израженијом религиозном нотом, односно присутном денотацијом свет; друга је *ко бистру воду мутти, жеђ га мори*, и у њој се назначавача боравак у паклу, где влада вечита жеђ (види н. 128). Укратко, њен смисао је да „ко делује нечисто, непоштено, завршава лоше, тамо где не жели да буде“.

Уопште узев, то месно одређење није реткост у паремиолошким творевинама овог подтипа. Негде је оно посредно, као у фразеологизму *пливати у мутном*, у којем глагол *пливати* значи „битисати, преживљавати“, пошто је мутна вода ту схваћена у контексту опасне животне средине. Иста коренска морфема се среће у предикату умотворине *све је испливало на површину*, али уз додатно семантичко обележје дубине: ту се подразумева да

²⁸¹ У бугарској Странци се при изласку коњаника из села за њима крај пута бацају помије, не би ли се извеле болести из куће, што је одраз веровања да коњаник симболично одводи из човековог простора заосталу нечисту силу. Са друге стране, када се мислило да су демони нарочито близу човеку, о задушницама, он је настојао да их не изазива ине љути, па није смео касно увече – јер демони су присутнији ноћу – просипати сплачине кроз врата или прозор, пошто се ђубретом не поливају духови (РСМ 2001: 187, 451, 532).

²⁸² Та ауторка истиче притом старину ове фраземе, њену везу с пословицом која потиче још од Аристофана.

је површински слој воде чист, а онај дубински као мрачнији прљав, мутан, настањен демонима и злом, ерго непоштењем које се, дотле скривено однаших очију, коначно појављује пред њима. Хомологија плитко-бистро-чисто-поштено односно дубоко-мутно-прљаво-непоштеноиспољена је у још неким примерима, који скоро сви садрже *nimenloci*. Тако се у оном *он је загазио до паса у мочило* неморална дубина исказује глаголом *загазити* (који упућује на удаљеност од жељеног „чистог“ простора), синтагмом *до паса* (појаса, струка), која не одсликава само физичку дубину и мутнину²⁸³, али такође именицом *мочило*, етимолошки везаном за придев *мокар* и мокроћу (Скок 1972: 449), у овом случају за навлаженост, премазаност нечистом водом.²⁸⁴ У реченици *плитку бару је лако замутити* морална прљавштина је пак исказана глаголом и посебно именицом са обележјем локацијебара: будући да је она стајаћа вода (РМС I, 140), те не поседује пожељну хитрину и свежину водених токова, а није ни провидна или чиста, та прљава течност овде указује на нечију предодређеност за „нечистоту“, непоштење. Такав смисао појачава придев *плитка*, који иначе у оквиру ове денотације није ознака негативне етичке црте. Зато тај адјектив треба ту схватити на другачији начин, не као митологему, већ као просторну ограниченост, која се преноси потом на духовну, и коначно на моралну. У изрекама *олош са дна каце* односно *тиха вода муљ носи*, „нечисту“ и мутну дубину воде симболузују дно каце и тихота која односи муљ или *„блато на дну текуће или стајаће воде“* (РМС III, 461). Ове две умотворине су заправо подударне, с обзиром на то да муљ фигуративно упућује, како се на истом месту вели, на „поквареност, олош“, појам који је у првој паремији позициониран на „дну каце“. Посебност друге је тихота којом вода чисти речени меки наталожени нанос са свог дна: та особина је у нашим веровањима својствена злим демонима и тешко је спојива са хитрином етички позитивне бистре воде (уп. *рећи јасно и гласно*), па није искључено да се пословицом поручује како се зло (муљ) не може надвладати (однети) поштењем, него само аналогним неморалним средствима.

²⁸³ Позивајући се на Вуков *Рјечник*, Милан Будимир истиче да у Црној Гори термин *појас* тј. *пас* обележава родбински степен, генерацију, што је семантика присутна и у изразу *чедо под појасом* (1969: 209).

²⁸⁴ Према РМС, *nimenloci* *мочило* је „место у води где се потапа, мочи, конопља или лан“, али и „раствор, растопина у коју се замаче или којом се премазује предмет пре бојења“ (III, 431).

Дно водене површине је, дакле, „нечисто“ због муља и сличне прљавштине коју су тамо сместили закони физике. Исти су могли и посредно утицати да се о доњем слоју воде створи лоша представа – поређењем по супротности саизвором. Наиме, захваљујући чињеници да водени токови по природи ствари извиру на већој висини од остатка тока, одакле се спуштају, као и оној да је у горњем току вода најчистија, разумљиво је што су највиши делови тих токова, извори, сматрани обредно најчистијим. Па и етички, јер баш таква, изворска вода помиње се у паремијама: *лако је са бистрог извора пити воду; са извора бистра вода тече, али је народ мутну пије; он никоме кладенац није замутио*. Све три подразумевају каузални однос због опозиције која се намеће између извора и остатка тока, укратко, оне граде временско-просторну семантичку конструкцију по моделу пре-после(тј. полазиште-одредиште), чиме неминовно стичу и денотацију смерности. Такво одређење је, међутим, у овим примерима споредно, јер у њима се наглашава једино почетни тренутак то јест положај, без последице, те отуд и без узрока као таквог. Тако се прва од тих умотворина, изједначи ли се елемент лустративне воде у њој са живим бићем, а извор с најранијим животним добом, може посматрати и у смислу: „лако је бити чист (поштен) крај неискварених (деце)“. Друга већ јаче подвлачи узрочно-последични аспект тиме што назначује како је „човек кад се роди морално неискварен (бистар, непомућен), али се исквари и пре но што дође у додир са светом одраслих (народом)“. Но опет, из ње се не види шта је изазвало ту промену, да ли предодређеност субјекта, његова воља, одгој или самосвесно одступање од исправног пута, као да то није релевантно, због чега се ипак у тој пословици пре свих издваја обележје чистоте. Трећа умотворина је варијанта изреке *није ником воду замутио*, и једина је овог подтипа са ознаком *кладенац* уместо *извор*. Њено значење је свакако: „он никоме није самовољно проузроковао зло, није непоштен“.

За крај, једина течност која прља у нашим паремиолошким творевинама овог подтипа – а да није вода – јесте крв. Међутим, то њено својство је исказано тек у једној фраземи, *упрљати руке крвљу*, где се јасно мисли на почињени крвни деликт. Остали сродни негативни појмови су, попут раније поменутог муља, наквашена чврста телакаоблато или измет. Прво од њих, чију неодвојивост од воде показује и значење те именице „језеро“, уз оно „наквашена земља“ (Скок 1971: 168), изражено је дериватима синонимног кал („расквашена земља, блато“, РМС II, 632) *каљав*, *окаљати* и *каловит*. То

не чуди, јер корен *ко-* (*кал-*) радије развија термине са етичким обележјем од оног из којег је настала лексема *блато*, па *калити* значи „мутити воду“, *каљати* „муљати, гнусити“ (Скок 1972: 37), док се *каљугом* обележава место пуно моралне нечистоће.²⁸⁵ Овопоказују примери:

„Не гледа Бог на каљаве ноге, већ на чисто срце.“ (ВСК¹, 3343)

„Окаљати руке.“

„Сачувао ме Бог каловита пута и неверног комшије и друга.“

У првој умотворини присутне су делимично на основу именице *Бог* денотације праведан и свет²⁸⁶, али и поменути однос плитко-дубоко, преко супротстављања каљавих ногу и чистог срца. Другим речима, уколико је прљавштина, па и морална, захватила само доњи део нечега (некога), онај који је склонији томе да буде нечист, попут ногу, то се не сматра толико лошим као кадасе укаљају виши и у сваком погледу чистији слојеви тела, налик срцу. Последњи пример недвосмислено упућује и на обележјесмерности. Што се тиче паремија везаних за измет, среће се једино *он је загазио у нечист*, где крајња реч има, наравно, и уопштenu семантику прљавштине (РМС Ш, 784).

Табеларни приказ ознака моралне чистоте у нашим паремијама изгледао би овако:

атрибути (хомологни)	чист, сув, го, добар, бистар, миран, сиров, јутарњи, јасан, гласан, изворски, плитак
атрибути (антонимски)	прљав, мутан, каљав, каловит, шућ-мућ, тих, нагорео, сух, крив, сит, велик
nomina attributiva (хомологне)	истина, образ, вера, Бог
nomina attributiva (антонимске)	мрља, мутљавина, мућка, нечист, песак, сплачине, крв, намаз*
корелативи хомологне именичке ознаке	хлеб, срце, руке, савест, извор, кладенац, површина, сан, светли образ, риба
корелативи антонимске именичке ознаке	посао, игра, рат, грош, новац, жеђ, рана, савест, ноге, траг, руке, уста, очи, длака, дно, каца, бара, мочило

²⁸⁵ Термин *блато* се користи у том смислу углавном због срока (уп. *зна се шта је злато, а шта блато*).

²⁸⁶ Караџић у толкованију уз њу вели: „Казао некакав који је харајући цркву стао каљавим ногама на часну трезу да дохвати кандило, па га друг опоменуо на то.“

nomina agentis (хомологне)	Бог, народ, слугиња, дрво, руке, савест, ватра, вода, суза, роса, Дунав, сн(иј)ег, јаје
nomina agentis (антонимске)	воденичари, коловођа*, враг, ђаво, гр(иј)ех, зверка, фукара, олош, муљ, мутивода, мућкарош, мутиша, вода
глаголске ознаке (позитивне)	(о)прати, пити, залити, бистрити, мити, умивати, тећи, пећи, слутити, сачувати
глаголске ознаке (негативне)	обрашњавити се, водити, привити, (за)мутити, завадити се, згрешити, (по)морити, ловити, покрити, загазити, (ис)пливати, изгорети, носити, подерати
остале лексеме	свијет, брег, п(о)јас, пут

5.1.12. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ СВЕТАО

Свега сам једном, давно, читао Ремарков роман *Ноћ у Лисабону*, али ми се из те приче о путовању јеврејских избеглица по целој Европи, прогоњених од нациста у смирај Другог светског рата, за свагда урезао утисак да за особе попут наратора тог дела улице никад нису довољно пуне. Присетио бих се касније овог утиска сваки пут кад бих по избијању рата на тлу бивше Југославије последње деценије XX века зачуо у иностранству непознат глас како говори на мом језику: застао бих за трен чувши знане речи, но пре него што бих показао да сам их препознао, устукнуо бих и наставио да ћутим. Неки инстинкт би ме упозорио да је можда реч о особама које се не би радовале сусрету са Србином, и премда за то није бивало објективних разлога, осетио бих се као кривац, те учинио што и Одисеј (који је исто искусио рат) при сусрету с Наусикајом – сакрио бих се.

Ова дигресија одлично илуструје ужу денотацију поштења светао, или боље рећи: отворен, откривен, изложен. Јер, временом сам схватио зашто ме је у гореописаним ситуацијама пратио осећај да сам учинио какво зло: не жали човек за пустим улицама зато што се осећа кривим, него обрнуто, осећа се кривим јер жели да се сакрије, сачува какву тајну, буде невидљив и ужива у миру који му доноси свест да и ни не знају за њега. А то је лакше учинити у тами, где често, међутим, бораве и они што имају злочин на савести, попут лопова, па не чуди што апстрактна именица *тајна* има етимон у основи са значењем

„красти“.²⁸⁷ Укратко, ако морална нечистота указује на аберацију од устаљеног реда, етичко обележје тамног се темељи на одступању од носилаца тог реда, а тек онда, посредно, и од самог система.

Стога је разумљиво што ће у овом одељку, са становишта лексике, бити више но обично заступљени *nomina agentis* и ознаке врлих и неврлих бића (било земаљских, било митских), а мање *nomina attributiva* и маркери саме врлине. Синтаксички пак гледано, ова поставка, при којој је атрибут (поштење) вербализован већ својим носиоцем у еквативној поредбеној форми (нпр. *ружан ко лопов*; *црн ко Арапин*), начелно фаворизује једноставне паремиолошке структуре попут фразема, на уштрб дужих реченичних јединица. У погледу семантике, најзад, разумљиво је што денотацију морално светлог неретко представљају визуелни појмови попут различитих боја. Но ипак, њена првобитна концепција, заснована на изложености светлу односно скривању од њега, дакле на опозицији откривено-скривено, није заборављена у српским народним пословицама и изрекама. О томе сведоче умотворине посвећене симболу те светлости, сунцу, или, напротив, различитим представама таме. Примери првог од та два значења јесу:

„И сунце пролази кроз каљава места, али се не окаља. (ВСК¹, 1735)

„Поштен ко сунце.“

„Чист ко сунце.“ (и варијанте: „Он је ко сунце чист.“; „То је чисто ко сунце.“)

Велики значај сунца у веровањима Срба, појма без којег људима нема живота, описао је подробно Чајкановић, из чијег се излагања о везе тог небеског тела и поштења може закључити: 1) да је и код наснегован култ сунца, с његовим својством да открива, показује својом светлошћу и оно што други не виде; 2) да су Срби сунце доживљавали у људском лику, те 3) да се оно јављало у нашим веровањима као етичко божанство, „сунце правде“.²⁸⁸ За последњу симболику није потребан бољи доказ од друге

²⁸⁷ Глагол *тајити* Скок везује управо за значења „крити“ и „ћутати“ (1973: 434.). Од истог корена би требало да је настала и реч *там*, синоним за „лопова“.

²⁸⁸ Овај етнолог додаје да је до антропоморфозе сунца код Срба дошло само у митологији, не и у религији и култу. Што се тиче поштовања тог соларног култа без људског лика, исти аутор наводи као његов показатељ то што главне верске обреде Срби изводе окренути ка истоку, а примере реченог обожавања налази такође у табуима (нпр. у забрани мокрења према сунцу), у заклинању тим небеским телом, у молитвама упућеним њему и др. (Чајкановић⁵ 1994: 323, 325–326, 328).

умотворине, која, наравно, садржи и денотацију поштен. Слично важи за трећу паремију (и њене варијанте), где се придевом *чист* подвлачи као споредно обележје морална чистота. Прва изрека (код Стојичића: *и сунце пролази кроз каљава места, али се не укаља*) једнако крије у глаголу *укаљати* (тј. *укаљати*) културну и моралну чистоту, али је она у исти мах потврда антропоморфозе сунца, присутне, ето, и у нашим паремиолошким творевинама, а не само у народним песмама и приповеткама, које је у ту сврху навео Чајкановић (ибид., 323). Сунце је тунеко ко се креће кроз кал, нечистоћу, но ипак се не упрља (што је, како је истакнуто у претходном одељку, ствар човекове воље), остаје чисто, светло – поштено. У тој паремији се назире и веровање о овом небеском телу које се тиче његовог одсуства током ноћи. Подсећајући да се као проблем у соларном култу појавило питање шта се збива са сунцем кад нам не светли (ноћу), Чајкановић наводи и једно од популарнијих решења те мистерије, чији би одраз требало да је горња умотворина: сунце и ноћу светли, али не нама, него мртвима, у доњем свету (ибид., 329–330).²⁸⁹ А будући да је доњи свет, како је такође показано у претходном потпоглављу, пун кала, значење те изреке било би да човек (антропоморфизовано сунце) може бити у додиру с непоштеним окружењем (каљавим местима), али ако је поштен (светао), такво окружење неће на њега утицати.

Одсуство сунца као метафора непоштења још чешће се потенцира у нашим паремијама. Ово стање, тама, изражено је лексемама *невидиш*, *поноћ*, *лопов*, *ноћ*, *мрак*:

„На невидиш нема кривице.“

„Он је бистар ко поноћ.“

„Ружан ко лопов.“ (и варијанта: „Гадан ко лопов.“)

„Ружан ко поноћ.“

„Тамној ноћи свједока нема.“ (ВСК¹, 5478)

„У мраку се види ко светли.“

²⁸⁹ Наводи овог етнолога одају утисак да је то питање остало неразјашњено. Наиме, он нуди два одговора на њега (тј. два предања), и оба трпе озбиљне замерке. Први беше да сунце кад зађе умре, па се сутрадан са зором јавља неко друго, ново; ово тумачење није било одвећ раширено. Друга легенда је горенаведена, која се, опет, косила с преовлађујућим уверењем о непремостивој космичкој супротности између сунца и доњег света. Чајкановић нехотице наводи и треће објашњење, када касније говори о раширеном мотиву крађе и прекрађе сунца, тумачећи га утицајем Манијевог учења (ибид., 332). О том мотиву биће ускоро још речи.

У првој реченици доминира речневидиш. Према Мршевић-Радовић, то је *nomen loci* са значењем „мрачног, тамног простора, мрака“, будући мрачног уједно и непознатог (изреку *отићи у невидиш* она тумачи као „отићи незнано куд, у непознатом правцу“), а такав простор је, пошто га не можемо ваљано контролисати ослањајући се на своја чула, увек потенцијално „опасан“ (2008: 35). Укратко, невидиш, место до којег не допире светло „сунца правде“, јесте зона неморала, непоштења, где је кривица природна појава, тачније, где непоштења као предмета кажњавања заправо нема, јер – оно што се не види, то се ни не зна. Употреба термина *кривица* додаје обележје правичности тој сентенцији, чије је, дакле, значење: „тамо где нема онога ко види непоштење ('сунца правде'), нема ни непоштења“. Што је готово идентична семантика оној коју носи реченица из Караџићеве збирке: *тамној ноћи свједока нема*; разлика је тек у томе што се овде уместо непочинства (кривице), наглашава као одсутан онај ко би злоделомогао да „расветли“ – сведок.

Супротнисмисао има паремија *у мраку се види ко светли*. Она се ослања на опште веровање у сунце као Божје око, биће које све види (Чајкановић⁵ 1994: 323), али и на замишљање тог небеског тела као котура од воска и слично, што Чајкановић пореди с воштаном свећом или свицем који осветљавају свет (ибид., 322). Све у свему, место из горње умотворине је у основи мрачно (јер у таквом се амбијенту појављују свици и свеће), а сунце нам помаже, обасјавајући га, да распознамо зло од добра, непоштење од поштења, чиме испуњава функцију „сунца правде“. *Ко светли* притом ваља читати: „ко је поштен“.

Остале наше паремије о тами као антиподу сунца изједначају непоштење у виду нечистоће (тј. мутнине, на шта упућује саркастично *бистар*) или ружноће (гадости) с појмовима поноћ и лопов: *он је бистар ко поноћ*; *ружан ко поноћ* и *ружан ко лопов* (те њена варијанта: *гадан ко лопов*). У првој умотворини бистрина је семантички неспорна – о њој је довољно речено у претходном потпоглављу –но, поноћ као маркер одсуства сунца заслужује посебан осврт. Она је исто што и такозвано глуво доба ноћи, у којем сва жива бића по веровању заћуте, а крећу се само демони, (СМР 1970: 98–99). Како се, дакле, о поноћи избегава излазак из дома, светог простора, јасно је да се тиме уједно избегава изложеност мрачним силама, чија је територија она без светлости.

На истом месту се у СМР наводи да се у поноћ људима највише привиђа, и баш поводом привиђања то доба ваља подсетити да тада важи највише забрана везаних за огледало, својеврсни пролаз из профане реалности у ону свету (Бандић 2008: 176, 185). То је овде занимљиво зато што се поменути магијски предмет користи за откривање лопова, друге метафоре мрака у изложеним паремијама, како показује и обичај код Куча да се две девојчице „сијерих“ очију изведу пред сечиво нарочитог мача не би ли у њему препознале крадљивца (ибид. 179–180). Овај обред, чији је пандан у нашој народној епици Марково препознавање очине сабље, сликовито показује функцију огледала у српској традицији даосветљава, откривалопова, и што је за ову прилику још битније, да је татнештотајно, скривено, мрачно. Уосталом, на то упућује и његов атрибут из горње изреке, ружан, јер осим значења „лош, рђав“ и „срамотан“ (о којим види у одељцима посвећеним денотатима невин и свет), тај придев носи и смисао „мрачан“.²⁹⁰ Тако Мршевић-Радовић истиче да се њиме у фразеологизмима најчешће описујуђаво, (по)ноћ, смрт и башлопов, одреда демонска бића (смрт, ноћ и поноћ се тамо појављују и персонификоване) и симболи ружноће, али и мрака: уз то, боја ових демона је црна, што им допушта да се појављују неопажено, да се – прикраду (2008: 205).²⁹¹ И премда та ауторка тврди на истом месту тврди како је слика крадљивца који се у тами прикрада потекла из Библије и отудушла у пословице, нашим прецима не беху нужне хришћанске или неоманихејске идеје да би повезали црnilо (тј. нестанак сунца током ноћи) с крађом и скривеношћу лопова. Широм Европе су постојала предања о невидљивости (скривености) крадљивца, од којих су нека, попут чувене руке славе, брутално истицала да је „крађа светлости“ (тј. сунца у виду воштане свеће) оруђе лопова и предуслов отимања материјалног богатства.²⁹² Ту је важна такође опаска Мршевић-

²⁹⁰ Уз онај „који није леп“, наравно, стечен пошто је огледало задобило превасходно естетску намену.

²⁹¹ Та ауторка притом подвлачи да *ружан* упућује и на обележје прљав, нечист, позивајући се на Рјечник југославенске академије. Штавише, из њених навода може се наслутити веза тог атрибута са денотацијом правичан, јер му Мршевић-Радовић корен види, цитирајући Скока, у балтословенском и прасловенском **rong*, чији је изворни облик значио „савијати“, дакле „кривити, мењати нешто што је дотле било право“.

²⁹² Обичај везан за руку славе састојао се у следећем: добро очуван и осушен горњи уд обешеног човека користио се као чирак у који се стављала запаљена свећа (понекад се и сама рука користила као кандило), створена од сала кривца умрлог на вешалима. С таквом „руком“ се ишло у крађу, јер се сматрало да онај коме се она покаже постаје непокретан, као и да се, ако је један од укућана будан, један „прст“ неће упалити (Фрејзер 1992: 51–52). Тај аутор одмах наводи примере сличног скривања код Срба и Јужних Словена одн. веровања у ослепљивање особа које се желе покрасти водом помешаном са бакреним новчићем узетим са очију мртваца, или пепелом следе мачке. Уп. овде и симболику наше кости-невидимке (види н. 117).

Радовић да именица *лопов*, иначе мађарског порекла а потврђена у српском од XIII века, није одувек имала значење „крадљивац, преварант, подлац“: према Вуку, подсећа та ауторка, лоповима су се звали сви који се неопажено прикрадаху жртвама, скривени мраком, често маскираног лица и тела покривеног црним плаштом (2008: 207), и држећи се тог мотива маске, она на истом месту поистовећује изворног лопова с покладним кринкама које су представљале рђаву страну човекове природе, попут дубровачког барбаћепаи балканскихкукера.Тиме Мршевић-Радовић стиже, чини се, на праг разрешења енигме култничког и етичког порекла појма лопов, поштоје из њене примедбе логично претпоставити да су Срби имали назив за крадљивца кад су позајмили мађаризам *лопов*, као и да је та наша реч подразумевала осетну везаност за ритуалну крађу. А до те везе је, није искључено, дошло путем следећих асоцијација: сунце је живот → заклањање од њега је зао чин, што показује табу гледања на сунце испод руке код нас (Чајкановић⁵ 1994: 323) → онај ко то ради(бира таму уместо сунца) лош је, јер тиме бира појаве типичне за ноћну таму (зле духове, скитање, блудњу током тишине итд.)→ замрачивши тамом свој лик, такав ставља „маску“ на себе, а образина је зло(пошто прекрива и тиме обредно прља чист образ) → лош је и срамотан, речју непоштен, свако ко делује у потаји, „под образином“ (па и онај ко не жели да га земљаци препознају у иностранству) → он је у исти мах и лопов, не само обредно, јер ко је готов да украде сунчеву светлост као симбол добра, готов је да отме, утаји и ино добро, па и материјално.

Од Божјег ока које се не сме руком заклањати и на које је забрањено показивати прстом, долазе и три наше изреке у којим се истиче важност човековог органа чула вида:

„Нико му не може рећи: 'Црне су ти очи!'“

„Нисам му рекао ни црне су ти очи у глави.“

„Све му било црно, само му очи биле беле.“

Премда се на први поглед не опажа веза ових наших изрека са сунчевом светлошћу, њихово исходиште би требало да је веровање даочи човека „опажајусветлост споља“, али и „саме њомезраче, па када човек умире, тада му се светлост 'губи' из очију“ (PCM 2001: 487).То веровање је чини се производ истицане хомологије очи-душа и визуелног

доживљаја изласка душе из тела одмах по смрти преко губитка „сјаја“ у очима (види н. 164), само овога пута с подвученом светлосном етичком нотом. Бела и црна боја очију су ту симболи светла и мрака, с јасном алузијом на таму, црnilо које настаје при прекривању односно склапању очију, покрету који у култу означава престанак живота. Схватите ли се, дакле, очу горњим паремијама метонимијски, првом се казује да је неко „далеко од умирања“, да је виталан, млад, како се замишља и човеколико сунце у нашој народној књижевности (Чајкановић⁵ 1994: 323); другом се поручује да некоме злом нисмо ни пожелели смрт (а он је умро), док се трећом жели датој особи живот (опстанак), макар јој све у њему било неповољно. Уз подударане одраза очију и живота са сунцем, овој симболици се најзад додаје и смисао Божјег ока као правде, па су беле очи налик Божјем, сјајном оку, живе и поштене, а црне налик мраку непоштене и доличне свету мртвих.

Ове хомологије делују много убедљивије кад се поближе размотри семантика двеју речених боја. Наравно, атрибут црн уз именицу *очи* може обележавати различите појмове, па Мршевић-Радовић налази подударане између сема црн и зао у италијанском *male* („лоше, рђаво“), и даље између црн и нечист, заснивајући закључке на етимолошким тезама да наведени италијански адверб потиче од индоевропског **mel-* „таман, нечист“ (2008: 205).²⁹³ Но, Тројановићева истраживања су показала да називи тих боја превасходно беху у веровањима Срба ознаке светлости односно таме: наглашавајући да су бела и црна две од три боје које су у нашем народу ухватиле дубок корен (трећа је црвена), овај етнолог истиче како је бела симбол младости, безазлености, невиности и смерности, као одсјај небеске то јест сунчане светлости, док је црна симбол ноћи, жалости и смрти (1990: 273, 278). Укратко, свазначења беле и црне, па и она (не)чистоте, (не)ваљаности и (не)виталности из цитираних паремија, извиру из односа сунчевог присуства (дању) и одсуства (ноћу), чији је незаобилазни аспект, ма како посредан, и онај морални.

Тројановићево објашњење појмова црн и бео потврђују и српске паремије осветлости као ужој денотацији поштења. Пошто се у њима, како је раније речено, махом

²⁹³ Такво исходиште наводи Скок (1972: 363), а мање-више исто учинио је претходно Ниче, истакавши исту сродност између латинског *malus* („лош“) и грчког *μελας*, „црн, мрк, мрачан“ (1993: 242–243). Тај мислилац је притом нагласио да је у етичком смислу атрибут *црн* (*таман*) могао означавати човека „нижег“ сталежа као тамнопутог (а пре свега црноког), насупрот члану светлије, освајачке аријске расе.

апострофирају носиоци те врлине, а Срби који су их смишљали су генетски припадници словенске, беле, у тену светлије расе, у тим умотворинама је заправо персонификовано одступање од почетног, светлог стања као етички позитивног. Зато је црнило тамо црта злих страних бића тамне пути, у збиљи или у народној машти, дословно или фигуративно, а на првом месту је такво биће – ђаво. Једну од најчешћих моралних позиција у нашим умотворинама, однос Бог-ђаво, кроз призму светла одсликавају следећи примери:

„(Дабогда) био тањи од конца, а црњи од лонца.“

„Он би и са црним ђаволом заједно.“

„Он је послушник црног непоменика.“

„Црн као ђаво.“

„Црн као црни враг.“

Неке од ових изрека имају варијанте (нпр. *тај би и с црним ђаволом; удружио би се са црним ђаволом само да оствари свој циљеве; црн ко враг*), неке не захтевају појашњење, јер су на основу досад реченог јасне (*црн као ђаво; црн ко враг*), а трећа је већ објашњена (види н. 107). Међутим, она *црн као црни враг* могла би садржати још једну семантику: имајући у виду да слична паремија постоји, али без придева у одредбеној функцији, већ само у предикатској (*црн ко враг*, то јест „он је црн као што је то враг“), није искључено да удвајање истог адјектива указује на помињану разлику између доброг и лошег ђавола. Наглашавање да је неко црн баш као црни враг подразумевало би отуд додаток: „а не као бели, који је добар (поштен)“; проблем је што је број оваквих паремиолошких творевина премали (чак и ако се узму у обзир горње реченице *он би и са црним ђаволом заједно* и *он је послушник црног непоменика*) да би се извео закључак на нивоу општег места. Од свих изложених примера се упадљиво разликује прва реченица: *(дабогда) био тањи од конца, а црњи од лонца*. Она се темељи на два предања, о концу и о лонцу, предметима који нису у тој клетви једино због риме, него због својих магијских и религијских својства. Конац у српским и словенским веровањима представља животни пут, јер он је извор животне снаге потребне да би се прешло преко митолошких и реалних препрека; његово скидање, на које алудира атрибут *тањи* у умотворини, отуд означава придруживање оном свету, и даље нечистој сили, речју – смрт (уп. *зла везиља дуге конце вуче*). Други део те клетве је по значењу идентичан првом. Помен лонца базира сена предању по којем је Бог

постаопрви лончаркад је створио Адама од земље, да би Адам онда био други занатлија те врсте, направивши земљану чинију из које је Аврам јео сочиво (Мршевић-Радовић 2008: 170–171); стога то што је неко *црњи од лонца* значи да је „црњи од земље, да се претворио у земљу из које је постао, да је умро“, како на истом месту наводи та ауторка, (уз примере фразеологизама *отишао да прави лонце; зида/кује лонце* или *лончарева њива*, „гробље“).

Верску ноту имају и наше народне пословице и изреке о личностима друге вере, а уз то обично иразличите, тамније спољашњости од оне Срба. Ти иноверци, који се посматрају и кроз етички контраст свој-туђ, у српским паремијама са денотацијом светао су Турчин, Арапин, унијат и призетко, како показују примери:

„Гори је од Турчина.“ (ВСК¹, 731)

„Од призетка само је црњи гавран.“

„Пере Арапина, Арапин још црњи!“ (и варијанта: „Пере Арапина.“)

„Тако ми образ не поцрнио (као Арапу)!“ (ВСК¹, 5280)

„Унијате, црни брате, даде веру за вечеру.“

„Црн ко Арапин.“

У овим примерима највише се истиче (Црни) Арапин. Он симболизује хтонског демона, пошто се код балканских народа демонска бића доњег света замишљају често као Арапи (Чајкановић³ 1994: 81). Страшан је и црн, како и приличи подземним наднаравним створењима, каткад има три главе, а делатност по којој је познатје отимање жена или девојака, с којима бежи у своје царство (ибид., 179). Иако је Црни Арапин касније развио многе негативне одлике, оне су по свему судећи настале од те да је велики љубавник²⁹⁴, и то такав који долази изван простора одређене заједнице – из туђине. Другим речима, у паремијама о овом носиоцу обележја тамно крије се исконски проблем општења између две заједнице по Леви-Стросу (описан у одељку о денотацији невиност), а Црни Арапин је у том смислу оличење егзогамног принципа, у којем чланови друштвених типова несклоних размени жена са иним групама виде опасност. Они стога странца доживљавају

²⁹⁴Хтонска божанства су позната као велики љубавници, а Чајкановић у ту сврху наводи примере Тројана, Арапина, Водана, Хада, па и митског демона вампира (Чајкановић⁵ 1994: 210).

као зло, непоштење, и придају му епитет великог љубавника, чиме наглашавају да је он претња њиховој ендогамији. Чињеница да у давнини туђински агресори на српске земље беху већином тамније пути од наше, свакако је допринела да сетом социјалном контексту додају они светлости и чистоте, како у обреду, тако и у моралу, па је Арапинобрдно и морално прљав (уп. *пере Арапина, Арапин још црњи!*), док му је образ *поцрнео*, дакле, мрачан, прекривен облином (уп. *тако ми образ не поцрнио (као Арапу!*)).

Узпозадину размене жена као размене добара могу се гледати и други иноверни носиоци мрачности у нашим паремијама. Штавише, то је највероватнији мотив настанка изреке *унијате, црни брате, даде веру за вечеру*: вечера је ту алузија на размену хране између различитих заједница, једнаку егзогамији (Леви-Строс 1978: 158). Вера је пак уз језик најјачи темељ идентитета једногдруштва, па цела изрека крије осуду иноверца (унијата) као човека који је олако заменио свој (добри) колектив туђим (лошим). Унијат је ту својеврсни рефлекс домазета, мушкарца који је женидбом прешао у туђу средину, а на домазетству се отворено базира изрека о синониму домазета призетку, од ког је морално „црњи“ само још један симбол таме у српским предањима – гавран. Није тешко наћи елемент размене жена ни у преосталом иноверном представнику таме, такође и физички црном Турчину: наима, познато је да је Турцима, омраженим као узурпаторима код нас и идентификованим са ђаволом (Чајкановић⁵ 1994: 297), приписивано право прве брачне ноћи, фамозни обичај по којем су аге могле провести ноћ са будућом женом свог кмета.²⁹⁵

Још једна страна заједница је у нашим паремиолошким творевинама тамнато јест црна: тим атрибутом се етички негативно означавају и Цигани (Роми). Но, иако према РСМ лексема *Циганину* пућује на туђина, иноверца, оностраност, опасност, грешност и нечистоту (2001: 543–545), тај народ није делио исте карактеристике као други странци у нашим умотоворинама из ове подврсте: њега, рецимо, не краси јака еротска компонента, а сигурно није ушао у наша веровањани због иноверства.²⁹⁶ Он се, напротив, тамо обрео баш

²⁹⁵ Ако је веровати записима сведока тог доба, ова пракса је укинута тек крајем XIX столећа.

²⁹⁶ Роми обично прихватају вероисповест земље у којој живе, а радије упражњавају магију но религију. То показује и предање да ће дете бити здраво и напредно ако га прво задоји Циганка (СМР 1970: 310), чији је пример у нашој епици лик Реље крилатог, јунака којег је отхранила Циганка-дојиља (Лома 2002: 106–107).

због својетамне пути (СМР, ибид.), на основу које је, аналогично према другим странцима сличног тена, стицао митолошке и моралне одлике.²⁹⁷ То показују умотворине:

„Бијели се ка' и циганска мајка.“ (ВСК¹, 178)

„У Циганке је црн образ, ал' је пуна торба.“ (ВСК¹, 5968)

„Не била ја Перса (*и сл.*) него црна Циганка, ако не буде овако.“

„Цигани се псују (а људи поштени не).“ (ВСК¹, 6060)

„Црн као Циганин.“ (ВСК¹, 6079)

Једна од тих етичких црта је неотменост, неузвишеност у ничеанском смислу, јер управо фразему *црни Циганин* Матеша дефинише као „социјално најнижи човек“ (1982: 53, 56). Такво одређење, узме ли се у обзир да је по другима бедан начин живота Рома неретко њихов избор, показује да је на морално поимање ових номада у нашој средини умногоме утицала чињеница да су они аберантни као мало који туђин (и иноверац). Другим речима, ако постоји етникум који краси одметање од важећих прописа поднебља – што је она најопштија дефиниција непоштења – онда је то овај скиталачки. Међутим, док је нарушавање наших, домаћих, српских правила од стране завојевача попут Турака, Арапа или римокатолика било упадљиво због њихове позиције силе, оно од стране Цигана није Србе ни изблиза тако директно угрожавало. Због своје неупадљивости, то угрожавање домаћих правила беше доста неодређено, па се стога овом народу у српским паремијама стављају као белег врло различите етичке замерке: Роми су, на пример, тамо непоштени, па стога смеју да се псују (*Цигани се псују (а људи поштени не)*); нечасни су, а нису ни богоугодни, пошто да не бирају средства да се материјално окористе (*у Циганке је црн образ, ал' је пуна торба*); најзад, симбол сунеискрености, неко у чију реч се не можемо поуздати (*не била ја Перса (и сл.) него црна Циганка, ако не буде овако*); осим што су, наравно, тамни (*црн као Циганин*). Ту једино семантички одскаче поредбена конструкција *бијели се ка' и циганска мајка*, која она може да се разуме као сарказам („црни се као циганска мајка; непоштена је а прави се да је поштена“), као показатељ каквог визуелног детаља (нпр. зуба који се показују током

²⁹⁷ Наш народ је своје претке замишљао као црне људе због њиховог хтонског пребивалишта, па их је замишљао и као Цигане, Арапе, ојачаре итд. (Чајкановић⁵ 1994: 140–141). Рецимо, Турци беху у српским предањима пасоглави тј. пасоглави Турци, који живе у пећинама и тамо где сунце не светли (Беговић 1887: 202). Узгред, постоје и тзв. бели Цигани, светлије пути и длаке од наше, али су код нас малобројни.

прошње), али и као опис циганске мајке, институције у ромској заједници у виду личности која саветује остале, чува обичаје и по правилу је врло поштована. Одатле би глагол *бијелити* се могао имати и заиста позитивно значење моралног издизања из аморалног окружења.

Међу паремије о овом народу ваљало би додати и три у којим се помиње – рђа:

„Нашла рђа своје гвожђе.“

„Познаје рђа (своје) гвожђе.“ (ВСК¹, 4310; код ЋС²: „Познаје рђа своје гвожђе.“)

„Проширио се ко рђа у пандурској соби.“

Наиме, по предању Рома, њихов културни херој је Азрети Даут (Давид) проналазач ковачког заната, па не чуди што су се и код нас том вештином бавилиједино Даутови потомци (Чајкановић³ 1994: 131–132). Да је она имала у религији ђаволски предзнак, већ је поменуто (види н. 215), а како је њу измислио антипод Бога, ковачи односно Цигани су стекли негативну моралну црту и по том основу. Ова њихова одлика огледа се у концепту рђе, који с једне стране указује на оштећени, кварни облик гвожђа(основног материјала ковача), док са друге подразумева „рђавост, зло, поквареност“ као карактерну особину. Зато није искључено да реч *рђа* у горњим примерима ваља читати као „рђав, покварен, непоштен; Циганин“, што овима даје следеће значење: изрека *проширио се ко рђа у пандурској соби* би била алузија на још једну делатност која се Ромима приписује, крађу, због које неретко бивају приведени од стране полиције, назначене мађаризмом *пандур* у изразу *пандурска соба*; по истом обрасцу би паремија *нашла рђа своје гвожђе* значила „нашао непоштени (Циганин) жртву, неког кога може да обрађује (вара, краде) као ковач гвожђе“; најзад, *познаје рђа (своје) гвожђе* њена варијанта би поручивале да непоштени (Циганин) добро зна какво је недело (гвожђе) починио (исковао), иако то пориче.

Црни носиоци негативне етичке семантике су у нашој паремиологији и поједине животиње. Посебно се то односи на птицеи породице гавранова, на гаврана, врину и чавку. Један од паремиолошких примера те појаве већ је виђен (*од призетка само је црњи гавран*), а остали су:

„Врана врани очију не вади.“(ВСК¹, 633)
 „Чавка и зла жена што се (гођ) више пере, то је црња.“ (ВСК¹, 6084)
 „И врана се врани помери с места.“
 „Над њим врана гракће.“ (РСМ, 109)
 „Не би врана пала на њега да му кљује месо.“
 „Он је обична смрдиврана.“
 „Црн ко гавраново крило.“
 „Чавка му попила мозак.“

Уочљиво је да суу нашим паремијама о поштењу са ужом денотацијом светао птичји представници таме, супротне особине, гавран, врана и чавка. У религији Срба се њихово порекло везује за ђавола, и та бића доживљавају се као злослутна и „прљава“ створења. При овомеважну улогу игра тамна боја њиховог перја, јер те птице наоснову визуелног утискачине опозицијуоним светим и кротким (РСМ 2001: 109–110). Таковране, гавранови и чавке симболизују субјекте који су поцрнели, изгубили светлину, а с њом и крепост, што је сликовито приказано у комичним бајкама и иним приповедним жанровима о тим животињама, утемељеним на контрасту њиховог црног (тј. ружног) перјаи белог (и шареног)других птица.²⁹⁸ То је, рецимо, исходиште знане фраземе *бела врана*, али док се у њој указује тек на традиционални став о неинтелигентности те птице, горња изрека *црн ко гавраново крило*(где крило представља перје)описним придевом истиче неморал враниног сродника гаврана, узгред, чувеногпо мудрости (РСМ 2001: 109). Прве две изложене паремије имају и варијанте са алтернирањем зоонима*врана* и *чавка*.²⁹⁹ У другој вреди истаћи поређење са женом, још једним култички нечистим бићем, одакле се и код ових птица подразумева одсуство невиности, схваћено иреверзибилно, каонешто што се не може повратити(„опрати“). И док се ти примери ослањају на свега један чулни доживљај, визуелни, израз *он је обична смрдиврана* темељи

²⁹⁸Према легендигавран беше бео као снег и кротак као голуб, аликад су га пустили из заветног ковчега да види крај потопа, није се вратио, те је постао црн и крволочан. Комична је у бајкама, анегдотама и изрекама такође врана, која мења своје црно перје за беложелећи да се помеша са голубовима, но кад је ови отерају, ни јато врана неће да је прими назад (ибид.).

²⁹⁹Стојичић наводи две варијанте прве: *врана врани очи не вади* и *чавка чавки очи не вади*. За другу их цитира три: *чавка и зла жена што год се више перу, све су црње*, затим *што се више чавка пере, све је црња* и најпосле *врана и зла жена што се више перу, све су црње*.

се на два: сложеница унутар њега садржи глагол *смрдети*, који подсећа на то да су у нашим веровањима становници доњег света слепи, те се уздају превасходно на свој њух. О томе ће бити више речи у наредном потпоглављу, а овде ваља приметити да се врана као зли(непоштени) створ, међу живима препознатљив по тамном лику, у царству мртвих могла препознати једино по мирису; а бићу с таквим моралним одликама, разумљиво, није својствен милодух, већ искључиво – смрад.

Односврәнекао хтонске животиње и света мртвих назире се и у пословици *врана врани очију не вади* и њеним варијантама. И ту сенаглашавамотив вађења очију (види н. 164) као специфичног насилног слања на онај свет, и невршење таквог чина овде метафорички казује да они који су непоштени не чине зло себи сличнима (него само оним који су добри, поштени). Но, вађење очију упућује на још једно важно обележје птица из породице гавранова: грабљивост (крволочност). Тај атрибут, исказан у претходној умотворини одстрањивањем очију, присутан је уз варијацију телесног дела још у изрекама *не би врана пала на њега да му кљује месо* и *чавка му попила мозак*. Нема сумње да се оне базирају на легендама о гаврану и врани у којима те животиње најављују крвопролиће или пију крв (РСМ 2001: 109); посебно је то уочљиво у првом примеру, рефлексу предања о врани што је хтела да пије крв из рана распетог Христа (ибид.), па би тај фразеологизам значио: „он је толико поштен да га ни грабљивци не би дирали“. Смисао пак поштења у другом примеру јеготово заборављен: мозак који је попила чавка данас је метафора „испијене памети“ (тј. њеног недостатка). Најзад, ту је и изрека *над њим врана гракће*, која се наводи на истом месту у РСМ, уз објашњење да је реч о одразу веровања да су те птице повезане с крађом тако што оглашавањем предсказују ово недело или откривају лопова. Имајући у виду раније закључке о лопову и кринки, та паремија можда непосредније од свих показује да су гавран, врана и чавка у српским веровањима повезани с поштењем баш преко светлости, откривености. Уосталом, типичне одлике таме као опозиције светла, антропоморфоза, тајност и туђинско порекло, заступљене су и код ових њених симбола: тако се у РСМ наводи да *врана* фигуративно значи „немио човек“ (I, 423), док се у РСМ истиче сујеверје о злом духу у облику црне птице, вроне или гачка (такође члана породице гавранова), који краде богатство и носи га свом домаћину (2001: 110). У том удаљеном домаћину (тј. туђини) и скривености црнилом одражене су

одлике вране наговештене јошоном комичном бајком о птици која нигде нема место. А ко нема место, нема ни потребу да га брани, како сугерише израз: *и врана се врани помери с места*.

Још две животиње се морално обележавају преко боје у српским паремијама овог подтипа. То су сиви вук и црна овца у пословици *не бију вука зато што је сив, него зато што је овцу појео*, те фраземи *црна овца*. Премда је по Скоку првобитнисмисао придева *сив* „сед“ (1973: 246–247), што ће рећи „бео“, овај атрибут у нашем језику данас има другачијазначења. Нека од њих, попут „који је боје пепела, боје добивене мешањем црне и беле“ или „тмуран“ (о времену), а и оно фигуративно „који се ничим не истиче, не примећује; безбојан“ (РМС V, 750–751), указују недвосмислено на примесу црне(таме) илискривеност, елементе који поређењем по супротности доводе до денотацијесветао. Опет, вук беше, како је речено у одељку о доследности, наше териоморфно божанство, па осим на визуелни доживљај те сивкасте животиње, није искључено да се придевом у горњој паремији указује и на религијско схватање ове звери. Тим пре што је овца по предању животиња коју је створио Бог (СМР 1970: 129), па као што је он пастир, тако је верник, метафорички приказан овцом, део Божјег стада. Отуд се ивук може ту разумети као оличење туђина (попут Арапина, Турчина, унијата, домазета и вране) који угрожавачлана домаће заједнице(овцу), а како се с једним чланом идентификује цео колектив, туђин доводи у опасност стадо(у овом случају хришћанско). Но, теолошки контекст је истакнут само да би се појачало његово негирање, пошто се умотворином поручује да „не бију људи неког зато што је туђин (паганин), већ зато што је учинио зло (лишио их извора прехрањивања)“. У синтагми *црна овца* сепак члан заједнице сâм одметнуо и запретио њеној хомогености, чиме је заслужио да буде означен као непоштен, да буде – оцрњен.

Однос светло-тамно се у нашим паремијама о поштењу пренео са субјеката (носилаца моралних особина) и на објекте, појмове са ознаком неживо. Притом је он најчешће вербализован преко опозиције црно-бело, као што показују примери:

„Бољи је и црн колач него празна торба.“ (ВСК¹, 431)

„Метнути коме црн комад у торбу.“ (ВСК¹, 3009)

„Не може црње и грђе.“

„Прави од црнога бело и од белог црно.“

„Проглашава црно за бело.“

„Продавати на црно.“

„Рећи шта је црно, а шта бело.“

„Црна мрља.“

„Црн комад је рђав, а гладан трбух гори.“

„Црно раде, а још црње мисле.“

У тим се реченицама непоштењеисказује црном бојом као описомкакверадње, а речено је да је поступање саставни део те одлике. Зато се ту овај атрибут јавља као прилог за начин, било у позитиву *црно*, компаративу *црње* или прилошкој одредби *на црно: црно раде, а још црње мисле; не може црње и грђе; продавати на црно*. У другој умотворини је истакнут и епитет *гдно* (тј. *грђе*), чија значења су „ружно, гадно“ и „зло, рђаво“ (РМС I, 559), при чему ружноћа имасемантику таме (уп. *ружан ко лопов; гадан ко лопов*). Исто обележје носеантоними *црно* и *бело* у изразу *рећи шта је црно, а шта бело* („рећи шта је лоше, а шта добро“), премда етички доста уопштеном. Пословица *бољи је и црн колач него празна торба* има идентичну конотацију као помињани пример у *Циганке је црн образ, ал' је пуна торба*, што важи и за паремију *црн комад је рђав, а гладан трбух гори*. Фразема *црна мрља* је јасна из објашњења о мрљи у претходном потпоглављу (уп. *имати мрљу на савести*). На торбу, религијски предмет већ назначен (види подбогоугодан) као опасно место судара двеју реалности, упућује и фразеологизам *метнути коме црн комад у торбу*. Да црна боја тог комада наводи на опасност то јест шкодљивост, нагласио је и Карацић толкованијем уз ову умотворину („учинити му каку штету“). Изреке *прави од црнога бело и од белог црно и проглашава црно за бело* садрже делом и денотацију искрености, јер се у њима алудира да је претварање, морално мењање лика, учињено свесно, уз лаж.

Трансформација прекривањем се испољава и уз ине боје у нашим паремијама: жуту, шарену, крваву (црвену). Тако израз *жут посао* (ВСК¹, 1315), уз који Вук додаје „зло, рђаво“, има исти смисао као раније изложени *ђаволски посао* или *бавити се прљавим пословима*. Но, такво значење није и првобитно, јер жута боја због визуелне сличности

смртвацем у негативном смислу указује најпре на „болест, немоћ, смрт“ (СМР 1970: 48), па је посао исте боје, преко својства да односи уместо да доноси, стекао етичкибелег злог, непоштеног деловања, које сугерише Карацић. О изразу *закрвавио очима* (ВСК¹, 1346) већ је довољно речено (уп. *закрвавио очима као дивљи пијетао*), што важи и за синтагму *шарен човек*, чија је основа *шар-* преко глагола *шарати* протумачена као „превртљивост, неискреност“ (уп. *пола Мара, пола шара; подмукла гуја шарена*). Најзад, покривеност као изворно скривење од светла, и то хиперболична, свим постојећим бојама, добила је обележје моралне нечистоте и уз пасивнамазан у фразеологизму *намазан свим бојама*.

Једна боја се, међутим, посебно често користи у српским паремијама за исказивање светлости као поштења, додајући овој духовној вредности и материјалну – златна. У ствари, притом се не истиче златна као боја, него на основу ње злато као предмет, појам или биће те нијансе то јест сјаја. Наиме, према РМС, ова именица означава и „скупocen, племенити метал“, и „новац“, и фигуративно „сунчани сјај“, а најзад, поновоне буквално, и „личност ванредних морални особна“ (II, 310–311). То се огледа у примерима:

„За злато рђа не приања.“ (ВСК¹, 1336; кодЂС²: „На злато рђа не пријања.“)

„Злато од човека.“

„Злату ће се кујунција наћи.“ (ВСК¹, 1479)

„Зна се шта је злато, а шта блато.“

„Није злато све што је жуто.“

„Није злато све што сија.“

„Рђа се за злато не прима.“ (ВСК¹, 4652)

„Чиста се злата рђа не хвата.“ (ВСК¹, 6134)

Светлосна симболика злата, његов „сунчани сјај“, најјасније је одражена у изрециније *злато све што сија*, са семантиком „није поштено све што тако изгледа“. Довођење у везу златног и жутог у синтаксички сродном примеруније *злато све што је жуто*, више од осталих изложених умотворина истиче злато као боју, а има исти смисао као и горњи пример *жут посао*: „није све материјално вредно истовремено и поштено (златно), већ је нешто и рђаво, болесно (жуто)“. Антропоморфизовано етички наглашено

злато се најпре препознаје у изразу *злато од човека* (→ човек је као злато), премда се тако могу схватити и паремије које садрже супротстављање рђа-злато, где је први појам оно безвредно и аморално, које по логици ствари не може доћи у додир са вредним, сјајним и поштеним. Заправо је ту реч о сентенцији *рђа се за злато не прима* њеним варијацијама (*чиста се злата рђа не хвата; за злато рђа не приања; на злато рђа не пријања*), с наглашавањем да поштена особа (злато) не привлачи непоштене (рђу), при чему је непривлачење исказано глаголима *не примати се, не при(ј)ањати* и *нехватати се*. Једна од тих варијанти садржи и атрибут *чисто*, што је упућује такође на денотацију чистоте; ова хомологија се може објаснити спајањем златне са црвеном, јер како подвлачи Тројановић, оне су „по тону близу“, а претходно исти аутор наглашава да је црвена обележје ватре и отуд чистоте (1990: 273, 278). Преко те аналогije треба тумачити и паремиолошку творевину *зна се шта је злато, а шта блато*, где рима *злато-блато* упућује преко другог појма на моралну прљавштину. Антропоморфоза злата је најслабија у примеру у којем се истиче управо људско биће: *злату ће се кујунџија наћи*. С обзиром на то да *кујунџија* значи „златар, занатлија који израђује предмете од злата и сребра“ (Шкаљић 1966: 422), та изрека казује да ће, како у толкованију додаје Вук, „добра ствар дочекати онога који је ње достојан“, или укратко, да добро, поштено, златно делање мора бити од некога уочено и награђено.

За крај, ту су и изузеци од описане симболике боје, посебно црне. Ради се о примерима у којим црнилоније приказано као етички рђаво, иако естетски оно то јесте:

„Ако је црн, није ђаво.“

„Ако сам и црн, нијесам Циганин. (ВСК¹, 90)

„Ни враг црн, ни мати му бела.“

„Ни ђаво није онако црн као што људи говоре.“ (ВСК¹, 3615)

„Ни у мраку нису све краве црне.“

„У ратара црне руке, а бела погача.“

„У црној земљи бијело жито роди.“ (ВСК¹, 5970)

Овом одступању порекло можда открива прва наведена изрека: појам више пута поменутог доброг ђавола могао је изродити паремију *ако је црн, није ђаво* („иако је црн,

нијето онај лош ђаво“). То важи и за паремијуни *ђаво није онако црн као што људи говоре* и њене варијанте³⁰⁰, а посебно за ону *ни враг црн, ни мати му бела*, јер речено је раније и да управо враг у нашим веровањима беше тај добри ђаво. Наравно, овде је то поимање изражено саркастично, јер бела мати би морала бити невина, онаква каква у предањима на свет доноси божанства и култне хероје партеногенезом, безгрешним зачећем, па се у дотичној изреци мисли на неког ко „није непоштен као ђаво, али није ни невин“. Религиозну ноту има и умотворина у *црној земљи бијело жито роди*, јер поменцрне земље је неспорна инсинуација на доњи свет и хтонске нумене, у хришћанству изједначене с метафором зле особе, ђаволом. Исто се може констатовати за реченицу *ако сам и црн, нијесам Циганин* и њене варијанте³⁰¹, јер и припадник тог народа, како је претходно речено, беше отелотворење ђавола. Изрека *ни у мраку нису све краве црне* је опречна оноју *мраку је свака крава црна*, где је мрак протумачено тамноместо, невидиш. Пословицом у *ратара црне руке, а бела погача* се подсећа опет на етичку улогу сунца, јер је, осим помињаног котура од воска, ипогачаједан од појмова с којим се у српским веровањима поистовећивао тај извор светлости (Чајкановић⁵ 1994: 322).

Лексеме којим се исказује у нашим паремијама етичка денотација светлости су:

атрибути (хомологни)	б(иј)ели, бео, златан*, бистар, поштен, чист, пун, пандурски
атрибути (антонимски)	таман, црн, жут, сив, шарен, крвав, намазан, каљав, ружан, зао, рђав, грдан*, гладан, цигански,
nomina attributiva (хомологне)	вера, злато, погача
nomina attributiva (антонимске)	блато, мрља, мрак, гвожђе, рђа, лонац
корелативи хомологне именичке ознаке	колач, образ, жито, пандурска соба, сведок
корелативи антонимске именичке ознаке	посао, вечера, комад, руке, образ, трбух, земља, гавраново крило, мозак, месо,
nomina agentis (хомологне)	сунце, злато, Бог, враг, ђаво, ратар, овца, циганска мајка, врана
nomina agentis (антонимске)	лопов, ноћ, поноћ, ђаво, враг, непоменик, послушник, Циганин, Циганка, рђа, Арапин, Турчин, унијат, призетко, жена, мати,

³⁰⁰ Њих наводи Стојичић: *није ђаво црн како говоре; ни ђаво није тако црн као што изгледа; ђаво није тако црн, као што се прича.*

³⁰¹ То су: *ако смо и црни, нијесмо Цигани* (ВСК¹, 104) и *ако сам и црн, нисам Циганин* (ЂС¹).

	врана, чавка, гавран, смрдиврана, вук, овца, крава, човек
глаголске ознаке (позитивне)	бијелити се, прати (се), не окаљати се, не укаљати се, сијати, светлети, грактати,
глаголске ознаке (негативне)	вадити (очи), црнети, закрвавити, метнути, померити се, дати, при(ј)ањати, кљувати, удружити се, правити, проглашавати, претварати, продавати, проширити се, записивати, псовати, мислити, радити, попити, хватати се
остале лексеме	конац, место, торба, боје

5.1.13. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *МИРИСАН*

Наводећи да човек по теолошкој мисли доживљава преображај од неоплемењеног бића у племенито тако што као некрштена душа пролази кроз обред крштења, Мршевић-Радовић помиње да те оплемењене, крштене или рајскедуше имају у нашој традицији посебан телесни мирис, од ког потиче културни стереотип мирисне душе (2008: 202–203). Нешто касније, подсетивши на етимологију именице *душа*, везану за „дисање“, „дах“ и „дух“, иста ауторка наводи разна одређења те речи схваћене као „рпeυta“ (грч. „дах“), а не као „anima“: тако у речницима нашег језика уз лексему *дах* постоји дефиниција „особа с позитивним карактерним особинама, сушта доброта, племенитост“, а уз *душаи* „особити воњ којим чељаде дише не само из уста, него и уопће из коже“ (ибид., 210). Одатле израз *мирише као душа* значи „лепо; врло пријатно“, додаје притом Мршевић-Радовић, а отуд је *имлодух* „мили, пријатни мирис“. Јасно, ова хомологија мириса и душе потиче од даха као знака живота, дистинктивне црте између живих и неживих створења, при чему прва, које симболизују људи, имају нарочит пријатни мирис, на супрот мртвим, и физички смрдљивим, које оличавају демони (вампири, виле, змајеви, але и сл.).³⁰² Та одоративна компонента је преко осталих одлика својих представника попримила и етичко обележје.

До овог закључка долази и поменути лингвистиња, али заснивајући га на јудаизму и хришћанству (2008: 211). Ипак, стиче се утисак да смо до хомологије мирисно-добромогли стићи и раније и неовисно од тих религиозних учења, јер њу бешелако

³⁰²По тој ароми се и у бајкама, чији миље јесте пун натприродног, открива присуство човека. Један такав пример среће се у истицаној бајци названој од сакупљача *Змија младожења*. Тамо јунакиња походи сунчеву, па месечеву и најзад ветрову кућу, где је мајке ових натприродних бића саветују да се сакрије од могуће љутине синова, но и поред скривања, ови чим стигну помену мајкама да им „мирише рајска душица“, дајући до знања да осећају присуство људског створа у својој сфери (Маринковић и Марковић 2011: 150–152).

развити и без преношења древних легенди „с колена на колено“, тек на темељу искомског чулног мишљења. То наговештава већгореописани пријатни мирис главних актера бајки, то јест сâм мотив јунака: раније је указано (види потпоглавље о денотацијинеискварен) на подударност јунаштва, младости (јуности) и животности унутар чулне мисли, на основу чега би са друге стране спојени били старост и смрт; а како људско биће лепше мирише што је ближе колевци (тј. док је младо, јунак), а ружније што је ближе гробу и доњем свету (кад је старо или у крајњем случају мртво, труло), логично је да се физички мирис поистовети са духовно милим, те даље добрим, поштеним, асмад садуховно немилим и неморалним. Но, без обзира на порекло ових хомологија, остаје чињеница да су још у паганизму наши преци онострани свет замишљали као подручје мрака, чији су се становници, будући без вида, препознавали по смраду, док се боравак живих „уљеза“ у подземљу, помињаних јунака, откривао по супротној појави – мирису (РСМ 2001: 479). Другим речима, лош мирис или тисмрад представља у српској народској моралности човека који је зао, који није поштен, који „не мирише“ на јунака. Истина, смрдљивост тамо има такође позитивно, одбрамбено значење³⁰³, но и место на ком се врши та одбрана, буњиште (ђубриште), па и само ђубре, као пагански *pumenloci*, станиште душа наших предака, стекло је код Срба након покрштавања лош преднак (Петровић³ 2000: 169).

Из свих тих разлога и наше паремије о поштењу, што се могло већ приметити (уп. *он је обична смрдиврана; лепотиште на буњиште, а добриште на огњиште*), истичу само негативну етичку семантику смрада. А она се огледа у следећим примерима:

„Зна се злато и у ђубрету.“ (ВСК¹, 1522)

„Јес ти он неки говновић.“ (ВСК⁴, 33)

„Ко је нагорео, смрди.“

„Лоша времена – испливало свако ђубре.“

„Не дирај ђубре, још ће више смрдети.“ (и „Што ђубре више дираш, више смрди.“)

„Не дирај у г...о, да не смрди.“ (ВСК³, 98)

³⁰³Рецимо, верује се да ђубре штити од злих демона, то јест оно се спаљује да би од непријатног мириса побегле зле силе (СМР 1970: 130). Низ обичаја у нашем народу везан је и за ђубре као нешто лековито и одбрамбено, па се, на пример, његовим потпаливањем терају змије, муве, буве и инсекти (РСМ 2001: 28).

„Нешто ту смрди.“
„Он је обична смрдиврана.“
„Он је смрдибуба.“
„Очепио Чивутина.“ (ВСК³, 127)
„Поклонити трулу јабуку.“
„Према ђубрету и метла.“
„Рђава је тица, која у своје гнездо тори.“ (ВСК¹, 4641)
„Ти мене војводи, ја тебе сердаре, а које смо ђубре, то ми знамо.“
„Ћути ко ђубре у трави.“

Ових паремија је свега шеснаест, а семантичко поље им је мање-више компактно: нема у њему јасно изнијансираних подгрупа, већ оно пре личи на пресек различитих денотација поштења уз додатак одоративног обележја. Зато овде неће бити табеларног приказа, него тек објашњења на бази лексема са значењем мириса или смрада.

Мириис као врлинавербализован је свега двемаречи, а и оне се на тај начин могу тек метафорички схватити. То су *злато* и *јабука* у сентенцијизма *се злато* и у *ђубрету* (код Стојичића: *и у ђубрету се злато познаје*) и фразеологизму *поклонити трулу јабуку*. У првом случају се мотив злата базира на значењима описаним у претходном одељку, „који је сјајан (светао)“, односно „који је вредан“, којима је овде њима придодат и „који је мирисан“, довођењем те атрибутивне именице у везу са ђубретом. Друга паремија пак указује на трулеж као појаву неодвојиву од смрти и смрада, њиховог „верног“ пратиоца. Израз свакако потиче од синтагме *дати јабуку*, која у традиционалном српском схватању обележава уздарје (уп. *и лепа јабука може бити црвљива*). Укратко, *поклонити* (тј. *дати*) коме *трулу јабуку* значи да је субјекат „непоштен према ономе од кога је примио дар“.

Антонимских атрибутивних именица, оних са семантиком смрада има три: *ђубре*, *говно* и *Чивутин* – не рачунају ли се имплицитно *смрад* и *трулеж* (апстрактум изведен баш из претходне реченице). Првасе користи се чешће од свих осталих у оквиру денататамирисан, а етичко значење јој је најизраженије у пословици: *ти мене војводи, ја тебе сердаре, а које смо ђубре, то ми знамо*. У том изразу се одоративно везује у првом реду заискрено, јер је јасно да су *војвода* и *сердар* израз етикеција које не одговарају

истини. Но, овај *nomen attributivum* се већином користи уз семантику која извире из оног чулног мишљења. Тако се ђубре, осим помињаног поређења по супротности са светлошћу (златом), пореди и санечистотом у паремијама: *лоша времена – испливало свако ђубре* и *према ђубрету и метла*. Прва наликује цитираној у потпоглављу о денотацији *чист све је испливало на површину*: она указује на (не)изметнутост, на то да ђубре као симбол зла није изнесено из светог простора, него је остало у њему као тек скрајнуто, да би се у датом часу активирало, што подразумева глагол *испливати*. Корен именице *метла* из друге паремије исти је као онај у супстантивима *изметање* и *метење*, поствербалима *смеће* и *изметили* глагол *умести* (Скок 1972: 411), што потврђује и магијско значење метле као оруђа којим се износи нечистоћа (ђубре), како физичка и обредна, тако и метафоричка и морална (РСМ 2001: 172). Отуд тај фразеологизам значи: „према злу (нечистоћи) ваља прилагодити и средство којим се оно одстрањује (чисти)“, уз опаску да прљавштина овде има снажну одоративну црту. Притом није згорег подсетити се да је и ђубре доживљавано антропатски (ибид.), то јест да је при метењу „асоцирало живе чланове породице или на покојника“, на шта упућују и неке од изложених пословица и изрека. Рецимо, *ђути ко ђубре у травине* само да глаголом *ђутати* третира ђубре као створење које поседује моћ говора, него га доживљава и као демонско, на основу оног веровања да јенемостодраз контакта, дослуха с нечистим силама. Пословица *што ђубре више дираш, више смрди* њена варијанта истичу пак на чуло додира. Оне се свакако базирају на мишљењу да се зло односно зли демон не треба изазивати; сличан табу је већ описан на примеру забране поливања злих духова ђубретом (види н. 281), а његови облици су и предања да ће се гажењем у ђубре, дакле опет тактилним путем, изазвати каква несрећа (ибид., 173). Тако ваља посматрати и чепљење у синтагми *очепио Чивутина*, коју Вук објашњава речима: „кад ко стане на г...о“. Ту етноним *Чивутин* („Јеврејин“), Србима познат и у лошем контексту (види н. 262), нема пежоративно схватање са обележјем таме, већ оно са семантиком смрада, будући да је поистовећен са – говном. Последња од оваквих *nomina attributiva*, управо *говно*, на непотпун начин изражена је и варијанти једне од претходно наведених паремија: *не дирај у г...о, да не смрди*.³⁰⁴

³⁰⁴ Остаје мала резерва да је ту посредни баш реч *говно*, јер она код Карацића није експлицитно изражена ни ту, ни другде (укључујући толкованија). Тим паремијама су вулгаризам *говно* додали каснији паремиографи.

Од те именице изведен је један *poenagentis* унутар ове денотације поштења: *говновић*. У изреци *јес ти он неки говновић* он, наравно, има обележје смрада, а слично важи и за остале агенсе у оваквим паремијама: за сложенице *смрдиврана* и *смрдибуба*, још један зооним *тица*, те помињано *ђубре*. Изразон је *обична смрдиврана* је анализиран у претходном одељку, а аналоган њој је: *он је смрдибуба*. Мотив смрдибубе је јасан, то је инсект који смрди (познат и као *смрдљиви мартин*), и овај одоративни утисак је пренесен ту на етичку раван. Колико је пак свето местовезано за појам пријатног мириса или тимилодуха, „осећаја милог души“, показује и пословица: *рђава је тича, која у своје гнездо тори*. Локациону компоненту у њој нема само *poenlocignezdo*, него и глагол *торити*, „ђубрити, гнојити, ђубрити земљу премештајући по њој тор“ (РМС VI, 242), корадикалан са именицом *тор*, ознаком ограђеног простора за стоку. Дакле, порука те умотворине је да дом треба да буде чист, да прљавштину треба изнети из њега, како физичку, тако и духовну, која подразумева и неморалне одлике попут непоштења.

На почетку потпоглавља је речено да се смрад неретко јавља тек као пратилац иних етичких црта са денотацијом поштења. Такав је случај с претходном паремијом, али и са изразима *ко је нагорео, смрди и нешто ту смрди*. Потоњи је пример данас најчешће употребе денотата смрдљив у смислу „непоштен, лош“, јер се она схвата као: „нешто ту не ваља, нешто ту није поштено“. Са друге стране, паремија *ко је нагорео, смрди* одлично показује да је оно позитивно значење смрада (види н. 303) засновано на спаљивању улустративном ватром, на чишћењу прљавог и смрдљивог као лошег. Наравоученије је овде: *ко је обредно (и морално) нечист то јест непоштен, па треба да се чисти ватром (ко је нагорео), уједно оставља и неморалан чулни, одоративни утисак (смрди)*.

5.1.14. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ ПРАВИЧАН

У уводу је поменуто (види н. 16) да је још у доба старих Грка човек повезивао простор и морално добро: од десет етички противположених појмова питагорејаца, чак

половина има спацијално обележје (десно-лево, равно-савијено, квадрат-правоугаоник, а посредно и ограничено-неограничено и мирно-покретно). Неке од тих супротности су, према Елијадеу универзална одлика схватања религиозног човека. Наиме, онвели да за верника простор није хомоген, него подељен на свети и профани, при чему се први, где се испољава божје деловање, супротставља другом као зони без таквог утицаја, безмерној, неодређеној околини; отуд је *pumen loci* нешто своје, место на којем религиозни човек има неопходну сигурност, док је профани простор туђ, хаотични, опасни, „други“ свет, настањен „странцима“ то јест демонима и аветима (Елијаде 2003: 75–76, 81–82). За ову је прилику важна и следећа Елијадеова констатација: да током боравка у профаном простору религиозном човеку поменуте манифестације бога (хијерофаније) служе како би одредио свој положај, како би пронашао своју апсолутну „тачку ослонца“, „Центар“ који ће за њега имати егзистенцијалну вредност, и без којег он нема праву оријентацију (ибид., 76–77).

Дакле, јасно је да простор који нас окружује од давнина беше обредно подељен, те је разумљиво што је такав постао и етички – није могло бити добро и десно и лево, и равно и савијено, и мирно и покретно, него је тек једно од њих човеку користило као позитивни оријентир, док је друго водило ка злу. Такође је очито да простор није схватан искључиво кроз један однос или димензију, него и кроз дужину, и ширину, и висину, и даљину, и облик, и смер. Све су те концептуализације наши преци сажели суштински у само једну моралну опозицију, прав-крив, најчешће изражену придевом сазавршетка претходног пасуса *прав*, односно његовим антонимом *крив*. Стога би и овај ужи денотат поштења најпрецизније било означити термином *правичан*, иако његова дефиниција често ствара проблеме и етичарима и преводиоцима (види н. 10 и 14).

Врлина *правичности* се данас махом схвата као „субјективна особина појединца“, како је у једној од горепоменутих напомена сугерисао Миленко Перовић, случајно или не навевши као пример употребе тог атрибута синтагму *правичан живот*. Тиме се није пуно удаљио од првобитне семантике морфеме *прав-*, јер живот се неретко схвата као пут, дакле просторно, а спацијални контекст крије и етимологија још балтословенских речи *прав* и *крив*. Према Скоку, њихова изворна значења беху баш конкретна и месна: *прав* се схватало као „управљен напред“, одакле се развило пренесено етичко значење, док

је *крив* указивало на „савијен“, да би по семантичком закону метафоре, као прасловенска новина, тај адјектив стекао морално обележје (1972: 200–201; 1973: 26–27).³⁰⁵ И то неретко баш поштења, јер је савијање, кривудање, одступање од зацртане путање, лако спојити са аберацијом, одступањем од зацртаних етичких норми, како је овде одређено непоштење. Од таквог схватања потиче приличан број наших пословице и изреке, чији примери су и:

„Ако ћу криво, не смијем од Бога / Ако ћу право, не смијем од бега“ (ВСК¹, 117)

„Биједа на правога кривца.“ (ВСК¹, 173)

„Гледати право у очи и говорити истину.“

„Да гори ко свећа, не може остати прав.“

„Док се прави не намучи, не може се криви наћи. (ВСК¹, 1047)

„И враг зна што је право (али неће да чини).“ (ВСК¹, 1541)

„И ђаво кад говори право, ваља му дати разлог.“ (ВСК¹, 1583)

„Ја право, ја никако.“ (ВСК¹, 1794)

„Каквог дрвета има највише у шуми? – Кривога.“

„Ко крива жали, правом гријеши.“ (ВСК¹, 2380)

„Миш је у праву, али шта може лаву.“

„Настрадао ни крив ни дужан.“

„Није чојеку жао на мало него на неправу.“ (ВСК¹, 3735)

„Нико на њега неће уперити прст и рећи да је крив.“

„Права жена – цене нема.“

„Прави пут није тежак зато што је једини.“

„Прав као свећа.“

„Прав ко проштац.“

„Сачувај ме кад сам крив, а кад сам прав, не дира ме ни мртав.“

„Удри, Боже, кривога, а прави је одавно погинуо.“ (ВСК¹, 5782)

„Што је право и Богу је драго.“ (ВСК¹, 6279)

³⁰⁵Тај етимолог као пример пренесеног смисла придева *прав* наводи и антипода петла кривца (види н. 252): тако је правац петла који кукуриче после пола ноћи, па од његовог оглашавања по веровању почиње дан, а престају ноћ и власт нечистих духова. Изворно просторнозначење је заборављено у многим изведеницама корена *прав-*: рецимо, *правити*, подсећа Скок, испрва беше „што је криво чинити правим“ (ибид., 26–27).

Неке од ових паремија имају варијанте³⁰⁶, али заједничка црта свакој је хомологија прав-поштен(тј.крив-непоштен). Чести су притом синтаксички паралелизам и рима: на пример, у првој реченици се упоређују два ауторитета, Бог и бег, један небески судија, а други земаљски³⁰⁷, због чега ту има и примесе поштења као објективности, док је рима заснована и на нејезичким мотивима, на каквој симболичној сличности попут *здрав-прав*, или контрасту попут *киша-суша* и *смије-крије*.³⁰⁸ Изузетак је пословица изрека *миш је у праву, али шта може лаву*, која се ослања само на срок, јер лав и није митологема, но та реченица је необична из још два разлога: она је редак пример негативног морала унутар ове денотације поштења³⁰⁹, наглашавајући да правичан не побеђује, и друго, уз изреку *тешко теби јер си у праву* указује на фразеологизам *бити у праву*. А он је овде утолико занимљивији што се синонимна форма *имати правосреће* само посредно, преко *фраземедати разлог*, у пословици *и ђаво кад говори право, ваља му дати разлог*. Наиме, у РМС се та фразема тумачи као „давати за право, одобравати“ (V, 375), а Скок тврди да је именица у њој спочетка означавала „рачун“; томе у прилог он наводи преведеницу *на разлог* („на рачун“) од италијанског *aragionedi*, с тим да се овај смисао није одржао због синонимије, те је уз име *разлог* превладао значење узрока (1973: 93). Па ипак, не само италијански утицај у синтагмама стом речи (уп. итал. *averragione*, фр. *avoirraison*, нем. *Rechthaben*) био је довољно јак да се са *имати разлог* пренесе семантика на *имати право*, истозначну са од граматичара препорученом *бити у праву*, а дотична умотворина о ђаволу којем треба одобрити када говори исправно, поново се можда темељи на представи доброг ђавола.

³⁰⁶То су: *ако ћу криво, не смем од Бога, ако ћу право, не смем од бега* (ЂС¹); *набедили на право кривца* (ЂС²); *на кривога беда* (ЂС²) и антонимска *на право беда* (ЂС²); и *ђаво зна шта је право (али неће да чини)* (ВСК¹, 1582); и *враг зна што је право, ма неће, него како му је мило* (ВСК¹, 1542); *зна и ђаво шта је право, али неће право да ради* (ЂС¹); и *ђаво зна шта је право, али неће, него како он хоће* (ЂС¹); *И враг зна шта је право, али ради по своме* (ЂС¹); или *право, или никако* (ЂС¹); *ни крив, ни дужан* (ЂС²); *није жао на мали дио, него на криви* (ВСК¹, 3638); *није човеку жао на мало, већ на неправу* (ЂС²); *човеку није жао на мало, него на неправу* (ЂС²); *прав ко срп* (ЂС²); *прав ко уже у врећи* (ЂС²).

³⁰⁷ Турцизам *бег* је ознака за „племића“ или „господара“ (Шкалаћ 1966: 129).

³⁰⁸ Примери те појаве су: *настрадао прав – здрав* (ЂС²); *набедили на права – здрава* (ЂС²); *крив и кад је киша, крив и кад је суша* (ЂС²); *прав се смије, а крив се крије* (ВСК¹, 4434). Последњи пример губи овај елемент у еквској верзији код Стојичића: *прав се смеје, а крив се крије*. И у умотворинама ван горњег списка има риме: *ко се држи правице / тај не музе кравице* (ВСК¹, 2559); њена варијанта *ко тера правицу, не музе кравицу* (ЂС¹); *не зна десница што ради левица* (ЂС¹); *да си ми жив, здрав, дебео и прав* (ЂС¹). Паралелизам је, опет, присутан и у примерима: *он је стручњак за лов, криволов и мувололов* (ЂС²), те *крив и Богу и ђаволу* (ЂС¹), подударном изреци о Богу и бегу, с тим да су овде обојица судија метафизичка бића.

³⁰⁹ Остали би били: *тешко теби јер си у праву* (ЂС²); *поменути ко се држи правице / тај не музе кравице* (са својом варијантом); *што је с правдом стечено, то ретко дође до прауника* (ЂС²).

Није искључено да о истом наднаравном бићу говори изрека *биједа на правога кривца*, уз коју Карацић додаје да се казује у шали, „као правдајући кривца“. Свесловенски апстрактум из прасловенског доба *беда*, који се у РМС дефинише као „невоља“ или пак „клевета, набеђивање“ (I, 157) – што би била и највероватнија његова значења у нашим паремијама³¹⁰ – на Косову и Метохији се користи као еуфемизам за „ђавола“ и указује на „зло, напаст“ (Скок 1971: 148), укратко, на оног кочовека напада. Исти етимолог уз то објашњава да је до семантике „невоље“ и „клевете“ дошло тако што је првобитни смисао глагола *б(и)једити*, „силити“, попримио у првом случају током Средњег века обележје „присилног, невољничког рада“, док је у другом важну улогу имао судски говор, пошто је изведеница *набедити* (оклеветати) настала преко „силити на суду“ односно „неправедно оптуживати“. Ваља отуд претпоставити да су према синонимији *беда-невоља-страдање* створени и изрази у којима последњареч и њени деривати имају значење „клевете“: *настрадао прав – здрав* (уп. *набедили на права – здрава*) и *настрадао ни крив ни дужан*.

Израз *гледати право у очи и говорити истину* има због присуства именице *истина* и обележје искрености, а садржи још две конотације. Једна је наглашавање правога као несавијеног, равног, директног, јер управити поглед у туђе очи баш то подразумева. Још боље се ово види из варијанте *гледа преда се као да је за све крив*, где је морална савијеност (кривица) одређена крајњом тачком линије погледа (посматраним очима), а не почетном (очима посматрача): стога је потоњи, иако гледа право, „преда се“, крив. У оба случаја сеуправљеност (равност, директност погледа) једначи са оријентисаношћу, док се неуправљеност (савијеност, заобилазност) доживљава налик дезоријентацији, лутању погледом. Да је овакав „луталица“ носио аморални жиг показује и свесловенска реч *блудети*, која је прво значила „варати се; отворених очију сањарити“, да би касније корен *блуд-* стекао значења „мутан“ и „сексуално неморалан, грешан“ (Скок 1971: 173).³¹¹

³¹⁰ То су поменуте: *набедили на права – здрава; набедили на правога кривца; на кривога беда; на правога беда*.

³¹¹ Скок додаје да потврде оваквог значења потичу од XIII века, али то не значи да се овај глагол није и много касније користио као ознака физичког лутања: у анонимним приповеткама *Горски ловац*, *Дардан* и *Милева*, па и у оној *О школском одмору*, сви конјуговани облици тог вербума – *блудити*, *блудећи*, *блудућег*, *блуди*, *блудећим* – имају сексуални и ванетички смисао, „тумарати“ (Димитријевић 2013: 132, 139, 196, 199, 232). Нарочито је притом знаковита последња наведена прича, јер потиче најраније тек из друге половине XIX

На другу специфичност у тој паремији упућује скретање погледа као дословно избегавање суочења, визуелног контакта, чиме се наглашава – мотив очију. О органима чула вида који откривају истину већ је било речи у потпоглављу о обележјусветло: тамо је поменут обичај код Куча да девојчице сијерих (сивих) очију налазе злочинца у одразу сечива. Тај митски доживљај ока као симбола знања, интелигенције, описан и у одељку о денотату човечан, предмет је многих предања³¹², а да се знаним сматра само оно виђено, потврђују и наше паремије (уп. код Стојичића: *што му очи не виде, памет му не верује; ако не верујеш очима, како ћеш веровати речима* и др.). Уосталом, реч *окои* данас значи „запажање, способност за нешто“ (РМС IV, 96–97), што би се тицало запажања истине, то јест очи су средство које разазнаје шта је истина, а шта лаж. Ова њихова моћ проистиче из веровања да су очи „огледало душе“ (види н. 164), како збори позната изрека, па органи чула вида деле функције наведеног магијског предмета у којем се одражавамо: и они су пролаз у другачију, свету реалност, те стога средство да човек дође до спознаје о нејасним догађајима, укључујући неразјашњена недела, што су својства која огледалу приписује Бандић (2008: 176–177, 179–180). Отуд и очи симболизују „ухваћеност“ нашег одраза (туђим погледом), опасну јер седуша – према код Срба преовлађујућој анимистичкој концепцији – при огледању налази и у човеку и у његовом одразу; а како једна реалност логички потиरे другу, та двоегзистенцијалност ствара неугодно стање лабилне равнотеже (ибид., 186). Укратко, очи могу да заробе душу оног ко лаже, ко није поштен, па изрека *гледати право у очи и говорити истину* казује да особа која дела правично (чији је поглед несавијен, прав), нема разлога да се боји за живот (душу, одраз). Исту поруку, појачану делатним органом руком (тј. прстом), има паремија *нико на њега неће уперити*

века, како показују у њој цитирани одломци из романа *Један дан на Мадери (Ungiorno a Madera)* Паола Мантегаце (Paolo Mantegazza, 1831–1910), дела написаног 1868. (а први пут на српском језику објављеног осамнаест година касније). Одатле је неспорно да корен *блуд-* као ознака искључиво просторног лутања беше познат Србима бар до у смирај двадесетог столећа – а и век и по пре тога, кад је Вук бележио паремије.

³¹²Занимљиво је за ову прилику Караџићево толкованије уз изреку *кад чојеку пукне међу очима* (ВСК¹, 2005): „Кад му се отвори памет, да свашто може ласно научити. Говори се да у чојеку има више очију изнутра – око мозга – некаква кожа, па кад она пукне, онда се чојек у један пут опамети и стане мислити као што треба.“ Сличном томе Иванов повезује Одиново жртвовање ока „да би се напио са извора мудрости“ с митским схватањем извора као „очију воде“, потврђеним и у *Еди*, где се говори да је око Одина скривено у извору Мимир, у корену дрвета света (1979: 400). Уз сунце као познато божје око са обележјем истине, Мршевић-Радовић помиње такође схватање о разуму као духовном оку у античкој филозофији (2008: 184–185).

прст и рећи да је крив, где управљеност, равност одражава глагол *уперити*(„нишанити“).

У два наврата се у изложеним умотворинама истиче свећа. Тај предмет је поменуто у потпоглављу о денотацији светао као рука славе (види н. 292), али има другачију симболику у изрекама *да гори ко свећа, не може остати прав* као свећа. Обредно значење свећа црпи из обележја ватре која на њој пламти, и као што огањ представља живот и светлост, тако то чини исвећа: битисање сваког човека у непосредној је вези с једним таквим извором светлости, па кад је свећа подигнута, усправљена, указује на виталност, постојање, а кад је спуштена на смрт, гашење оног за чији је рачун горела (Чајкановић¹ 1994: 354–356). Но, самим тим што је означавала у култу оно чисто (ватру), живо и светло, свећа је постала ознака заетички добро и у крајњем смислу – поштено.³¹³ Стога изрека *да гори ко свећа, не може остати прав* алудира на особину овог предмета да „чишћење“ пламеном подноси усправан, да се не савија под његовим пурификативним дејством као појаве с негативним моралним маркером, те је смисао ове хиперболичне реченице: „чак и да се очисти чистилишном ватром од грехова, он не може бити поштен (правичан)“. Умотворина *прав као свећа* би требало да је имала исто етичко обележје (уп. *прав ко дете у колевци; прав као бор*), но данас се тај поредбени израз, судећи према РМС, одређује искључиво просторно, као „потпуно прав, усправан“ (V, 686). То заборављено морално значење је пак садржало делом и денотацију свет: у сакралној употреби још од незнабожачког времена, свећа је добила важну улогу у хришћанским обичајима везаним за крсно име односно славу³¹⁴, па је држати свећу коме исто што и „славити неког“; а како се у хришћанству слави деификовано лице, обавезно и правично, израз *прав као свећа* је могао значити „правичан као божанство/светац што се слави“. А слично важи и за ироничне изреке *прав ко проштац, прав ко срп, прав ко уже у врећи* (тј. „неправ“).³¹⁵

³¹³ Уп. овде и наше паремиолошке творевине: *као што се свећа од свеће пали, тако и добро дело од доброга дела* или *продаје рогове уместо свећа*, при чему се друга односи на ђавола и свеца.

³¹⁴ Тројановић 1990: 228, 234–255; РСМ 2001: 496.

³¹⁵ Сви поменути предмети, и проштац и срп и врећа, имају изражено значење у нашој старој религији: први означава колац заострен с једног краја, и то као део ограде (РМС V, 263), а о коцу и његовом својству да штити и ограђује свети простор види н. 151 и уопште објашњење изреке *плаче колац за њим*; срп је такође заштитно средство од нечисте силе (РСМ 2001: 490); о значењу вреће у нашим веровањима је

Приметно је да ове пословице и изреке неретко поседују још које уже обележје поштења осим правичности. Тако пример о кривом дрвету указује и на денотацијучовечан, умотворина *није чоеку жао на мало него на неправо* садржи и богоугодност, док *прави пут није тежак зато што је јединикореспондира* са семантиком смерности.

Коренске морфеме *прав-* и *крив-* срећу се такође у изведеницама од хомонимних придева, какве су *накриво, правица, правда, криволов, свекрива* и *праведник*:

„Ако је димњак накриво, управо дим улази.“ (ВСК¹, 22)

„Ко се држи правице / Тај не музе кравице.“ (ВСК¹, 2559)

„Најбоља је вечера с правдом стечена.“

„Он је стручњак за лов, криволов и муволол.“

„Свекрива.“

„Спавати сном праведника.“

Путоказ при тумачењу прве паремије је Вуково толкованије уз њу: „Казала нека разрока ђевојка, кад су просци гледајући је рекли између себе: лијепа кућа, али димњак стоји накриво“. Дакле, она је одраздимњака као „медијатора између овога и онога света“у нашим свадбеним ритуалима(РСМ 2001: 153–154), јер на истом се месту вели како јекод Срба млада при уласку у мужевљевоу кућу гледала баш у тај њен део. То је разумљиво, пошто каомеђно местодимњак преноси различите позитивне и негативне утицаје, а при тако важном религијском моменту какав је ритуал прелаза(тј. венчање), ова медијација је посебно драгоцена.Кривдимњакбистогабио зао предзнак за брак, али како истиче и поменута удавача, битније је притом како он дим преноси, односно да сџм брачни живот тече управо (поштено). Из матримонијалног значењског круга је и игра речи *свекрива*, са упадљивом алузијом на „свекрву“. Ту је кореном *-крив-* исказан традиционални ривалитет између две *materfamilias*у истом домаћинству, у ком је старија „газларица“, свекрва, обично агресивнија, док се млада, снаха, доживљава и као арогантна. Међутим, строгост

исто већ било речи, у поглављу о денотату богоугодан. Указивање на ове савијене предмете – култички позитивне – као праве, равне, могло је да значи да је правичан и онај ко тако не изгледа.

и агресивност старије имају обредну залеђину, пошто је свекрва члан породице задужен да почев од свадбе уводи у домаћи култ снаху, своју наследницу на месту управитељке дома.³¹⁶ Од осталих изложених умотворина, *најбоља је вечера с правдом стечена* аналогна јецитираној *права је вечера радом стечена* у оквиру денотације поштен, а специфичан је и мотив кравице у пословици *се држи правице / тај не музе кравице* (код Стојичића: *ко тера правицу, не музе кравицу*). Јасно је да је та крава, изражена деминутивом ради риме са апстрактумом *правица* („правда“), крава музара, а та се животиња доживљава као „извор непресушних прихода“ (РМС III, 27), дакле као – богатство. Зато та паремија казује да „онај ко је правичан, не живи у изобиљу“, чиме садржи и денотат богоугодан.

Да човеку не беху нужни питагорејци за стварање моралне опозициједесно-лево, указује и присуство те поделе код примитивних племена далеких грчком тлу.³¹⁷ Ову је противност испитивао Зечевић, закључивши да се десна страна у нашем народу сматра мушком а леваженском, да је прва у српским веровањима срећна а друга несрећна, те да је лева уједно хтонска.³¹⁸ Овај аутор не објашњава због чега је у култу баш левопостављено и етички лоше, а десномушко и етички ваљано, можда и отуд што је решење те „загонетке“ одвећ лако: већини људи је десна рука, средство којим претежно делују, јача, а како је мушкарац на физичком плану, оном где делотворност руку долази до изражаја, јачи пол, не чуди што је он постао асоцијација за десну страну, а жена као

³¹⁶ Овом увођењу Чајкановић посвећује читав један рад (*Свекрва на тавану*). Он притом, занимљиво, износи сумњу у матрицу о арогантној снахи што мучи свекрву, и у ту сврху помиње и мало пре истицани димњак као део свадбеног ритуала. Наиме, описујући култичку легенду о мајци која игра пред снахом на тавану, тај етнолог примећује да једно од сведочанстава овог обичаја долази из Мачве, где нема таванице над кухињом, нити оцака са димњаком који са огњишта спроводи дим, те се овај разноси по целом тавану док не наиђе на отворе на крову над којима су озидани димњаци (Чајкановић² 1994: 151). Другим речима, мачванска свекрва из практичних разлога мора у диму играти и певати из практичних разлога, а не зато што је снаха на то тера.

³¹⁷ Рецимо, у предањима северноамеричких Индијанаца Осецапреци што су изронили из земљиних дубина подељени су у две групе: мирољубиву, вегетаријанску и везану за леву страну, те ратоборну, месождерску и везану за десну (Леви-Строс 1978: 113).

³¹⁸ Зечевић је пошао у разматрање овог проблема од тезе Маријана Стојковића да је ваљан правац онај „лева на десно“ на основу кретања сунца односно соларног култа, да би преко многих наших али и страних веровања и сведочанстава показао како је десна страна код нас мушка, а леваженска (1963: 196–198). Разлоге таквог спајања он види у превласти матријархата или патријархата, тачније једног од та два пола у области култа, због чега се у соларним и сточарским обредима као мушким фаворизовала десна страна, док је у женским лунарним и земљорадничким предност имала лева (ибид., 198–199). Тај аутор такође истиче да је десна срећна, а лева несрећна, те да је потоња у исти мах хтонска (ибид., 199–200), што подвлачи и Сретен Петровић уз опаску да је лева као „ђаволска“ невредна и нечиста (Петровић¹ 2000: 105–106).

биће са слабијим рукама за леву. Томе у прилог иде етимологија старословенског придева из прасловенског доба *десни*: према Скоку, он је изведен од индоевропске основе **dekса* значењем „узети руком, примити, поздравити“, дакле, од делања горњег човековог уда, одакле су се развила значења *дес* („срећа, фатум“), *удес* („несрећа“), *десити се*, *удесан* („у реду, прикладан, добро удешен“) и најзад *десница*, као ознака за десну руку, највештију у раду (1971: 394–395). Укратко, људи су из разумљивих разлога више веровали својој вештијој руци, и то су повезали не само с јачином, него и са спретношћу, а најзад и са поузданошћу, што илуструје израз *сам то држао (као) у десној руци* (ВСК¹, 1800), уз који Карацић додаје: „Зацијело, поуздано.“ Одатле није било тешко доћи до моралних одлика тих двеју страна, чија је симболика пратила уобичајене етичке бинарне опозиције, изједначајући десно и мушкоса добрим и срећним, алево и женскос лошим и погубним.

Но, како је дошло до идентификације десног са правим, на коју указују многи језици, па и словенски³¹⁹, као илевог са кривим, на које упућује и Скок на основу израза *крив вјетар*, у чијем придеву он види значење „леви“ (1972: 200)? Анализирајући управо ту синтагму, Мршевић-Радовић закључује да је у придеву *леви*, насталом од етимона **lei-* („савијати“), одражено, што је тврдио још Борис Успенски, неповољнотеолошко лево начело, унутар ког је та страна демонска; а како су демони у хришћанству приказани обично с телесним деформацијама, то поистовећивање је довело дотле да се *крив* у српском тумачи као „хром, ћопав“ или „гурав, грбав“ (2008: 111–112). Речју, аномалност леве (криве, сакате) стране света, утицала је према тој лингвисткињи на стварање значења „рђав, зао“ и код адјектива *крив* (ибид., 115–116). Ово је тумачење врло занимљиво због појма аномалије, мада помало невероватно звучи да смо толико дуго морали чекати како бисмо добили хомологију лево-криво, посебно узме ли се у обзир да каоослонац те тезе служе значења „хром“, „грбав“ и „ћорав“. Наиме, из тих обележја је јасно да се придев *крив* везао за деформитете ногу, кичме и очију, органа који нам понајпре омогућавају ону изворну „управљеност напред“ и праву оријентацију, а не за, рецимо, руке; стога не треба одбацити да *лево* испрва није било синоним за *криво*, него његов пандан са ужим смислом неподесногмануелног деловања у простору, оперисања а не оријентисања.

³¹⁹ Није реткост да се „десни“ и „прав“ или „правичан“ исказују истом речи. Тако је на руском језику *правый* и „десни“ и „правичан“, на француском *droiti* „десно“ и „право“, на енглеском *righti* „десни“ и „исправан“.

У прилог потоњем образложењу иду и примери наших паремија о левој и десној (моралној) страни, које подвлаче баш деловање наспрам одређивања положаја:

„Кад поган иде десном страном, окрени левом.“

„Ко је крив? – Крива је левча.“

„Крсти се левом руком.“

„Левом узима, десном даје.“

„Не зна десница што ради левица.“

„Не зна која му је десна, а која лева страна.“

„Није му поштење јача страна.“

Речена активност се пре свега односи на изразе у којим се експлицитно назначује рука: *крсти се левом руком* и *не зна десница што ради левица*. Први указује на погрешно, недолично чињење светог акта, па тиме и богохулно, непоштено, док се у другом, осим ознаком за руку *десница*, делање подвлачи и глаголом *радити*, уз строго раздвајање оног поштеног десноруког рада од непоштеног и подмуклог леворуког. Горње екстремитетеби требало да описује и умотворина *није му поштење јача страна*, јер се именичка синтагма у њој (*јача страна*) несумњиво заснива на деснојруци као снажнијој; без обзира на то што је ова семантика готово заборављена, да је просторно обележје овде ширина (лево-десно) а не дужина или даљина (право-криво), показује именица *страна*, уз коју је баш зато и тешко замислити апстрактум *правичност* уместо оног *поштење*. Слично важи за изреку *не зна која му је десна, а која лева страна*, с тим да она доста уопштено и посредно говори о моралу. Паремиолошка творевина *левом узима, десном даје* такође наглашава мануелну активност (давање и узимање), с назнаком да је човек у исти мах и поштен и непоштен: непоштен је (тј. делује левом руком) кад отима, краде, док је поштен (тј. делује десном руком) кад поклања, даје. Морална врлина је ту приказана као одраз ситуационог контекста, донекле протагоровски, но свеједно као део исте целине (за разлику од *онена зна десница што ради левица*). Најзад, сентенција *кад поган иде десном страном, окрени левом* поручује да од зла ваља бежати било како, па и „наопаком“ левом страном; овде оруђе јесу ноге а не руке, јер њима се бежи, но права оријентација коју оне оличавају је због контекста ирелевантна. На њу указује унутар ове подгрупе једино друга паремија, али

она је игра речима базирана на двосмислености придева *крив*(који значи и „искривљен“ и „морално крив“), те морфолошкој сличности именице *левча* и придева *леви*; истина, прва речупућује на ноге и оријентацију, јер јој је значење „крива, угнута полука колског точка“ (РСМ III, 175), али *левча* није у етимолошком сродству с појмом *леви* (Скок 1972: 299).

Ширина се као моралност у српским пословицама и изрекама не исказује само преко контраста лево-десно односно бочногкретања у простору, већ и без израженог активног елемента – обимом. У тим случајевима су ознака врлог, поштеног, придеви *дебео* и *широк*, а обележје негативне етичке врлине је адјектив *танак*:

„Да си ми жив, здрав, дебео и прав.“

„Најтања људска срећа.“

„Он је најтања људска пређа.“

„Широка душа.“

Судећи по наводима из РСМ, Срби су дебљину у начелу везивали за мушко, а танкоћу за женско. Такав закључак је неспоран из разликовања крвног сродства по оцу и по мајци, названог у првом случају *дебела крв*, а у другом *танкакрв* (2001: 301), но он би се могао извести и из ознаке *дебели* за дубокиглас, својствен мушкарцима, насупрот високом или *танком*, карактеристичном за жене (ибид., 124), те и из представе дебљине као снаге и мушкогу налик тањиру „дебелом“ оку гигантског п(а)соглава, теу дебелим (масним) данима у нашој традицији, насупрот гладним (ибид., 419, 442). У тим примерима везаним за храну (уп. и познату пословичку изреку *снага на уста улази*) наш је предак спојио визуелни утисак дебљине и боље ухрањености с већом телесном снагом мушког пола, одакле су се преко бинарне опозиције мушко-женско развијале позитивне моралне предикације уз појам *дебео*, а негативне уз његов опозитум *танак*. Зато прва од изложених умотворина сме да се тумачи и као „да си ми жив, здрав, снажан и усправан“, иако су ту заправо у питању синоними: живот и здрављесу, већ је речено, у традицији неодвојиви (уп. *млад, здрав, Бога се не боји а за душу не мари*), а оба појма је лако спојити са снагом, нужном, опет, и за усправно држање тела. Све у свему, до обележја поштења се овде стиже и преко денотације човечност (од мушкости), а не само правичност, а

како је атрибут *прав* у смислу усправљености стекао етичко значење („правично, поштено држање“), тако га је задобио и онај *дебело*, па данас стога неретко кажемо да је неко *дебело у праву*. Фразема *широка душа* не оставља места сумњи да је у њеној основи ужи денотат поштења душеван (твеликодушан) с тим да ширина која се души приписује имплицира и правичност, простирање, те синтагма може да се тумачи и као „правична особа“.

У два или три наврата се апострофиратанкоћа као морално негативна црта, а у крајњем случају и непоштење. Израз *најтања људска срећа* према Стојичићу се казује „за лошег човека“, а врло могуће садржи и обележје богоугодан, етичку ману условљену поседовањем материјалног богатства. Наиме, срећа је одувек повезивана с вољом бога, а Скок штавише тврди да међу првим значењима речи *бог* беше управо „срећа“, уз оно „богатства“ (1971: 179); горња паремија би отуд значила „он је најнепоштеније (најмање богоугодно) људско биће које је бог створио“. На имовинске односе упућује и изрека *он је најтања људска пређа* (Стојичић наводи и варијанту *он је танка људска пређа*), пошто је *пређа*, која означава „конце“, али и „сукање, предење“ (РМС IV, 917), један од најстаријих симбола богатства (РСМ 2001: 33).³²⁰ Индикативно је да и срећа и пређа подразумевају просторни чинилац, јер прва реч је изведена од глагола *срести* (Скок 1973: 319), с јасном алузијом на пут и кретање, док друга својом семантиком „конца“ алудира на животни пут (уп. *дабогда био тањи од конца, а црњи од лонца* из одељка о денотату светао).

Како је сусрет на путу махом непланиран, такав тренутак се у давнини доживљавао као дес, судбина, утицај натприродног. То је један од разлога због којег се нумен у миту појављује међу људима као путујуће божанство, и то у виду своје супротности, просјака, као у дивној старогрчкој легенди о Филомену и Баукиди: он је тај који одређује судбину, животни пут религиозном човеку, па је логично да бог контактира верника, а не обрнуто, што би се радиједесио ако би путовао са спољашношћу богаташа. Наравно, митолошко објашњење ове појаве је да предмет обожавања на тај начин искушава веру обожавалаца, но за ову је прилику важније то што је наднаравно биће, носилац кинетичког аспекта, оно које се креће, док је земаљско, човек, оно које мирује, које је статично. Оваква представа се свакако базира и на чињеници да су у најранија, тешка времена, путовали

³²⁰ На то упућује и изједначавање пређе с власи, длаком (ибид., 94), симболом материјалног богатства.

само трговци (Чајкановић¹ 1994: 148), речју, једино они који су то морали чинити, одакле се лако могло створити поимање да је најкраћи пут (раван, директан, прав), онај који захтева најмање кретања, уједно најчовечнији, и обрнуто, да су дуг и далек пут, које краси велика покретљивост, црта нуминозних бића. Како је претхришћанско натприродно стакло у хришћанству негативне црте, иђаво је постао створ који „никако не стоји на једном месту“ и који је „вечито на путу“, при чему је брзина којом путује „изванредно велика“ (Чајкановић³ 1994: 125), а изванредну брзину поседују и душе мртвих (Чајкановић⁵ 1994: 77).³²¹ Са друге стране, Чајкановић наводи поводом изреке у *бога су вунене ноге, а гвоздене руке* оцену Валерија Максима да „лаганим кораком божански гнев напредује према освети, али спорост надокнађује тежином казне“, то јест да бог нехита, него чека, да је спор (Чајкановић¹ 1994: 81–82), како доликује ђаволовом антиподу. Отуд сеспорост и статичност доживљавају у српским веровањима етички позитивно, супротно брзини и покрету, те не чуди што се и у нашим паремијама одражава схватање питагорејаца да је мирно морално добро, а покретно – зло:

„Благо мјесту отклен иде, а тешко оном у које иде.“ (ВСК¹, 226)

„Бог је спор, али је достижан.“ (ВСК¹, 265)

„Збори право, сједи ће ти драго.“ (ВСК¹, 1427)

„Зла трава брзо расте.“

„Зло лети, а добро пузи.“

„Имати мирну савест.“ (и антонимска варијанта: „Нема мирну савест.“)

„Могу мирне душе рећи.“

„Не рже кобила која је крива, него она коју ухвате.“

„Пусти добро низ воду, а ти хајде уз воду, стићи ћеш га.“

„Спавати мирне савести.“

„Што је брзо, то је кусо.“

„Што је с правдом стечено, то ретко дође до прауника.“

³²¹ Овај аутор притом наводи примере тог преласка огромне раздаљине за кратко време: рибар из аветињске приче коју је забележио византијски историчар Прокопије, кад превози душе у Британију стигне на обалу за један сат, а кад се враћа требају му дан и ноћ; у старовавилонској песми о Гилгамешу тај јунак преваљује пут од месец и по дана на мртвачком чамцу за свега три дана; овде спада и наша легенда да кога вампир одведе сат хода, тај се после за девет дана једва може вратити кући.

Такав контекст је највидљивији можда у првој умотворини, уз коју Карацић додаје: „Рече се за неваљала чоeka.“ Онај ко иде из једног места у друго је унапред, како је раније у овом потпоглављу речено, морално проказан као неко ко лута, блудник, а у овој се паремијидиректније испољава и више пута наглашено изворно одређење непоштењаодметање, јер добар припадник заједнице је онај који остаје у њој, који је не напушта, како имплицира горња изрека. У том смислу је поментуа аберација заправо девијација, где глагол покрета *ићи* истиче просторну компоненту одметништва. Статичност се пак схвата као етички добра, поштена и у пословици: *што је с правдом стечено, то ретко дође до праунука*; иметак, који овде симболизује крепост, нестаје временом због тога што наследници особе која га је стекла не мирују, тачније не остају на оном истом поштенем путу. Сличну семантику дели изрека *збори право, сједи ће ти драго*(те њена варијанта: *збори право, на седи где ти је драго*, ЋС¹). Синтагма *зборити право* овде недвојбено значи „зборити поштено“ по линији равно-директно-правично, а награде за ту правичностсу могућности: 1) да се буде миран(тј. да се „сједне“), и 2) да се бира место („сједи ће ти драго“), што је повластица која олакшава онуправу оријентацију у простору.

Посебно образложење захтева пословицане *рже кобила која је крива, него она коју ухвате*(код Стојичића: *не врше кобила која је крива, већ која је ухваћена*). Покретни, ђаволски елемент у њој би требало да оваплоћује кобила: услов за тако нешто је да су „кривица“ дотичне животиње и њено „рзање“одраз ђаволске или бесовске кобиле³²², а судећи по локалном предању о пореклу српског оронима *Бесна Кобила*, наш народ јесте био склон таквим асоцијацијама. У тој легенди девојка из села смештеног на поменутој планини узјаше кобилу која је бесна, те пада и повређује ногу, после чега јој ова остаје краћа; мештани девојку из тог разлога називају *Крива Феја*(рус. *фея*значи „вила“, што потврђује демонску природу те девојке), да би исто име добило и њено село, док планина од тада носи назив *Бесна Кобила*. Бес који се истиче у атрибуту животиње је двосмислен:

³²² Таква кобила се помиње у РСМ, где се претходно истиче да је та животиња оличење везе с натприродним и само демонско биће (2001: 280–282).

он указује на „ђаволско“, али и на „немирно“³²³, јер баш је претерана покретљивост(неукроћеност) кобиле оно што доводи до хромости девојке по начелу да слично води ка сличном, па и деформисаност демонских бића води ка аномалији оних који с њима долазе у додир. Мотив повређененоге је ту занимљив и стога што је он још један показатељ да се епитет *крив* радије везивао за неморалне, непоштене покрете доњих удова и дужину, него за оне горњих удова и ширину. Сама изрека вели пак да је отелотворење немира (кобила) по себи непоштено, криво, и отуд се не љути (не рже) због почињених недела, већ зато што га хватањем спречавају да даље чини зла (да се креће).

Први део овог објашњења се може применити на пословицу *што је брзо, то је кусо*, тим пре штои она казује о ђаволу. Наиме, по предању су само млади ђаволи репати, док су старији куси (безрепи), будући да им реп током година отпада; а с обзиром на то да ђаволи, верује се, живе дуго, те да временом стичу многа искуства и знања, сасвим је разумљиво је што народ сматра оне старије опаснијим од млађих, од репоња (СМР 1970: 128–129).³²⁴ Хитрост се подвлачи и у паремији *зло лети, а добро пузи*, где се најбрже кретање, летење, као непоштењесупротставља најспоријем (и најпоштенијем), пужењу. Овде је можда више но другде уз мирноћуистакнута богоугодност, јер се глагол *пузити* често користи с конотацијом покорности. Са друге стране, пословица *Бог је спор, али је достижан*(уз коју Вук додаје: „ако се кашто и чини да полако иде, опет *достигне* свакога и свашто“) у потпуности је илустрација речене Максимове тврдње. Коначно, једна од ретких умотворина овог подтипа која истиче и однос ниско-високо јесте *зла трава брзо расте*; синтагмом *зла трава* и овде се указује на „отров“ (уп. *ђевојке расту ка' и зла трава*), а висина је ту етички негативан појам само због брзине раста. Ова реченица има и сермонистичких примеса, то јестпоручује да како се нешто започне (засади), тако мора и да се заврши (израсте). Иста просторна димензија се наглашава предлозима *низ* и *уз* још у примеру*пусти добро низ воду, а ти хајде уз воду, стићи ћеш га* (те његовој варијанти *пусти добро низ воду, вратиће се уз воду*, ЋС²), али и овде хомологијеспорост-доброибрзина-злопре потичу од хоризонталног кретања него од вертикалног, иако оно

³²³ О овим значењима придева *бесан* види у потпоглављима о денотатима добар, свет и доследан. Уп. и речену Чајкановићеву опаску о брзом кретању душа мртвих, те унутар ње цитат из Биргерове *Леноре* да „мртви брзо јашу“(Чајкановић⁵ 1994: 77).

³²⁴ Мршевић-Радовић помиње *кус* као еуфемизам за „ђаво, враг“, али и са значењем „шерет, шаливџија“; она такође наводи именицу *кусоња*, „ђаво, враг“ (2008: 149).

јесте узводно то јест низводно, и упркос томе што први глагол, *пусти*, значи „спусти“. Смисао пословице је идентичан горњем о „спором али достигну Богу“, с тим да је правичност тамо исказана лексемом *Бог*, а овде апстрактумом *добро*.

Представа веземирно-покретно су и изреке о души, коју симболизује савест:

„Имати мирну савест.“ (уз антонимску варијанту: „Нема мирну савест.“)

„Могу мирне душе рећи.“ (и варијанта: „Рећи мирне душе.“)

„Спавати мирне савести.“

Као што је речено у поглављу о денотацији светао, ноћу човек по веровању не треба да се креће, већ да мирује, спава, и супротно од овога чине само нечисте силе. Врло раширено анимистичко схватање, и Србима познато, казује да док човек сања његова душа излази из тела, и све што се збива у сну је оно што она уто доживљава (Чајкановић¹ 1994: 239 н. 4). Другим речима, токомглувог доба су покретљиви искључиво демони, па се на исти начин схватају сви који тада не мирују, укључујуће оне што – не спавају. Отуд јесан, како истиче последња изложена изрека, *спавати мирне савести*, показатељ правичности (тачније одсуства неправичности), јер ако неко може лако да заспи, то значи да може да се одупре ноћним кретањима демона. Иста је позадина иних паремија из ове подгрупе, а једина разлика између њих и сличних израза наведених у потпоглављу о денотату чист (*имати нечисту савест; имати чисту савест*) у томе је што се овде као неморална наглашава статичност, док се тамо у таквом контексту подвлачи „нечистота“. Штавише, две изреке из одељка о обележју чистједнако указују на обе те денотације: *чиста савест – миран сани он је човек чистог срца и мирне савести*.

Анализу спацијалног поимања поштења ваља завршити подсећањем на ставку од које је она започета: за верника простор није хомоген, него подељен на свети и профани. Одатле је, наиме, најлакше схватити зашто је религиозном човеку само одређена тачка „Центар“, *punctum*, место праве оријентација и безбедности (позиција *без беде*, „без невоље, без ђавола“), док је све остало опасан простор на којем вребају зли дуси, или укратко, због чега се свеprisутност одређује као морално лошау нашим паремијама:

- „Бежи од зла кад оно неће од тебе.“
 „За добрим се треба помучити, а зло само дође.“
 „Зло се даље чује него добро.“ (ВСК¹, 1495)
 „Не тражи ђавола свећом, он ће доћи сам.“
 „Од милине и доброте, једва дишемо.“

Нема сумње да је та свеприсутност утицала и на ону слику извандредно брзе нечисте силе, јер и Чајкановић подвлачи да само неко с том особином може бити свуда присутан (Чајкановић⁵ 1994: 77–78). Зло (непоштење) је стога свуда око нас, путује заобилазним путевима но ипак стигне човека, ерго, самим тим је изузетно брзо, док је добро (поштење) споро, није свеприсутно и треба га тражити. За потоњим се отуд ваља „помучити“, како вели друга по реду пословичка изрека, док прво и само стигне. Да је од зла као свеприсутног тешко „побећи“, циља и прва умотворина, а на распрострањеност као последицу тог свеприсуства упућује реченица *зло се даље чује него добро*, уз истицање да се зло лакше преноси („чује“) но добро, да вештије превазилази просторне границе. Пословица у којој се помиње свећа (*не тражи ђавола свећом, он ће доћи сам*) садржи синтагму *тражити свећом*, која има семантику „тражити онога који се ретко среће, кога је тешко пронаћи“ (РМС V, 686), па се њоме поручује да је за ђаволом таква потрага сувишна, пошто је он, као симбол зла, свуда у мраку, невидишу, простору без светла, где човеку, како је речено у потпоглављу о денотату светао, лишеном основног чула за оријентацију, вида, са свих страна прети опасност. Најпосле, изрека *од милине и доброте, једва дишемо* казује саркастично да је збиља посве супротна: уосталом, сложеница *ваздух*, на чији се недостатак инсинуира глаголском синтагмом *једва дишемо*, састављена је од придева *сав (вас)* и именице *дух*, и означавала је свевидећег па и свеприсутног духа.

Лексеме које се јављају унутар ужег денотата поштења правичан су следеће:

атрибути (хомологни)	прав, десни, широк, дебео, миран, спор, узводни, жив, јак*, здрав, мали, једини, недужан*, тежак*
атрибути (антонимски)	неправ, крив, леви, танак, брз, далек, низводни, мртав, дужан, (иронично) жив

nomina attributiva i actionis (хомологне)	правица, правда, истина, Бог, поштење, доброта, добро, милина, срећа, пређа, цена, пут, свећа, седење*
nomina attributiva i actionis (антонимске)	ђаво, зло, биједа, криволов, трава
корелативи хомологне именичке ознаке	Бог, разлог, киша, вечера, савест, душа, прауници
корелативи антонимске именичке ознаке	бег, суша, кривица (музара*), уже (у врећи), левча, срп, проштац
nomina agentis (хомологне)	праведник, десница, Бог, чоек, душа, жена, очи, прст, миш
nomina agentis (антонимске)	кривац, свекрива, левица, враг, ђаво, зло, биједа, кобила, поган, дрво, лав, мртвац*
глаголске ознаке (позитивне)	гледати (право у очи), говорити, горети, намучити се, помучити се, сједети, (не) знати, набедити, настрадати, ухватити, зборити, гријешити, рзати, уперити, ударити, рећи, смијати се, спавати, давати, дисати, стећи, (до)стићи, пузити, вратити се, пустити
глаголске ознаке (негативне)	гледати (преда се), наћи, не хтети, глобити, жалити, крити се, дирати, мусти, крстити се, узимати, доћи, расти, летети, чути
остале лексеме	мјесто, страна, врећа, шума, вода, дио, сан, рука

5.1.15. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ИСКРЕН*

У другом поглављу овог рада истакнута су нека од етичких учења у којим је важну улогу имало истинољубље (тј. искреност). Речено је, на пример, како је Парменид закључио да је истина што и јединство, континуитет, постојање, док су одступања од ње разноврсност, привид и лаж, али и неправда, јер се само правдом стиже до тог јединства. Тај филозоф је, дакле, подразумевао да је аберација својеврсни зачетак неискрености, непоштења, а слична идеја се провлачи из Аристотеловог дређења истинољубивости као испуњавања договора и норми. И у Средњем веку је било филозофа који су, попут Абелара, наглашавали да човек треба најпре да следи своје уверење, другим речима, да делује искрено, док је такав став постао захтев у доба просветитељства, кад се сматрало да окружење може разумети само онај ко је без предрасуда, те неизоставно истинољубив.

Па ипак, аберантна заправо беху сва та гледишта, уколико је тачна генеза атрибута *истинит* коју нуди Ниче. Према том мислиоцу, још у Антици су људе вишег ранга звали „истинским“ према типичној карактерној црти: реч *εσθλος* (*esthlos*), скована за

ово обележје, испрва је означавала „човека који јесте, који је стваран, истинит“, да би потом „једним субјективним обртом“ добила семантику „истински“ као знамење племства, па „племенит“ (наспрот лажном простом човеку), а најпосле је, по пропасти аристократије, почела указивати на „племенитост душе“, што чини и данас (1993: 242).³²⁵ Етимологија апстрактума *истина* подржава сва наведена одређења истинитости, пошто према Скоку он потиче од свесловенског и прасловенског придева *исти* са значењем „прави, чист“ (1971, 732–733). Другим речима, првобитни смисао атрибута истинит биоби „прави, реални, стварни, који јесте“, што је тврдио Ниче, али такође и „непривидан“, како је у контексту неодступања, правости, јединствености, сматрао Парменид, док о спони Аристотеловог схватања истинољубивости с правошћу најбоље говори то што његов израз $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ Ђурић преводи као „правост“, а Перовић и Ладан као „истинољубље“ односно „истинитост“.³²⁶ Тај спацијални карактер истине огледа се и у многим нашим паремијама у којим придев *право* значи „искрено, истинито“ (уп. *нити лажем, нити право кажем, но како сам чуо, тако ти кажем*), међутим, упоредо с њим се развијао и поменутилустративни, могуће преко хомологије чисто-светло. Тако Мршевић-Радовић наводи да је истина у једном од својих значења метафора светлости, а да су изрази попут *отићи богу на истину* („умрети“) или *затварати очи пред истином* мотивисани веровањем да се она у смртном часу види, као божја тајна која се открива (2008: 185); у склопу претходних дефиниција истине, то откривање божје тајне није друго до назнака последњег ритуалног преласка, оног у нови, прави, стварни, истински загробни свет, где нема привида, лажи, као на овом свету. Ово увиђање се темељи на истицаној симболици вида као интелекта и очију као одраза посебне реалности, али и на услову да се пред прелаз у сваки нови животни циклус, па и пред улазак у свет мртвих, човек мора „очистити“, ослободити лажи које га прљају.

У многим нашим народним пословицама и изрекама о искрености наглашава се тај визуелни аспект, тачније истичу се – очи. Као и у паремијама са денотацијом

³²⁵ Овај немачки филозоф касније, при објашњавању већ помињаног *ресантимана* код робова као реакције на деловање господара, подвлачи како људи племенитог рода нису имали потребу да лажу (да су срећни), јер су се према себи односили отворено, искрено; осветољубиви пак нису ни искрени, ни према себи поштени и отворени, будући да је њихова душа подозрива, и годи им све што је прикривено (Ниче 1993: 251–252).

³²⁶ Ђурић 1976: 392; Хусеинов и Ирлиц 1992: 80; Ладан 1988: 1108а 12.

правичности, и овде оне указују на опасност од одраза и губљења или заробљавања душе, с тим да сада нема наглашену просторну компоненту, како показују и примери:

„Боље је вјеровати својим очима него туђим ријечима.“ (ВСК¹, 344)

„Више ваља вјеровати очима него ушима.“ (ВСК¹, 572)

„Гледа истини у очи.“

„Зажмурити пред истином.“

„Не вјерује ни својим очима.“ (ВСК¹, 3336)

„Не може га погледати у очи.“

„Нико није толико слеп као они који неће да виде.“

„Нисам, тако ми оба ока!“

„Он сваком може погледати у очи и рећи му: Ћути!“

„Очи говоре оно што уста не смеју.“

„Очи су варалице.“ (ВСК¹, 4170)

„Очи су вода.“ (ВСК¹, 4171)

„Погледај се у огледалу!“

„Позна му се по очима да лаже.“

„Пријатељ те гледа у очи, а душманин у ноге.“

„Рећи у очи.“

„Ружној девојци огледало је криво.“

„Све му сузе низ леђа теку.“

„Тешко је добро виђети, а ласно га је познати.“ (ВСК¹, 2529)

Међу овим паремијама многе имају варијанте.³²⁷ Приметно је да се уз именицу *очи*, осим глагола визуелне перцепције (*гледати*, *погледати*, *зажмурити*, *видети* и *виђети*) посебно истиче *в(ј)еровати*: њиме се указује на поузданост органа чула вида, поготово у односу на друге органе, на уши и језик(тј. слух и говор). Наглашавају се такође моћ и смелост очију, које „могу“ односно „смеју“ више од других делова тела, а одсуство ових одлика се доживљава као изразита мана (нпр. *нико није толико слеп као они који неће да виде*; *немам очију да га видим* и др). Но, изнад свега су очи гарант искрености (нпр.

³²⁷ То су: *очима више ваља вјеровати него ушима* (ВСК¹, 4165); *не сме му на очи изаћи* (ЂС²); *нема храбрости да га погледа у очи* (ЂС²); *не сме га у очи погледати* (ЂС²); *тај не сме никог у очи погледати* (ЂС²); *немам очију да га видим* (ЂС²); *гледати чињеницама у очи* (ЂС¹); *погледати истини у очи* (ЂС²); *погледати стварима у очи* (ЂС²); *рећи у лице* (ЂС²) и др.

позна му се по очима да лаже; нисам, тако ми оба ока!) као ознакаличног идентитета и интегритета *perexcellence*, најпрепознатљивији састојак најпрепознатљивијег састојка човекове спољашњости, његовог лица, које метонимијски представљају (уп.*рећи у очи* и *рећи у лице*). У очима се стога огледа стварно стање, оно које налазимо и у огледалу, реалносткоју као изворни смисао лексеме *истина* помиње Ниче: „оно штојесте“. Ово потврђују фразеологизми у којим се та лексема замењује оном *чињеница* или *ствар* (уп. *гледа истини у очи сагледати чињеницама у очи* или *погледати стварима у очи*). Понекад се подвлаче мањак жеље да се истина види (нпр. *нико није толико слеп као они који неће да виде* или *изајмурити пред истином*), тешкоћа да се то учини (*тешко је добро виђети, а ласно га је познати*) или неверица да се право стање прихвати (*не вјерује ни својим очима*), али и поред тога су у свим тим реченицама баш очи мерило човекове искрености.

Но, у три наврата су очи неискрене, лажне. Оне су тако варалице (*очи су варалице*) или вода (*очи су вода*); другу изреку Карацић објашњава „могу чоека ласно преварити“, и није искључено да се сличност очи-вода заснива на особини потоњег појма да попут огледаластвараодраз, који посебно у води може лако да се „искриви“, да постане „криво огледало“, те деформисањем одраза угрози оног ко се огледа.³²⁸ Укратко, рефлексивна којуопажамо твори двоструко постојање, дословно дволичност, која је „једним субјективним обртом“, како би рекао Ниче, на темељу те угрожености преусмерена ка негативнометичком значењу лицемерја. Слично важи за израз *све му сузе низ леђа теку*, где је „неискреност“ још једне течности, сузе, изражена местом којим оне не могу протицати.³²⁹

Визуелни аспект искрености као поштња испољен је и контрастом беле и црне боје, образложеним у одељку о денотацији светао. Уз битну разлику: док је у тамо оно откривено и светло (бело) морално позитивно, овде је исто теклажна, спољашња слика скривене, тамне (црне), унутрашње, неморалне истине. То показују примери:

³²⁸ Као пример тог поимања често се наводи легенда о Нарцисовом страдању услед запажања властитог одраза у води. Бандић сматра (као и Фрејзер или Биркет-Смит) да је у случају тог античког лика површина воде као огледало представљала човековог двојника тј. његову душу, и да је отуд поглед на сопствени одраз изазвао одвајање душе од тела и њено излагање дејству злих сила, укратко несрећу (2008: 185–186). То значење крило би се и иза фраземе *криво огледало* и изреке *ружној девојци огледало је криво*.

³²⁹ Уп. са овим сузама такође плач из изреке: *на насје храмање и женско плакање, на господско обећање и чивутско заклинање не треба ништа држати* (ЂС²).

„Анђео у лицу, ђаво у срцу.“
„Бела вуна од црних оваца.“
„Бело му лице, ал му је црно срце.“
„Не зна се која му је половина лица црна, која бела.“
„Тај ће се заклети ако треба да је црно бело.“

Од оквира спољашње-унутрашње одступа једино последњи пример; остале изреке помињу углавном лице као видно, спољашње, откривено (само је у случају овцето вуна), чија је супротност унутрашње, скривено, истинитосрце.

Друго изворно обележје истинољубља, правост, такође има јасне трагове у нашим паремијама. У ствари, оно је вербализовано одраније знаном антонимијом *прав/крив*, с тим што се истим тим атрибутима сада указује превасходно на говор и уопште звук, а не на просторне односе(изузму ли се гореописани примери *кривог огледала*):

„Бог воли праведника, а ђаво клеветника.“
„Говори право, а ради криво.“
„Збори право, да ти после није жао.“
„И криво сједи, а право реци.“ (ВСК¹, 1666)
„Кад егедуш правду свира, гудало га по носу бије.“ (ВСК¹, 1911)
„Ко правду казује, гоне га преко девет села.“
„Ко право збори, Бога хвали.“ (ВСК¹, 2523)
„Ко се крив куне, од трага гине, а ко се прав куне, од страха (гине).“ (ВСК¹, 2567)
„Ко се правда, сам себе оптужује.“
„Назвати ствари правим именом.“
„Неће језик него право.“
„Права истина се не да сакрити.“
„Право реци, бој се Бога, па се не бој никога.“
„Право реци, па гледајте утеци.“ (ВСК¹, 4431)
„Право ћу ти казати као да ћу умријети!“ (ВСК¹, 4433)
„Ставити десну руку на срце.“

Искреност се у овим реченицама и њиховим варијантама³³⁰ изражава пре свега придевом *прав* и прилогом *право*, уз које сесадасрећу глаголиговоренења: *говорити, зборити, казати, казивати, клети се, назвати, оптуживати се, правдати се, рећи*. Ретки су изузеци од тог „правила“. Двапут се (не)прави, (не)искрени говор означава именицама: у првом случају оном *језик (неће језик него право → неће да говори него право)*, а у другом за то служе *nomina agentis* *праведник* и *клеветник* („онај што клевете“). У изразу *ставити десну руку на срце* подвлачи сезаклињање покретом, но и тај једини пример другачијег спацијалног термина од *прав/крив* (придева *десни*), подразумева заклињање речима, без којег стављање руке на срце нема исти значај. Изрека *кад егедуш правду свира, гудало га по носу бије* има метафорички значај, јер егедуш је „виолиниста“ (РМС I, 830), а може симболизовати и ђавола, чији је један од назива према Мршевић-Радовић *свирац* (2008: 132–133); *свирање* би у том случају означавало „погрешно, неправо, лажно говорење“, баш као и у нашем данашњем изразу *не свирај* („не причај глупости“), а дотична паремија би имала смисао: „кад лажљив (непоштен) говори истину, самом себи штети“. ³³¹ Узгред, у многим од ових реченица апострофира се помињана смелост као корелат искренности, то јест страдање као последица истинољубља (нпр. *ко се крив куне, од трага гине, а ко се прав куне, од страха (гине); право реци, па гледај те утеци; право ћу ти казати као да ћу умријети!*); то је логично, пошто исказ садржи и јавну осуду чијег лагања (непоштења), док се у примерима са глаголима визуелне перцепције оцртава једино уочавање неистине.

Па ипак, реч, махом изговорена (али и писана), још чешће се у нашим паремијама назначавала као облик испољавања искренности без атрибута *прав* и *крив*. То исказивање, међутим, није увек једнаке природе. Понекад су говор и писмо *per se* показатељ истине односно ничеанске нескривености с једне стране, или лажи у виду слаткоречивости, подозривости са друге. То показују примери:

³³⁰ То су: *криво сједи, а право реци* (ВСК¹, 2697); *криво седи, а право беседи* (ЂС¹); *седи криво, а беседи право!* (ЂС²); *ко право говори, Бога хвали* (ЂС¹); *право збори, па бежи ка гори* (ЂС²); *право реци, па гледај и утеци* (ЂС²); *право кажи, па се никога не бој* (ЂС²); *право ћу ти казати, па да ћеш сутра умрети* (ЂС²) итд.

³³¹ Гледе аналогије између егедуша и ђавола, упоредиса овом пословицу *ко истину гуди, гудалом га по прстима бију* (ВСК¹, 2308), у којој се *свирац* (онај који „гуди“) не бије гудалом сâм, као што би се дало помислити у првој умотворини, већ га туку други. Уз то, гудач није обавезно виолиниста, није искључено да је, рецимо, гуслар који опева истину и има позитивно морално значење, па због тога страда.

„Ако хоћеш да те сви мрзе, реци свакоме ко је ко.“
„Заклеће се на оно што нема.“
„Никоме није написано на челу шта је у њему.“ (ВСК¹, 3739)
„Чувај се онога ко стално говори о поштењу.“

Други путзборење открива моралне одлике уопште, без истицања истинољубља:

„Зла уста могу свашто рећи.“ (ВСК¹, 1481)
„Какав чоек тако и збори.“ (ВСК¹, 2028)
„Гријех иде из уста а не у уста.“ (ВСК¹, 761)

Но, најчешће се унутар овог подтипа упућује на суодносвербалне активности као лажне и физичке као истините, из чијег контраста се откривају непоштење и поштење:

„Да ради као што говори – где би му био крај.“
„Једно мисли, друго говори, а треће твори.“ (ВСК¹, 1853)
„Лепо говори, али зло чини.“
„Не слушај шта говори, већ гледај с ким се дружи.“
„Не слушај шта поп говори, него шта ради.“
„Тешко онима који зло добрим зову, а добро злом.“
„Хуље лепо зборе, а нитковски раде.“

У другој по реду умотворини помињу се штавише три активности, јер се вербалној и телесној додаје и ментална („једно мисли“). Паремија *не слушај шта поп говори, него шта ради* има варијанту у оној *слушај шта говори, али пази шта ради*, такође наведеној код Стојичића. Након негативне конотације лепоте везане за женско тело (види о томе у потпоглављима о денотацији добар и невин), исти појам се овде истиче као непоштење без наглашавања естетског елемента, већ с потпуним усмеравањем на спољашњост као привид, неистину. То је случај у примерима *хуље лепо зборе, а нитковски раде* и *лепо говори, али зло чини*, као и у варијантама једне од њих (*лепо збори, али гадно твори*, ЋС¹; *лепо прича, али гадно ради*, ЋС¹).

Већ паремија са именицом *хуља* упућује на религијску позадину³³², а њу имају још неке из ове подгрупе. За појам бога је везана посебно изрека *говори, на Бога не мисли*, са алузијом на метафизичку праведност, а слично се може рећи за пословицу *ко признаје, пола му се прашта* и њене варијанте, опетцитиране код Стојичића (*ко признаје, пола му се додаје* или *ко призна – пола му се прашта, ко не призна – све му се прашта*); иако оне нуде осетне значењске модификације, праштање се увек у тим реченицама доживљава као одлука супериорног бића. Још чешће се подвлачи душа у изразима о искренности:

„Бог ти, а душа ти (а враг ти, а душа ти)!“ (ВСК¹, 286)

„Говори шта му је на души.“

„Душе ми, тако је како кажем.“

„Кажи ми по души.“

„Рекох и спасих душу.“

У свим тим примерима, душа је симбол унутрашњег као истинитог, стварног, насупрот телу и телесном као спољашњем и лажном. Спасење душе помоћу искренности у последњој изреци је свакако одраз религијске терминологије. Прва пак паремија има значење на које је указао толкованијем и Караџић: „Кад заклинџу кога, и значи: ако си рад да ти Бог душом управља, не куни се криво; ако ли се криво закунеш, ђаво ће ти душом управљати.“ Два пута ту човекову искрену унутрашњост симболизује унутрашњи орган срце (*ако му је срце као говор, добар је*, ЋС¹; *говори од срца*, ЋС¹), већ помињан овде у сличном контексту (уп. *анђео у лицу, ђаво у срцу; ставити десну руку на срце*).

Ипак, поштење са ужом денотацијом искренности најчешће се у нашим народним пословицама и изрекама означава лексемама *истина* и *лаж*, те њиховим изведеницама (*лагати, лажов, Берилажићи*). Неки од многобројних примера ове појаве су реченице:

„Ако слаже, лаж му на поштење!“ (ВСК¹, 102)

„Берилажићи су постали најбројније племе.“

³³² Према Скоку, та свесловенска реч је синоним за „ниткова“ и настала је од глагола *хулити*, чије првобитно значење беше „смуцати се“, „прегибати се“; одатле се везала за погрбљеност, да би у хришћанствустекла апстрактно и морално значење „вријеђања бога“ (1971: 693–694). Дакле, и именица *хуља* би била одразвећ истицаног неповољног теолошког начела које је телесним деформитетима дало blasphemично својство.

„Божу ти вјеру задајем, ово је истинска истина.“ (ВСК³, 5)
 „Да пуца глава од лажи као од тољаге, не би ничија цела остала.“
 „За љубав истине.“
 „Једна истина међу сто лажи избледи.“
 „Кад лажеш, крећу ли ти се зуби?“ (ВСК¹, 1931)
 „Кад лажеш, тако лажи да и сам мислиш да је истина.“ (ВСК¹, 1932)
 „Кажу истину на почетку села, на крају села претвори се у лаж.“
 „Ко лаже за тебе, лагаће и против тебе.“
 „Ко много бесједи много и лаже.“ (ВСК¹, 2453)
 „Лаже и кад се Богу моли.“ (ВСК¹, 2783)
 „Лажи су господске ствари.“ (ВСК¹, 2784)
 „Лажову ни истину не верују.“
 „Лаж чуо, лаж казао!“ (ВСК¹, 2786)
 „Највише лаже онај коме се не сме рећи: 'Не лажи!'“
 „Не пуши, не пије, не карта се, не псује, не јури жене, само мало лаже.“
 „Рећи истину и агама и раји.“

Ове умотворине су по себи јасне, и у њима су занимљивост управо језичка средства којима се истинољубље исказује. Само једном се за ту сврху употребљава именица *љубав* (за *љубав истине*), а исто толико пута се искреност непосредно повезује с поштењем тачнијечашћу, с обзиром на то да сâм Вук уз изреку *ако слаже, лаж му на поштење!* у толкованију упућује на ону *на част му лаж!* (ВСК¹, 3267). Презименом *Берилажић* се као игром речи своје врсте истиче раширеност неистине (непоштења) у изреци *Берилажићи су постали најбројније племе*, а ту дистрибутивну компоненту, која дакле имплицира да је свако непоштен, неискрен, садрже и паремије: *да пуца глава од лажи као од тољаге, не би ничија цела остала* (ЂС¹); *кажи истину на почетку села, на крају села претвори се у лаж* (ЂС¹); *не пуши, не пије, не карта се, не псује, не јури жене, само мало лаже* (ЂС²); *ако неког често хвалиш, мораш да говориш лажи; ако неког ружиш, онда мораш говорити истину* (ЂС¹); *једна истина међу сто лажи избледи* (ЂС¹). Последња подвлачи помињано светлосно својство истине, док би на оно право(стварног) могла подсећати именичка синтагма *истинска истина* у реченици *Божу ти вјеру задајем, ово је истинска истина* – уколико је створена по узору на некада истозначно *прав правцат*, апсолутни суперлатив

од придева *прав* (Скок 1973: 26). Многе од ових умотворина имају варијанте, па поредгосподе из изреке *лажи су господске ствари* (с примесом богоугодности), оличење лажова представљају и пас, Турчин и Циганин (*лаже ко пас; лаже ко Турчин; лаже ко Циганин*), појмови превасходно везани за одсуство доследности и светлости као непоштење.³³³ Нешто другачије је стање са фразеологизмима *лаже и кад се Богу моли*, затим *облагали би и Богаи лаже до Бога*: прва два могу бити и синонимична, уколико се глагол *облагати* схвати као „лажно говорити“, а не „обманути“ или „оклеветати“ (РМС III, 860), а трећи би могао имати и смисао „лаже од неба“ то јест „лаже све што каже, бескрајно“, што би се дало закључити из Чајкановићеве тврдње да предлошко-падежна конструкција *до бога* у нашој епици има адлативни смисао, а не ексклузивни „осим бога“ (види н. 205). Коначно, смелост као саставни део истинољубљаје у паремиолошким творевинама с лексемама *истина* и *лаж* присутна у примерима *рећи истину и агама и раји* то јест *највише лаже онај коме се не сме рећи*: „*Не лажи!*“; извор страха који би требало да се превлада искреношћу је у првој реченици исказан именицом *аге*, док се у другој он штавише не именује („онај“), што само открива ниво заплашености од тог ауторитета.

Речена бојазан била би главни разлог што се неретко у нашим паремијама поштење као искреност изриче метафорички, преко појмова чије примарно обележје није етичко. Такве наше пословице и изреке се можда и најснажније доживљавају као тајни језик, што је управо значење које се спочитавало овим умотворинама пре појаве чувене Караџићеве збирке (о чему је било већ речи у трећем поглављу овог рада). Примери за то су:

„Ако је пас питу изио, тепсија је остала.“ (ВСК¹, 41)

„Ако коза лаже, рог не лаже.“ (ВСК¹, 51)

„Држати шипак у џепу.“

„Златом написао, а говном запечатио.“ (ВСК⁴, 21)

„Змију у њедрима носити.“ (ВСК¹, 1507)

„Испод мире девет (ђавола) вире.“ (ВСК¹, 1727)

„Као Ердељски тањир.“ (ВСК¹, 2153)

³³³ Такође, израз *лаж чуо, лаж казао!* који је забележио Вук, значењски је сродан изрекама из Стојичићеве збирке: *ако ме је он слагао, лажем и ја вас* и помињаној *нити лажем, нити право кажем, но како сам чуо, тако ти кажем*.

„На језику мед, а на срцу јед.“ (ВСК¹, 3175)
 „На мед уводи, на трње изводи.“
 „Продаје јаја за бубреге.“
 „Реци бобу : боб, а попу : поп.“ (ВСК¹, 4661)
 „Споља гладац а изнутра јадац.“ (ВСК¹, 5051)
 „У Турчина вјера на кољену.“ (ВСК¹, 5956)

За последњу паремију већ постоји објашњење: реч је о трагу заклинања над капом, која се ставља на колена кад желимо да се криво закунемо, док је Турчин, „по мишљењу нашег народа, вероломан до крајњих граница“ (Чајкановић¹ 1994: 367–368). У првим двама изрекама(које Карацић пореди међусобно, као варијанте), истиче се *corpusedelictiy* виду тепсије ирога, док сулажови односно непоштена бића представљени псом и козом, животињама које симболизују ђаволско, хтонско, етички негативно (види о томе више у поглављу о денотацији доследан). На још једну демонску животињу саобележјем недоследности, змију, указују изреке *змију у њедрима носити ина језику мед, а на срцу јед*, то јест њена варијанта *на срцу јед, а у устима мед* (ВСК¹, 3252). У првој је однос спољашње-унутрашње, опште место денотације искреност, изражен именицом *pluraliatantum* у јекавском облику *њедра*, која осим семантике „груди, прса“, поседује и фигуративну „унутрашњост чега“ (РМС III, 683); у другој се речена животиња имплицира лексемом *јед*, која ту означава „отров“, нарочито змијски (РМС II, 574), док рима *јед-мед* носи и противстављање слатког као лажног и споља привлачног, отровном као истинитом и „унутрашњем“. Мед се у нашим паремијама о поштењу не супротставља само (у)једу, него и њему сродној појави убоду, тачније ђаволском атрибуту бодљи, о којој збори изрека *на мед уводи, на трње изводи*: ту се стварној бодљивости супротставља привидна глаткоћа (и слаткоћа) меда, а спољашње и унутрашње се исказују глаголима *увести* и *известити*. Обележје бодље има такође ружин трн односно шипак из израза *држати шипак у цепу*, за који Стојичић додаје објашњење „једно говорити, друго радити“. Тај еуфемизам за негацију, како ово значење *шипка* тумачи Скок (1973: 394), открива уједно прелазни смисао горње паремије: „не држати у цепу ништа, а чинити као да у њему нечега има“. Та биљка је стекла конотацију „ништа“ врло могуће на основу везаности за здравље у нашој народној религији (РСМ 2001: 590–591), тачније својства да тера болести, па и ина зла (ибид., 525), укратко, да злу то јест непоштењу „не да ништа“.

Држање те заштите „затворене“ у цепу – а не ван њега, где јој је место – указује наравно на блеф, обману, што је лако логички спојити с лажи. Отров може означавати сем јада и боб у изложеној изреци (код Стојичића: *рећи бобу боб, а попу поп*), будући да постоје и отровне бобичасте биљке. Па ипак, ту је смисаодруги и произлази из честе употребе боба у гатању³³⁴, те дотична паремија, која се ослања и на фонетску подударност *боб-поп*, налаже да се попу говори истина (оно што је стварно), а гатарилаж (оно што је измишљено, изгатано). Уколико ту однос спољашње-унутрашње тек метафорички има облик површинско-дубинско (изнад-испод), он је такав и буквалноу фразеологизму *испод мире девет (ђавола) вуре*, за који Вук додаје: „Кад се ко чини миран, а пун је ђаволства.“ Лексема *мира* постоји у РМС као „онај који се претвара, прави да је миран“ (III, 378), при чему се за њен пример наводи баш ова изрека, што би могло указивати да је за настанак те речи заслужан слик *мире-вуре*. Њено значење мирног као прикривеног (тачније прекривеног) непоштења садржи и обележје мирноће дефинисано у претходном потпоглављу о денотату правичан.

Узјед, мед и тепсију, па и боб и шипак (као мограњ), још неки термини везани за исхрану користе се у нашим народним пословицама и изрекама о искрености као ужој денотацији поштења. Та јака веза прехрамбеног са истинољубивим односно лажљивим могла је потећи из околности да се истина и лаж по природи манифестују кроз уста, која су истовремено асоцијација на основну људску потребу нутрицију. Стога не чуди што се дволичност као лажљивост изражава и именицом *тањир*, опет по обрасцу спољашње-унутрашње, којиу поредбеном изразу *као Ердељски тањирима* и белеглице-наличје. Наиме, Карацић уз њега наводи толкованије: „каже се дволичну чоку, који се претвара свакојако – као што је Ердељски тањир једнак с обје стране“ (у ствари је реч о тањиру из којег се са обе стране може јести). На храну алудира и лексема *јадац* у изреци која опет истиче глаткоћу (али сада као „углађеност“, именицом *гладац*), и у којој су хомологије спољашње-лажно и унутрашње-истинито најочитије у оквиру ове подгрупе: *споља гладац а изнутра јадац*. Та реченица се наводи у РМС и под лексичком јединицом *гладац* и под оном *јадац*, али са донекле различитим значењем: први пут она је уз одредницу *гладац* („кицош“ или „уређен, дотеран човек“) дефинисана као

³³⁴СМР 1970: 32. Уп. и изведеницу *бобар*, „врачар“ од ове балтословенске именице (Скок 1971: 177).

„на изглед лепо и добро а у ствари, у суштини, рђаво“ (I, 491), а други путуз одредницу *jǎ daɥtj.já daɥ* („рачваста кост у птица под гушом“) као „споља уредно и чисто, изнутра неуредно и прљаво“ (II, 555). Тако се на једном месту, уз смисао одевања, подвлачи морална прљавштина, док се на другом, уз значење исхране, наглашава телесна нечистота, но тај несклад је кудикамо мањи ако се у разјашњење ове умотворине укључи игра речи базирана на двосмислености, односно ако се други елемент схвати и као *já daɥ* („јадник“), појам који се наводи у истом речнику одмах иза претходно поменутог. У том случају би ова паремијазначила: „физички (споља) дотеран, углађен, накићен, а духовно (изнутра) јадан, оскудан“.

Мотив хране је присутан у контексту искрености и као средство размене добара, више пута истицаног основног вида општења између различитих заједница. Јестиво се ту претварау предмет исконског купопродајног односа, а искреност у тој трансакцији, дословној или фигуративној, поприма делом и денотацију одговорност. То важи за изреке *продаје јаја за бубреге* и њене варијанте које наводи Стојичић (*продаје кикирики за орахе; продаје кукољ за пшеницу*): уопштено узев, приметно је да је у конструкцији *продавати* уз именице у акузативу елемент трговинске размене постајао све слабији³³⁵, док је јачао однос истина-лаж, па такве реченице данас пре доживљавамо као „даже“, него као „покушава да трампи оно што није једнако вредно“. Слично се може рећи за паремије у којима је симбол (не)искрености печат, као предмет који окончава склапање (купопродајног) договора, с тим да се лексемама *ђубре* и *говно* ту наглашавају још мирис и чистота, а оном *злато* и сјај, светлост, како показују изрека *златом написао, а говном запечатио* и њене варијанте (*златом пише, ђубром печати; златом написао, а говном запечатио* и *медом пише, а ђубром печати*).

Напоследку, има и наших народних пословица и изрека у којима се спој поштења са искреношћу може схватити тек уопштено и посредно. У таквим примерима нема глагола говорења, а ни очију и иних средстава за уочавање праве, истинске стварности; ту се

³³⁵ Уп. овде и *продаје лииће за шишарке* или *продаје рогове уместо свећа*. У другој изреци осетна је религијска позадина, јер рогови су одлика ђавола (тј. рогатог), а свеће пак светиња.

истинољубље назире искључиво из чињенице да непоштена особа није онаква каквом се представља, премда узрок тој дволичности (тј. скривености), може бити и другачији:

„Зао чоек с тобом једе и пије, а јаму ти копа.“ (ВСК¹, 1379)

„На знање и равнање.“

„Најгори су они који убијају туђим рукама.“

„Најопаснији су безгрешни.“

„Не крије се поштење никоме.“ (ВСК¹, 3424)

„Препоштен непоштен.“ (ВСК¹, 4478)

„Са свима лепо, ни са ким поштено.“

„Све испотаје, мучки, па хајдучки.“

„Сви поштени, ма мене нема струке.“ (ВСК¹, 4871)

У неким од тих умотворина више се наглашава подмуклост оних што се скривају, неголи сама скривеност као вид неистине (*зао чоек с тобом једе и пије, а јаму ти копа; најгори су они који убијају туђим рукама; најопаснији су безгрешни; све испотаје, мучки, па хајдучки; са свима лепо, ни са ким поштено*). Друге, опет, пре истичу да је видљиво текпривид (нпр. *паремије препоштен непоштен те сви поштени, ма мене нема струке и њихове варијанте*³³⁶). На слабу одређеност ових паремија указује и њихов широк тематски распон: у једној од њих се скривеност гради на аспекту светлости („испотаје“), у другој на светости („безгрешни“), у трећој се подвлаче одговорност и правичност (*на знање и равнање*), а у четвртој се и непосредно помиње поштење (*не крије се поштење никоме*).

Коначно, лексеме којима се изражава искреност као ужа денотација поштења су:

атрибути (хомологни)	црн, божи, добар, прав, десни, отворен, широк, свој, истински, поштен*, унутрашњи*, омражен*, бивен*, гоњен*, гадан, зао, нитковски
атрибути (антонимски)	бео, крив, зао, туђ, леп, женски, пасји, господски, чивутски, цео, спољашњи, безгрешан, тајни*, ружан, мучки, хајдучки, миран*, препоштен, непоштен, претеран, предобар, недобар, убог

³³⁶У првом случају то су: *предобар недобар* (ВСК¹, 4470); *препријатељ непријатељ* (ВСК¹, 4479) и *претерана правда – велика неправда* (ЂС²). Варијанте друге умотворине су: *сви поштени, моје брисе нема* (ЂС²); *сви сватови поштени, а куму нема кесе* (ЂС²) и *сви у кући поштени, а Рајку нема капе* (ЂС²). Бриса је, како наводи Стојичић, „нож“.

nomina attributiva i actionis (хомологне)	истина, чињеница, поштење, част, вјера, правда, Бог, равнање, знање, зборење*, срце, душа, очи, свећа
nomina attributiva i actionis (антонимске)	лаж, лажа, огледало, мира, неправда, зло, гријех, ђаво, обећање, заклинање, ријечи, плакање, храмање, језик, уши, уста, рог
корелативи хомологне именичке ознаке	рог, тепсија, говор, речи, вера (божа), очи, крај, љубав, гудало, храброст, огледало, друштво*, говно, ђубре, нос, почетак (села), страх, име, јед, трње, гора, јаја, кикирики, кукољ, лишће, јадац, аге, раја, лице, струка, бриса, кеса, капа, кум, боб, рука
корелативи антонимске именичке ознаке	тољага, шипак, јама, злато, гудало, зуби, ердељски тањир, крај (села), прсти, траг, Бог, молитва*, мед, руке, чело, ноге, леђа, бубрези, ораси, пшеница, шишарке, гладац
nomina agentis (хомологне)	праведник, Бог, очи, људи, човек, језик, ђаво, егедуш, поп
nomina agentis (антонимске)	клеветник, лажов, Берилажићи, ђаво, анђео, враг, уста, пас, коза, овце, змија, Турчин, Циганин, господа*, жена*, Чивутин*, поп, варалица, очи, препријатељ, непријатељ, душманин, муж, хуље, девојка, сватови, гатара*
глаголске ознаке (позитивне)	ружити, (за)клети се, задати, в(ј)еровати, (по)гледати, пуцати (о глави), рећи, радити, казати, волети*, копати (јаму), зборити, (за)печатити, избледети, творити, видети, свирати, гудити, не крити се, гонити, хвалити, признати, додати, праштати, уздати се, назвати, творити, изводити, не слушати, дружити се, бежати, бојати се (бога), умр(иј)ети, разговарати, спасити се, беседити, пазити, чувати се, познати, утећи
глаголске ознаке (негативне)	хвалити, облагати, слагати, лагати, говорити, зажмурити, јести, пити, (за)клети се, написати, мислити, претворити се, бесједити, кретати се (о зубима), праштати праштати, гинути, правдати се, молити се (богу), не веровати, чути, казати, зборити, убијати, уводити, не држати, не знати, (са)крити, изаћи, погледати, не смети, немати (очију), не јурити, не псовати, не пити, не картати се, не пушити, ућутати (кога)*, познати се, продавати, седети, тећи, слушати, виђети
остале лексеме	глава, џеп, њедра, кољено, село, ствар, половина

5.1.16. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ОДГОВОРАН*

Ниче овако описује настанак одговорности: човек, којем је нужна забравност да би сачувао душевни мир, створио је и супротну способност, памћење, за случајеве попут оног када треба дати обећање. Меморија отуд није тек одраз наше

пасивне немоћи да се ослободимо урезаног утиска, него и активне жеље да памтимо оно што смо једном хтели, а то је ланац воље који захтева каузалну мисао и просторно-временско сагледавање стварности, прорачунљивост, правилност, нужност. Ипак, стварање памћења је текло врло болно, јер управо је бол најмоћније мнемоничко сродство(само оно што не престаје да нам га причињаваостаје у сећању), па су људи још у давнини створили појам обећања и настојали да наметну памћење ономе који обећава разним болним казнама за заборав. Са друге стране, дужник је, да би улио поверење како ће дуг вратити и зајемчио за озбиљност обећаног, посредством уговора остављао повериоцу као залог нешто што још „поседује“, што је још у његовој власти. То пак значи да је нешто смео обећати искључиво аутономни појединац, господар слободневоље, и такав човек, полазећи од сопствених мерила вредности, поштовао себи равне (оне који смеју обећати), док је презирао слабиће који обећавају иакото не би смели, или лажове који газе реч чим је изговоре. Ова изузетна привилегија моћи над собом и судбином јесте – одговорност(Ниче 1993: 268–275).³³⁷

Како је према поменутом немачком мислиоцу морал и настао из купопродајног односа повериоца и дужника (види потпоглавље о денотату праведан), речена се привилегија огледа у могућности поравнања унутар трговинске размене и спремности еквиваленцију штете настале неиспуњењем одредби ког договора. Укратко, одговорност као уже одређење поштења било би дословно недужност, придржавање обавезе враћања дуга, испуњење дате речи. Отуд неморална црта овде није немање дуга, већ неиспуњење дужничке(уговорне) обавезе, пошто је размена добара, па тиме и дуг према инима, уобичајена појава. Ово поимање поштења се може пронаћи такође у нашим паремијама, где је каткад истакнуто дуговање као феномен, каткад улога дужника или повериоца, док неки примери наглашавају фазе склапања споразума, обећање као почетни моменат, или одштету као завршни. Прво од тих обележја, дуговање, среће се у реченицама:

„Добар договор добру кућу гради.“

³³⁷ У прилог Ничеовој тврдњи да бешетешко човека натерати да памти, иде и опаска Чајкановића да је заклињање, као облик обећања, било олако схватано у примитивном друштву, где је кривоклетство чинило уобичајену појаву, вршену *bona fide*, дакле тек из добрих намера (Чајкановић¹ 1994: 366). Уп. и изреке попут *урезати се у памћењу/сећању*, које алудирају на присилно наметање ове менталне способности.

„Дуг неплаћен гријех неопроштен.“ (ВСК¹, 1138)
 „Криву је дијелу ласно намирити.“ (ВСК¹, 2698)
 „Лакше се поштено намирити него срамотно потезати.“ (ВСК¹, 2802)
 „Ништа горе него кад рђа рђи дугује. Нити рђа може да врати, нити рђа да га чека.“
 „Обећање је дужност.“ (ВСК¹, 3884)
 „Обећање је тешко дуговање.“ (ВСК¹, 3886)
 „Поштен ко трговачка књига вересије.“
 „Чист рачун – дуга љубав!“
 „Чисти рачуни, добри пријатељи.“

Да је у овим пословицама и изрекама основна етичка ознака поштење, показује и то што сесваки атрибут у њима којим се позитивно упућује на морал – а то су придеви *добар* и *чист* – може заменити оним *поштен* (*поштен договор добру кућу гради; поштен рачун – дуга љубав; поштени рачуни, добри пријатељи*), баш као што се уместо лексема *крив* и *рђа* може ставити адјективне *поштен* (*непоштену је дијелу ласно намирити; ништа горе него кад непоштен непоштеном дугује*итд.).³³⁸ Но, и поред тога што се ове паремије делом ослањају на ине денотације поштења (доброту, чистоту и правичност), главни њихов морални смисао је одговорност, при чему се поменуто поравнање исказује именицама *рачун*, *обећање*, *дужност*, *дуг*, *дуговање*, те именичком синтагмом *трговачка књига вересије*. Наиме, тим оксимороном се у изразу *поштен ко трговачка књига вересије* посредно поручује да је неко поштен према другима онолико колико су и они поштени према њему, јер трговац ради на принципу „мера за меру“, а не на основу вере у чију реч („на вересију“). Умотворином *добар договор добру кућу гради*, те онима у којим се наводи *чист рачун*, тврди се да одговорност носи и разне благодати, попут добре куће, дуге љубави или пријатељства, речју, доноси какав облик части; и обрнуто, недостатак те врлине, неодговорност или тачнијененамиреност, повлачи за собом срамоту, казну у виду губитка угледа, како показује пословица *лакше се поштено намирити него срамотно потезати*. Посебно пак место у овој подгрупи заузима пословица *криву је дијелу ласно намирити*. Као и свака умотворина те врсте, и она има два дела, јер подразумева наставак „...а праву тешко“, и подсећа да је то имплицирано „право“ (добро) дело који нам неко

³³⁸ Облици *неплаћен* и *неопроштен* нису описни придеви, него трпни у пасивној употреби, и њихова функција у реченици је заправо глаголска, што се види и при трансформацији тих израза у активне реченице (нпр. *дуг* (који је) *неплаћен* → дуг који неко није платио → неко није платио дуг).

учини тим већи дуг што не изазива једино материјалну еквиваленцију, него и духовну, етичку, ону која се тешко да „измерити“, те стога и „измирити“. Изразом у којем су и дужник и поверилац рђе односно непоштени (*Ништа горе него кад рђа рђи дугује. Нити рђа може да врати, нити рђа да га чека.*), описана је управо супротност тој ситуацији.

Природа улогадужника и повериоца такође беше предмет наших паремија о поштењу као одговорности. Прву од тих позиција, ону дужника, одсликавају примери:

„Ко није дужан, сигурније гази.“

„Јемац платац.“ (ВСК¹, 1870)

„Ником судија и ничији дужник.“

„У кафани рђу части, поштеног човека и не мораш.“

„Човек од речи.“

Последња умотворина садржи квалификативни генитив са обавезним предлогом, који трансформацијом задобија облик *човек који има реч*³³⁹, при чему се тај „иметак“ не доживљава неутуђиво, већ се посматра као оно што треба чувати, „држати“, како казују и фразеологизми *држати до речи* и *држати до угледа*. Те две синтагме се овде пореде и зато што се у горњем изразу као помињани залог, оно што дужник још увек „поседује“ и што може изгубитине буде ли се држао дате речи, замишља углед, а то није случај са осталим примерима. Тамо дужницима прети конкретнија казна: новчана, која се намеће из контраховане пословице *јемац платац* (→ онај који је јемац, тај треба да буде и платац)³⁴⁰, односно физичка, каква се инсинуира компаративом прилога *сигурно* у паремиолошкој творевини *ко није дужан, сигурније гази*. Глагол *газити* уозначава живот као пут, стазу, па је смисао реченице да сигурније живе свој живот (газе кроз животни пут) они који не дугују, него они који дугују и морају да се колебају пред сваки нови потез (тј. корак). У овом примеру се можда крије и више пута истицани дуг потомака према прецима, јер гажење подразумева додир са земљом, испод које по веровању бораве духови антената, заслужни за срећу каснијих поколења. Изрека у *кафани рђу части, поштеног*

³³⁹ Ова генитивска конструкција је идентична по облику са оном *душа од човека*, која се наводи у поглављу о денотату душе ван, али није и по значењу: та друга се трансформише еквативно – „човек је као душа“.

³⁴⁰ И у РСМ се наводи ова пословица под одредницом *платац* („онај који плаћа или који је обавезан платити оно што је стигло за плаћање“), где се образлаже њено значење: „онај који јамчи често плаћа“ (IV, 455).

човека и не мораш наизглед наглашава мотив части каодара у јелу или пићу, но ако се погледа и њен имплицитни састав („у кафани рђу тј. непоштеног даруј, а поштеног човека не мораш, јер такав сам плаћа своје рачуне“), види се да је ту примаран смисао поравнања рачуна и денотацијанедужан, одговоран, уз поруку да „онај ко је поштен сâм сноси одговорност за своја дела“. Најзад, паремија *ником судија и ничији дужник* темељ има у обележјуобјективан, који се по логици везује за судију, али у њој се провлачи и онај став да ко год суди не може бити подједнако поштен према обема странама у спору (види н. 113), односно да једну од њих мора оштетити и самим тим постати њен – дужник.

Последња изрека истиче две личности у купопродајном односу, дужника и судију, док сеповерилац изоставља. То је и разумљиво, пошто је потоњи, као онај ко даје, унапредетичкинеспоран. Паремије о том учеснику трансакције су стога ређе и заправо су савет, какав је *не позајми никад више него што можеш да опростиш*, или потврдаморалностиповериоца, налик примерусваког задужио, а *ником није остао дужан*.

Сам чин задуживања сетакође не оспорава често у нашим пословицама и изрекама о поштењу, свега једном или двапут. Та неспорна паремија је *руку на руку, а обе на душу*, којом се истиче моменат склапања договора између два лица, синегдохски представљенихдвемарукама: једна стављена на другу је знак договора, а обе на души фигуративно су гарант човечностиучесника споразума (види н. 208).Фразеологизам *ведро као пјенасе* пак може тумачити на више начина. Онје можда сарказам с поруком сличном изрекама које наводезамућеносттечности (уп. *очи су вода*), при чему би п(ј)ена симболизовала морално мутно, а израз упућивао искључиво на денотацију чист, јер *ведар* значи и „чист, непомућен, бистар, јасан“(РМС I, 339). Ипак, тај се епитет, етици познат из Демокритовог учења о трајној духовној ведрини, не користи другде као знак неупрљаности у нашим не баш ретким умотворинама о моралнојчистоти, што не иде у прилог горњем објашњењу. Друга претпоставка гласи да је пенату морска пена(на шта указује и јекавизам у изразу, типичан за приморје), област између два света, воде и неба, која стога у неким народима има улогу посебног, безбедног и светог места (Фрејзер 1992: 826); у том случају *ведро као пјена* би значило „чисто као светиња“,поново не би

упућивало на одговорност, аносило би исти приговор који важи за прво тумачење. Трећа могућност је да пенатупредставља пљувачку, што се допушта у РСМ (IV, 382), а ова је, опет, табуисани предмет сматран састојком човека на основу симпатичке магије, па размена пљувачке служи као јемство – кад немају времена за дужиритуал, странке при овом јемчењу пљују једна другој у уста (Фрејзер 1992: 304).³⁴¹Премда шкотски антрополог гледе тог обичаја помиње неке удаљене дестинације, да такво јемство беше познато Србима сведочи наша народна бајка од сакупљача названа *Немушти језик*: у њој змијињи цар троструком узајамном разменом пљувачке дарује чобанину немушти језик, моћ разумевања животиња и биљака, као награду за спасавање царевог сина (Маринковић и Марковић 2011: 72), дакле као обећану, зајемчену накнаду којом отац дужника (метонимијски сâм дужник), поравнава дуг према спасиоцу-повериоцу. Другим речима, ова изрека може значити и: „чисто као обећање“.

Знатно је више српских паремија о одговорности које истучу завршни моменат договора, одштету. Што је и разумљиво, јер је то онај тренутак у којем може настати сукоб између странки у споразумном односу, те је врло осетљив, о чему сведоче примери:

„Ако је дуг, одужио сам, ако је ред, одредио сам.“

„Бог нека ти наплати.“

„Бог ником дужан не остаје.“ (ВСК¹, 275)

„Више нијесам дужан ништа.“

„Имати нерашчишћене рачуне.“

„Коме је криво, намирио му Бог!“

„Настрадао ни крив ни дужан.“

„Ником није остао дужан.“

„Поштено, па на суд!“

„У црн тефтер кога записати.“ (ВСК¹, 5971)

³⁴¹Ово идентификовање човека с пљувачком истиче и Мршевић-Радовић, подсећајући да придев *пљунут* значи „исти, једнак, који јако личи“; она порекло тог израза види у старим теогонијама и космогонијама у којим се божанства и људи рађају из супстанце врховног демијурга, из пљувачке врховног бога, постајући тако „његова слика“ (Мршевић-Радовић 2008: 199–200). Дакле, пљувањем у уста другоме ми смо унели себе у њега, симболично се обезбеђујући да та особа неће деловати против наших интереса.

Три или четири од тих умотворина не упућују ипак на конфликт: *ако је дуг, одужио сам, ако је ред, одредио сам* (већ тумачена у одељку о денотату праведан); *више нијесам дужан ништа и никој није остао дужан* (уз варијанту, такође код Стојичића: *он никој није дужан остао*). За ине се исто не може рећи, било да је у њима нико други до бог онај од кога поверилац треба да тражи одштету, у чију се одговорност највише узда (*Бог нека ти наплати; Бог никој дужан не остаје; коме је криво, намирио му Бог!*), било да ту улогу има какав земаљски судија уместо оног небеског (то је случај у ироничном изразу *поштено, па на суд*, затим у фразеологизму *настрадао ни крив ни дужан*, где недужном сигурно није судио онај ко све види, нумен, те у варијанти тог изразани *крив ни дужан*). Но, изрека у *црн тефтер кога записати* разликује се од осталих из ове подгрупе по томе што прерогативе судије преузима сâм поверилац, лишен институционализованог средства које би довело до жељеног поравнања. Караџић је уз ту изреку са етички јасно негативним атрибутом *црн* дописао „забиљежити га као рђава чока“, док је Шкаљић уз турцизам *тефтер*, одредивши га као „бележницу“ или „рачунску књигу“, понудио исти израз, а уз њега објашњење самог Вука: „Кад Чивутин осиромаше, он премеће тефтере (те гледа ко му је што дужан)“ (Шкаљић 1966: 606). Дакле, *црн тефтер* би био сведочанство да неко није моралан, одговоран, поштен, будући да није испунио дату реч, вратио свој дуг.

Све у свему, речи којим се изражава одговорност као ужи денотат поштења су:

атрибути (хомологни)	ведар, добар, сигуран*, поштен, чист, дуг
атрибути (антонимски)	дужан, крив, срамотан*, црн, тежак, трговачки
nomina attributiva(хомологне)	дужност, душа, договор, обећање, рачун, реч, пјена
nomina attributiva actionis (антонимске)	дуг, гријех, рачун, дијело, дуговање
корелативи хомологне именичке ознаке	кућа, руке, љубав, пријатељи
корелативи антонимске именичке ознаке	(трговачка) књига вересије, тефтер, суд
nomina agentis (хомологне)	бог, јемац, платац, судија
nomina agentis	дужник, рђа

(антонимске)	
глаголске ознаке (позитивне)	одужити, градити, наплатити, газити, намирити (се), настрадати, опростити, позајмити, задужити
глаголске ознаке (негативне)	не платити*, не опростити*, не рашчистити*, остати (дужан), не позајмити, не враћати, не чекати, потезати се, частити, записати, дуговати
остале лексеме	кафана

5.1.17. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *ДУШЕВАН*

Већина антрополога тврди да, и поред заступљености различитих религијских концепција света у старој религији Срба, њен темељ беше анимистичко поимање, са диференцијацијом материјалног привида, тела, и нематеријалне суштине – душе (Бандић 2008: 67).³⁴² По Бандићу *душа* није најприкладнија ознака за овусуштину, али се та ознака усталила, и то с неједнаким значењима. О неким је већ било речи, па је у одељку о ужем денотату поштењамирисностописана душа као „рнеума“, а у потпоглављу о светостије речено да се душа као „anima“ – што је ипак њена доминантна семантика у српским веровањима – будући дупликат човека, поистовећивала са „животом“ или „човечношћу“ (види н. 208). Уз ова схватања, Чајкановић помиње и оно о вегетативној души, везаној за крв, срце, мишиће и друге делове тела који указују на одвијање живота (Чајкановић¹ 1994: 239 н. 4), на основу којег говоримо за човека фигуративно без духа да „вегетира“, док Мршевић-Радовић истиче и Јунгово становиште да је душа слика Бога у човеку, те да је дан њеног сусрета са Богом такозвани – *судњи дан* (2008: 185). Етичари су такође подвлачили значај концепта душе као унутрашњег човековог бића. Аристотел је, рецимо, врховни етички идеал или еудемонију, како је речено у другом поглављу овог рада, видео као делатност душе према врлини, одредивши заједну од крепости и мегалопсихију (μεγαλοψυχία), дословно „великодушност“, али и „племенитост душе“, „узвишеност“ (види н. 12). Трагтог доживљаја душевности као унутрашње вредности

³⁴² Термин *анимизам* у овом схватању потиче од већ помињаног Едварда Барнета Тејлора. Он је, на име, прво истакао да је „минимална дефиниција религије веровање у духовна бића“ (у оригиналу: „It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.“), да би потом анимизму дао шире прихваћено значење спиритуализма (душевности), као општег веровања у духовна бића (у оригиналу: “The sense of Spiritualism in its wider acceptance, the general belief in spiritual beings, is here given to Animism.“ – 1903: 424, 426).

примећује се и из оне Ничеовеопаскеда се смисаоречидобро померао са ознаке за отмено, племенитока ознаци за душевно-отмено, душевно-узвишено (види н. 20), но за тог филозофа овакво кретање није нужно позитивно. Наиме, он га везује и за осветољубиво лукавство слабих, који су из немоћи да се супротставе јачима, почели представљати праведно као пасивно, повучено, скрушено и стрпљиво, одакле сепојавила потреба за индиферентним, слободним „субјектом“ илити душом, по Ничеу узвишеном самообманом посредством које се слабост представља као слобода, а опстанак као заслуга (1993: 258.259).³⁴³

У нашим паремијама о поштењу душајесте слободан морални појам као код Ничеа, али је и позитиван, дакле много ближи гледишту Ничеовог учитеља Шопенхауера и његовој тврдњи да моралност проистиче из несебичности, поистовећивања са добром и болом другог. Иним речима, према безименим творцима српских паремијадушеван је онај ко затире егоистичка хтења, ко је саосећајан, пун разумевања за туђу муку – ко је човечан и уједно праведан по метафизичким законима. Те српске умотворинестога одражавају стадијум горепоменуते генезе врлине у којем је она већ искључиво душевна узвишеност и привилегија, а чији губитак, како показује и наш израз *изгубити душу*, значи да је њен дотадашњи поседник „морално умро, престао да буде човек, да буде човечан (поштен)“. Самим тим је и реч *душа*од анимистичке семантике „основе бивствовања“ (anima) стекла ону „основе моралног бивствовања“: схваћеног неретко уз примесе других денотација (нпр. богоугодан, чојствен, праведан итд.), но увек претежно са оном душеван и усмеравањем ка унутрашњим вредностима, или како Ниче то назива, поунутрашњивању (ориг. *Verinnerlichung*), из ког је и настала душа (1993: 295–296).

Денотат душеван се у нашим паремијама о поштењу најчешће изражава лексемом *душа*. У таквим примерима осећа се анимистичко схватање да је раздвајање душе од телакрајње опасно, па се и неморал и у ужем смислу непоштење стим обележјем редовно доживљава као вид сепарације индивидуе од овог свог нематеријалног састојка, при чему човек, поред душе, губи и аналогну врлинудушевност. Како је анимизам у

³⁴³ Ниче овде користи реч *indifferent*за ознаку тог „субјекта“, коју преводилац његове књиге, Глигорије Ерњаковић, преводи као „равнодушан“; будући да се „субјект“ одмах затим у реченици поистовећује са душом, јасније делује атрибут *индиферентна* (немарна према туђој надмоћи)*душа*, него *равнодушнадуша*.

основи религијска концепција, разумљиво је што се често у реченицама које одсликавају ту денотацију појављује и семантика свет, а ова појава се може опазити из примера:

„Ђаво му душу однео!“

„За Бога просити, а за душу дијелити (није право).“ (ВСК¹, 1317)

„Иди, ђаволе, и од мене и од моје душе.“

„Ја ћу умрети, али лако душу ђаволу нећу дати.“

„Мука душу не вади, већ суђен дан.“

„Не зна ни за Бога ни за душу.“

„Продао би ђаволу душу.“

Последња изрека има доста варијанти, које такође наводи Стојичић³⁴⁴Често се разликује глагол којим се означава то раздвајање (*дати, продати, однети, вадити*, чак и *ићи*), али увек су то речи које не подразумевају присилу, односно упућују на сопственика душе као узрочника њеног опасног одвајања од тела. Да је речена опасност најизгледнија у часу смрти тела, када по анимистичком поимању бесмртна душа активније но иначе тежи пресељењу у новог, живог домаћина³⁴⁵, посредно показују паремије *ја ћу умрети, али лако душу ђаволу нећу дати* и *мука душу не вади, већ суђен дан*: прва заправо вели да ће ималац душе бити поштен (душеван, пажљив према својој души) све док на то буде могао да утиче, до смрти, кад бригу о том његовом дупликату – па и његовом моралу – преузимају ини; друга носи сличну поруку, да никакви притисци не могу лишити човека поштења (губитка душе) осим смрти, коју симболизује *суђен дан*, јунговски сусрет са Богом. Иста жеља за јединством тела и душе упркос невољама испољава се у умотворини *иди, ђаволе, и од мене и од моје душе*. Са друге стране, као што је пожељно да душа буде што даље од ђавола, она би требало да буде што ближе божанству, па се у хришћанској етици ови појмови практично изједначавају. На то указују и паремије *не зна ни за Бога ни за душу*, те *за Бога просити, а за душу дијелити (није право)*: прва је један од

³⁴⁴ То су: *даде душу ђаволу; дао душу ђаволу; однео душу ђаволу; ђаволу продати душу*. Фразема *продана душа* и израз *ђаво му душу однео!* користе исти образац, с тим што у првом случају нема назнаке о „купцу“ продане душе, док је у другом разлика пре свега у функцији реченице: ту је посредиекспресивна клетва наспрам емоционално неутралне констатације каква је *однео душу ђаволу*.

³⁴⁵ О страху живих од душе ослобођене окова тела преминулог и о њиховим настојањима да души блокирају путеве затварањем отвора у просторији где је неко умро, пише на основу руских извора Ловмјањски (1996: 106–107), а српских Чајкановић. Потоњи тако подсећа да се из истог разлога код нас „одмах после издисаја, или за време самога издисаја“ мртвومه везују уста, могући пролаз за злу душу (Чајкановић⁵ 1994: 108).

не баш ретких примера удвајања у овој подгрупи (уп. *и срцем и душом; заклету се на душу и здравље*), са акцентом на нејуридичку правду као темељ схватања поштења; она о прошењу и дељењу, напротив, више не што наглашава саосећајност осуђује егоизам и лицемерје, уздање у туђу несебичност с једне стране, а са друге узимање свега за себе.

Осим већ помињаних умотворина (нпр. *ако имаш душу;исрцем и душом;заклету се на душу и здравље; душа од човека*³⁴⁶), остале у којим се душевноствербализује лексемом *душа* (једном и оном *дух*) јесу:

„Ако сам изгубио слободу, нисам душу.“

„Блажене душе човек.“ (ВСК¹, 234)

„Боље ти је изгубити главу / Него своју огр'јешити душу.“ (ВСК¹, 420)

„Гледа души место.“

„Да може, узео би му и душу.“

„Два без душе трећи без главе.“ (ВСК¹, 900)

„Душа корен нема.“

„Ђе је образ, ту је и душа.“ (ВСК¹, 1180)

„Кад једном душу изгубиш – више је не повратиш.“

„Како му је, само његова душа зна.“

„Ко духом падне, тај пропадне.“

„Ко има образа, има и душу.“ (ВСК¹, 2306)

„Не губи души места.“

„Немој да си без душе.“

„Повратити душу.“

„У поганом телу и душа погана.“

Прва јасно упућује на Ничеову тврдњу о души као својству слабијих, неслободних, па се базира се делом и на денотату богоугодан. Друга паремија, у којој се апострофира блаженост као поштење (Вук додаје као објашњење уз њу „добар, поштен“), посве је пак прожета аристотеловском идејом истог концепта. Фразеологизам *душа корен нема* је у етичком смислу негација поштења схваћеног узрочно-последично, односно пример става

³⁴⁶ Ова фразема, наведена у потпоглављу о денотату одговоран (види н. 339), има и варијанте, такође из Стојичићеве збирке: *он је душа од човека и он је ко душа*.

да је душевност (човечност, поштење) изражена лексемом *душаврлина* по себи, нешто што нема корен, почетак, ни у предестинацији, ни у слободној вољи човека. У обредном смислу, преко именице *корен*, тачније непоседовања тог почетка код душе, овај се израз ослања на анимистичко схватање о покретљивости душе и њеној невезаности зателесни аспект. Пословица *боље ти је изгубити главу / него своју огр'ешити душу* супротставља такође душу као нематеријалну суштину телу као материјалном привиду, синегдохски представљеном именицом *глава*; с поруком: телесно је пролазно, док је душевно – па и моралне врло – вечно. Без истицања телесне компоненте казују и израз *не грешити душу!* и његове варијанте, где се каткад истиче опасност од губљења есенције при себи.³⁴⁷

Мотив губитка душе манифестује се и у умотворинама: *кад једном душу изгубиши – више је не повратиши; повратити душу; не губи души места; гледа души место*. У првој се подвлачи уз то немогућност поседника душе да је поврати кад је изгуби и кад она почне да лута у (имплицитно) непрегледном простору; значење те пословице је да се непоштен човек не може преобратити у поштеног. Друга паремија пак то дозвољава, јер *повратити душу* не значи само „пронаћи свој загубљени дупликат у непрегледном простору и вратити га где припада, у властито тело“, већ метафорички и „преобратити се у поштеног човека“. Ако се у тим два примера спацијални чинилац тек подразумева, он се и експлицитно јавља у преосталим паремиолошким творевинама, с тим да се у оној *не губи души местане* одвојивост душе од тела (тј. душевности од човека) посматра као императив, док се у другој, *гледа души место*, тек описује непоштен човек, онај који настоји да своју душу – па и врлину – остави ван тела, а не тамо где она треба да буде. Две реченице истичу спој душевности као поштења и стида као части: *ђе је образ, ту је и душа* и *ко има образа, има и душу*.³⁴⁸ На јединство спољашњег и унутрашњег наводи и последња умотворина, која опаском да је у *поганом* телу иста таква душа садржи делом денотацију чист. Најпоследње, изрека *два без душе трећи без главе* (Вук је објашњава: „кад се двојица против кога зауну он је пропао“), садржи и оно нумеричко схватање морала, где је један добар а многи лош.

³⁴⁷ То су: *немој своју огрешити душу; (о)грешити душу; немој своју изгубити душу; изгубио је душу*.

³⁴⁸ Ово сугерише и Карацић, упућујући прву на паремију *што је срамота то је и грехота*, а другу на ону *ко се људи не стиди, ни Бога се не боји*.

Денотат душеван се у нашим народним пословицама и изрекама изражава и без лексеме *душа*. Но, појам душе се притом у неколико наврата јасно назире, баш на основу помињаног веровања о лутајућим духовима (види н. 129), који су самим тим опасни, дакле и зли, а најзад и агресивни, стално претећи човеку да ће ући у њега. Овајстрах да ће се непоштење увући као какав зли дух у нас, одражава се у примерима:

„Зло је ушло у људе.

„Он не да рђи на се.“

„Свако зло се о њега очешало.“

У тим реченицама се поштење (или боље непоштење) исказује најопштијом ознаком одсуства моралне врлине: именицом *зло* то јест *рђа*. Злосимболизује ту злу душу која „улази“ у људе, „чеше се“ о њих (тј. додирује их) и тиме се на њих преноси као вид контагиозне магије, или пак напада човека, принуђеног да се од ње брани, да „не да на себе“, како гласи пун облик повратне заменице чија се енклитика овде употребљава из стилских разлога. Но, речи *зло* и *рђа*, али и друге, користе се такође ради исказивања душевности са обележјем саосећајности, несебичности, како показују умотворине:

„Ко је само себи добар, није добар.“

„Лењост троши душу као рђа гвожђе.“

„Љубав не зна за грех.“

„Тешко је у злу добра чекати.“

У првој се придевом *добар* подразумева несебичност, и њено значење је: „ко је себичан, није добар (поштен)“. У другој паремији се наводи реч *душа*, али је носилац значења емпатије апстрактум *лењост*, јер њиме се указује на одсуство сваког делања, па и саосећајног, а то „рђа душу“. Контраст лењости би била љубав, емотивно стање које људе тера да деле, да гаје позитивна осећања према другима, мисле на њих и тиме – саосећају,

разумеју их, оправдавају. Супротнутакој мисли одражавала би последња пословица, са алузијом на недостатак саосећања – а у крајњем случају ипоштења – током невоље, зла.³⁴⁹

Постоји још један појам којим се указује на овај човеков нематеријални дупликат – сен. Она је еквивалент душе, док је сенка еквивалент тела; сен је невидљива и човек који је изгуби јесеновит, „као луд тумара по свету без сена као и сен без њега“, док је сенка видљиви *alterego* човека, његов двојник, и ко њу угрози, тај угрози и онога чија је.³⁵⁰ Отуд изрека *на сенку му не смеиш стати*, уз коју Стојичић додаје „за лошег човека“, значи да с непоштеним човеком, особом зле душе, не треба долазити у додир чак ни преко сенке, а сличан смисао имају и израз *није ником ни на сенку стао* и његове варијанте (*никоме није ни на сенку стао; ни на сенку туђу није згазио; нико му на сенку није стао* – све из ЋС²).

Душевност се представља и сном, на основу схватања истицаног у потпоглављу о денотату правичан да током сна душа излази из тела и доживљава оно што човек сања. О томе сведоче изреке: *не воли ни у сну да га види, у сну да га не сањаши што ћу дремати, кад могу спавати*. Све их наводи Стојичић, а уз другу додаје да се казује за „злог човека“; јасно је да је ту посреди жеља да се наша душа не сретне са злом, непоштеном особом. Уз последњу паремију исти сакупљач дописује: „за оног ко хоће да има чисту савест“; ерго, човечна, душевна индивидуа може чвршће да спава, с мање страха да ће у сну наићи на опасност, неголи она која је починила зло и стога мора да буде на опрезу, да тек „дрема“.

Последња умотворина упућује на савест, појам о којем беше речи и у одељку о денотацији чист. Тамо је наведено и да јепо Ничеу грижа савести одраз свести о властитој кривици према другом, свести за коју је нужно имати саосећајност иразумети положајтог другог. Отуд је немали број наших паремија са обележјем душеван посвећен и савести, исказаној из разлога наведених на истом месту (релативно касном преузимању речи *савест* из руског језика) најчешће управо именицом *душа*, како показују и примери:

„Ако ћемо поштено и по души.“

³⁴⁹Та умотворина познаје и варијанту с нашим легендарним херојем и што је још важније митским сотером, спасиоцем, ослободиоцем, Марком Краљевићем: *тешко Марку Краљевићу у злу добра чекајући!*

³⁵⁰СМР 1970: 280–281; РСМ 2001: 447, 492, Петровић 1999: 59; Чајкановић⁵ 1994: 75; Ђорђевић 1985: 75.

„Бори се као грешан с душом.“
„Има га на души.“
„На моју душу!“
„Носити терет на души.“
„Оставити на образ и душу.“
„Тако ми грешне душе!“

У свим овим реченицама реч *душа* се може заменити оном *савест* безпромене семантике. Значење тих умотворина је такође недвојбено, па ваља нагласити тек да се, по узору на телесни напор, и онај душевни, борба са савешћу, изражава глаголима попут *борити се* или *носити (терет)*, те да неке од ових паремија имају и варијанте³⁵¹.

Из раније наведених опаски проистиче и да су три наше паремиолошке творевине које садрже именицу *савест* новијег датума:

„Завадио се са својом савешћу.“
„Савест је глас Божји.“
„У кога је стид, у тога је и савест.“

У првој се глаголом *завадити* се указује на опасну одвојеност тела и душе. Друга носи и денотат свет, а трећа демокритовски гледа на поштење и част као на савест и стид.

Учење тог хеленског мислиоца још је снажније у два паремијама које упућују на кајање као најбољи начин да се неко искупи за недостатак поштења као душевности, укратко за грижу савести. Прва је *кајање је лек за сваки грех* (ЂС¹), а друга *и свети су гријешили, па су се опет светили* (ВСК¹, 1717), уз коју Карацић додаје: „јер су се кајали“. Као што се може приметити, и овде је, поред обележја душеван, присутан онај свет.

За крај, лексеме којим се изражава душевност у нашим умотворинама су:

³⁵¹ Она *на моју душу!* развија облике *нека иде то на његову душу!*, затим *то је на његову душу* или *то ти стављам на душу*; такође, израз *носити терет на души* има и облик *носити га на души*.

атрибути (хомологни)	поштен*, блажен, добар, свој*, Божји, тежак
атрибути (антонимски)	лак, бездушан*, туђ, грешан, поган
nomina attributiva(хомологне)	душа, савест, кајање, дух, љубав, сенка
nomina attributiva(антонимске)	глава, зло, грех, лењост, терет, рђа
корелативи хомологне именичке ознаке	образ, Бог, здравље, срце, лек, сан, глас (Божји), стид, тело
корелативи антонимске именичке ознаке	слобода, рђа, мука, суђен дан, зло
nomina agentis (хомологне)	један*, човек, свеци* (свети), Марко Краљевић
nomina agentis (антонимске)	два, ђаво
глаголске ознаке (позитивне)	имати, просити, заклетити се, кајати се, светити се, не повратити, умрети, не дати, повратити, чекати, стављати (на душу), спавати
глаголске ознаке (негативне)	(из)губити, огр(ј)ешити, борити се, гледати место, гр(иј)ешити, дати, однети, узети, продати, дијелити, завадити се, ући, имати (на души), пасти, пропасти, трошити, вадити, стати, згазити, видети, ићи, не знати, носити, очешати се, сањати, дремати
остале лексеме	место, гвожђе

5.1.18. ПОШТЕЊЕ КАО ВРЛИНА СА ДЕНОТАТОМ *СВЕТАН*

Одређени број наших народних паремија о поштењу наизглед истиче негативни морал: у њима се доброта поистовећује с лудошћу, те се експлицира као непожељна особина. Може се рећи да је тај став посредно ослоњен на идеју о првобитном греху, снаглашавањем наивности субјекта, његовене свесности тог човековог предодређења. Ту је, дакле, већ јаче присутно сермонистичко схватање о људској врсти као грешној, јер само је од исквареног првог човека могла настати врста у којој је поштеном лошије но непоштеном, што једино луд инесвестан не схвата и не прихвата. Наравно, у теологији је тај несвесни човек морао стећи лоше особине, као основни постулат хришћанства, а како њега по наводном умном дефициту бешелако спојити с поменутиим лудаком, етичко поимање несвесног следило је судбину моралног поимања лудог. А она није била нимало повољна, с обзиром на то да је, попут сваког

визуелног одступања од идеалног понашања верника, избезумљеност, лудило, френезија или, како Тројановић каже, згранутост, постала деформација налик оним описаним у одељку о денотату правичан. Овај етнолог тако наводи да се згранутост подводи под демономанију, помрачење људског духа ђаволом у човеку, из ког се демон истеривао жестоким батинама³⁵², док је лудак, као и сваки аберантни појединац, стицао жиг ђаволског и непоштеног створа у друштву. Такав жиг је постојао и дуго након Средњег века, још у Великом рату (види н. 217).³⁵³

Ако су несвесност и лудило морална мана, онда је врлина свесност, али њене изворе треба тражити бар још у Сократовом сагледавању знања као једине крепости.³⁵⁴ Укратко, онај ко зна, ко је свестан света у којем живи, једини има услов да буде поштен, јер ма колико заблудност била невина, она у стварном свету не доноси ништа. Ову не баш једноставану концепцију поштења народ је кудикамо лакше изражавао подвлачењем супротне појаве, речене лудости, што се види у паремијама:

- „Боже дај то што бестија мисли!“ (ВСК¹, 300)
- „Грешка је само први пут, други пут је навика.“
- „Добар добро никад нема.“
- „Добар и будала – два рођена брата.“
- „Добар човек – готова луда.“
- „Добар човек, магарцу брат.“
- „Добар човек свуд погине.“
- „Ђеца, будале и пијани правду говоре.“ (ВСК¹, 1255)
- „Ко зна из каквог греха потиче то лудило.“
- „Ко говори шта мисли, тај не мисли шта говори.“

³⁵²Тројановић вели да су згрануте звали демонијацима, те да се у Црној Гори лично поп разрачунавао са усељеним ђаволом у згранутом или полуделом човеку: везао би такву особу и тукао је бесмучно како би истерао демона из ње. Оно што би тад изрекао бијени, свештеник би записивао као име нечастивог, те бацао хартијицу са записом у ватру. После су исто чинили уместо попа световни људи (1990: 153).

³⁵³Човеково ментално и душевно здравље повезује се и с природном појавом која на нашем поднебљу најсликовитије указује на промене облика (деформације), с ветром. Због тога што осетљиве особе и нервни болесници теже подносе промене и дување јаких ветрова, овом се појавом тумачи и лоше расположење код људи, а штавише, у Ресави јеназив за јужни ветар – *лудак* (Мршевић-Радовић 2008: 107–108).

³⁵⁴Сократова етика имала је три формална начела: да је *ἀρετή* (врлина) што и *ἐπιστήμη* (знање), да постоји само та једна врлина, јер све крепости, пошто су епистеме, чине јединство, те да се врлина може научити (Ђурић 1976: 254–255). Отуд је према Сократу и непоштење могло бити искључиво последица незнања.

„Луд је ко мисли да му други зло не мисли.“

„О злу мудри, а о добру луди.“

„Паметан мисли шта говори, а луд говори шта мисли.“

„Поштена је чоєка ласно преварити.“ (ВСК¹, 4416)

Једина умотворина овде која директно упућује на сократовско поимање поштења јесте претпоследања, у којој се лудој особиморално супротставља паметна. Исти је став имплицитно одражен у пословици *грешка је само први пут, други пут је навика*, у којој се опет среће нумеричка дистинкција једно-многo (невредно-вредно): наравоученије је ту да је несвесна грешка случајна, док се пропусти оног ко је већ прошао кроз дато искуство и ко га је отуд свестан, мора третирати као намера, и то морално негативна, непоштена. Истина, једном је и мудар протстављена добром (*о злу мудри, а о добру луди*), али то је један од примера саркастичног описа ове врсте непоштења. Такву поруку о атрибуту *добар* носе и изреке: *добар добро никад нема; добар и будала – два рођена брата; добар човек – готова луда; добар човек, магарцу брат; добар човек свуд погине*. У првој се као идеал истиче материјална вредност („добро“); у другој је на хомологију добро-будала стога ослoњено помињано старо схватање о идентичности браће, којем је додата касније предање о будаластим најближим сродницима (види н. 153 и н. 407); у четвртој се инсистира на сличној подударности, с тим што је место будале овде тај брат, то *друго ја*, магарац, животиња која симболизује глупост у нашим веровањима (о чему ће више речи бити у одељку о животињским персонификацијама части као признања). Преостале две наведене паремије још јаче наглашавају каузални аспект овог обележја (незаобилазан уз сермонистичку основу), при чему је једном последица коначно лудило, а други пут – смрт, гињење. Иронично се користи и придев *поштен* у пословичкој изреци *поштена је чоєка ласно преварити* и њеној варијанти (*лако је поштена човека преварити*, ЋС¹); та умотворина подсећа на ону *лако је учинити зло човеку који се у тебе узда*, али овде није искреност смисао који доминира, пошто се не истиче поверење у једног човека, него у читав свет, што горњем „поштењаку“ даје значење несвесности опште ситуације.

Ментални аспект је у паремијама ове врсте посебно истакнут, што се огледа и у честој примени глагола *мислити*, обично супротстављеном оном *говорити*. Уз наведен пример *паметан мисли шта говори, а луд говори шта мисли*, барем један од тих глагола садрже и пословице: *ко говори шта мисли, тај не мисли шта говори; луд је ко мисли да му други зло не мисли; ђеца, будале и пијани правду говоре; те Боже дај то што бестија мисли!* Осим синтагматског ротирања антецедента у паремији *ко говори шта мисли, тај не мисли шта говори*, кад је реч о стилским обртима, у наредној се назире и синтаксички паралелизам. Последњу реченицу Караџић овако објашњава: „Кад ко жели једно а други друго. Бестија овђе значи луд чоек; а луди људи понајвише мисле о добру.“ *Бестија* (тј. бештија), реч која означава „звер“, а погрдно и „особу са одликама животиње“ и „будалу“ (РМС I, 191), повезана је овде с лудилом вероватно на основу представе о животињском створењу као неразумном и необузданом у односу на човека. У јединој у којој нема глагола *мислити* (*ђеца, будале и пијани правду говоре*), најизраженији је негативни морал, и то због спајањапојма будала с морално позитивно означеним апстрактумом *правда*. Она хришћанска осуда згранутостиогледа се најјаче у изреци у којој се такво својство непосредно повезује са грехом: *ко зна из каквог греха потиче то лудило*.

5.2. ПОШТЕЊЕ КАО УЗРОЧНО-ПОСЛЕДИЧНИ МОРАЛНИ ЧИН

5.2.1.1. ПОШТЕЊЕ КАО ПОСЛЕДИЦА ПРАВОВЕРНОСТИ

На почетку ове анализе је речено да се поштење у повести етике није доживљавало искључиво као врлина по себи, него и као резултат одређених каузалних односа. Такво поимање било је посебно заступљено у Средњем веку, јерглавно питање хришћанске филозофије морала о тој крепости беше: је ли човек поштен зато што је за то предодређен од Бога, или ту одлику може и самостално да стекне?А како су српске паремије овде класификоване на основу свог етичког обележја, тако се и оне међу њима које садрже узрочно-последични образац могу поделити у две групе: на паремије којимасе исказујеневеровање у горњу способност код људи, и на паремије којимасе исказује веровање у њу. Такође је истакнуто на почетку овог поглавља да се, кад је реч о том

неверовању(тј. ставу о човековој предестинираности), даља потподела своди на умотворине које људску врсту посматрају сермонистички и одузимају јој утицај на моралност већ по првом моменту узрочно-последичног процеса, те на онекоје човеку допуштају етичку активност но не и самоактивност, односно субјект је поштен једино ако у коначној фази животног пута ипак испрати путању коју му је зацртало божанство. У првом од та два случаја би се поменута врлина могла назвати –правоверношћу.

Правоверан човек је у суштини замишљен августиновски, као пасивни потомак првог грешника Адама, потпуно зависан од Божје воље, која га одређује као поштеног или непоштеног одмах, без могућности промене тог усуда с наше стране. У таквој је поставци сав акценат стављен на започињање живота, што чак није ни рођење, већ други важан час, такође ритуални пасаж из старе вере – зачеће. Ту се још, по прекурзору који зачиње, спознаје моралност зачетог потомка, па се оватеолошка мисаопоприлично ослања и на древнихередитарнимодел, назначену одељку о денотату невин. Оно што је, међутим, красило тај модел пре хришћанства, подела на своје и туђе(коју јеНиче довео у везу са осећањем дуга према деификованим прецима), у овој декларативно универзалној религији љубави претвара се у разликовање изворноправовернихиизворнокривоверних, субјеката које као и код Ничеаодређује бог, али сада „свачији“ (Бог). Једина идеолошка дистинкција међу српским паремијама са овом семантиком отуд је она на пословице и изреке о правоверности (поштењу) као последици позитивне човекове предестинације, и на истородне умотворине о кривоверности (непоштењу) као одразу негативног етичког предодређења. Уз оне у којима се такаузалност посматра „неутрално“, тек као чињеница.

Језички гледано, не само ова ужа денотација поштења, него свака која не посматра ту врлину као одлику *perse*, изражава се већ познатим атрибутима. То је и логично, јер је поштење као исход узрочно-последичног делања или елемент објективног расуђивања продукт примене постојећих одредница у новим условима. Зато ће надаље паремиолошке творевине редовно бити ослоњене на неку ужу денотацију попут доброте, искрености, правичности, невиности итд. Друга лексичка црта каузалног поимања поштења јестеда оно неретко ни не садржи адјектив, јер функцију епитета има каква метафорички употребљена именица. То дозвољава и тумачења која нису обавезно везана за поштење:

рецимо, у нашим паремијама о правоверности су типичне метафоре термини из области флоре и фауне (*семе, корен, заметак, зрно, гране, плод, дрво; гнездо, накот, несој*), илиони које указују на припадност заједници (*племе, колено, мајка, отац, ћерка, син*), све у свему речи чија повезаност са дотичном врлином делује данас усиљено, чак и ако раније беху раширене ознаке за поштење.³⁵⁵ Међутим, урони ли се дубље у симболику појмова означених овим лексемама, откриће се друга слика. Тако присуство термина *семе, корен, орање* може бити објашњено и јаким утицајем наше традиционалне земљорадничке сеоске заједнице и околношћу да је већина обреда у аграрним пословима усредсређена на сејање као критичан моменат целог тог процеса, јер семе је егзистенцијална основа домаћинства, оно од чега се живи (Бандић 2008: 140, 151). Отуд је посебно важна заштита семена од злих утицаја, а та изолација се своди на раздвојеност домаћинства којем припадају семе и сејач од спољног света (ибид., 141–147, 149), речју, на сермонистичко схватање добра као свогизла као туђега, уз јасну хомологију семедете (уп. нашу изреку *колико зрна пиенице, толико дечице*). Ни израз *дабогда од њега настануло племе* (ЂС¹) испрва не указује на поштење, већ на крепост уопште, праћену сермонистичким обележјем, али му је значење у суштини ипак једнако оном у синтагми *адамско колено*, која сеснажно повезује са честитошћу и девојачком невиношћу (иако се ни *придевадамски* ни именица *колени* себи не доживљавају тако). Укратко, није увек лако разграничити где престаје генерички смисао, а настаје онај са додатном етичком компонентом, и то – поштења.

Од три врсте пословица и изрека о правоверности, оне која ту особину тумачи као последицу позитивног човековог моралног предодређења, оне која је посматра као одраз наше негативне предодређености (кривоверности), те умотворина којима се не истиче став према таквој предодређености, где се она само констатује, најмање је тих последњих. Осим констатација уопштеног карактера³⁵⁶, ту групу чине ове паремије:

³⁵⁵Како је поменуто у потпоглављу о денотату невин, биљке попут смиља и ковиља су симболизовале некада код Срба управо девојачко поштење тј. невиност. То данас многим није познато, иако је такво поистовећивање било врло раширено у прошлости, о чему говори, уосталом, и латинизам *дефлорација*, „одузимање девојачке невиности“, настао од речи *flos*, „цвет“ (*Dizionario etimologico* 2009: 145).

³⁵⁶Овде спадају: *гледај коњу је л' дебела врата / а њевојци каква јој је мајка* (ВСК¹, 691); *каква мајка онака и ћерка* (ВСК¹, 2036); *каква мати така и ићи* (ВСК¹, 2037); *не гледај стабљику, него клас* (ЂС²); *реци ми чији си син, да ти кажем ко си* (ЂС²); *то мајка више не рађа!* (ЂС²); *узрок у родитељима – последице у деци* (ЂС²); *што је у семену, биће и у дрвету* (ЂС²).

„Каква исповијест онаква и молитва.“ (ВСК¹, 2031)

„Љубав је почетак и добра и зла.“

„Од доброг дрвета и крст и лопата, а од рђавог ни пасје корито“

„Од истог дрвета не може и икона и лопата.“

„Из једнога дрвета икона и лопата (бива).“ (ВСК¹, 1620)

„Сестра сестру удаје, а бачва бачву продаје.“ (ВСК¹, 4899)

Контекст поштења у последњој реченици јасан је тек из Караџићевог толкованија: „Ако је удата сестра поштена и врсна, мисли се да је така и неудата.“ Оно подразумева и наставак са супротним значењем („...а ако није поштена и врсна, опет се мисли да је така и неудата“).³⁵⁷ Љубавна симболика је присутна такође у примеру *љубав је почетак и добра и зла*, која на први поглед казује да нас емоције нагоне на морално позитивне или негативне чинове, али може упућивати и на моменат зачећа човека као онај у ком се зачињу и његове етичке одлике, па и поштење. Већ се туназире хришћански утицај и изједначавање морала с љубављу у тој религији, међутим, онјејош јачи у преосталим паремијама. У оној *каква исповијест онаква и молитвасе* алудира на (не)искреност као узрочникте неморалне црте, док се умотворине *од истог дрвета не може и икона и лопата*, њена супротностиз *једнога дрвета икона и лопата (бива)* и варијанта потоње са адверзативним односом *од доброг дрвета и крст и лопата, а од рђавог ни пасје корито*, ослањају на две митологеме. Прва је дрво, већ помињана паганска представа човека, а друга је лопата, која значење црпи из теолошки обележене опозиције саикономпо обрасцу ђаволско-божанско (проклето-свето), дакле из обележјасвет. Слика хришћанске светиње у том смислу је јасан знак поштења, којем је лопата супротстављена као еквивалент штапа, атрибута различитих демонских ликова, укључујући иђавола (РСМ 2001: 591–592).³⁵⁸ Смисао горњих умотворина би отуд био: „исти човек (не) може бити и поштен и непоштен“.

³⁵⁷Одатле се намеће закључак да једнако ваља тумачити прве три умотворине из претходне напомене (о мајци и кћерки), но док поштење сестара несумњиво указује на невиност женских бића из категорије сестара (види н. 188), за мајке се више везују неке друге врлине (брижљивост, самопожртвовање и сл.).

³⁵⁸ На истом месту се помиње и да вештице јашу помоћу штапа и тако долећу на своја окупљања; тај детаљ се везује такође за ђавола, па је израз *ђаво на лопати* ушао и у дечју игру. На хомологију демона и лопате упућује и одстрањивање (или скривање) овог предмета у ретким приликама у којим је тим митским бићима дозвољено да присуствују домаћем култу, на пример током вечере о Бадњем дану: лопата се тада склања, јер као и ини предмети од метала односно гвожђа, има заштитни карактер (Петровић¹ 2000: 104).

Међу пословицама и изрекама које упућују на позитивну предодређеност човека, могу се такође наћи оне чија порука није нужно везана за поштење.³⁵⁹ Ипак, ова семантика је много мање спорна у следећим нашим паремиолошким творевинама:

„Адамско кољено“ (ВСК¹, 2) (код ЋС1: „Адамско кољено“)

„Ако је корен свети, свете су и гране.“

„Вино од лозе, млијеко од козе, чоек од чоека (ваља).“ (ВСК¹, 561)

„Дабогда од њега настануло племе.“

„Дај ми Боже добре људе и од добре сорте.“

„Од доброг корена добар и плод.“

„Од добре крви.“

„Од добре мајке и још бољег оца.“

„Она је из лепог гнезда.“

„Он је добро замешен, још боље испечен.“

„Чоек од чоека.“ (ВСК¹, 6155)

Прва има и облик *адамско кољено* (наведен код Стојичића), а посебно ју је Будимир истраживао, инспирисан штивом Јанка Веселиновића.³⁶⁰ Овај класични филолог је истакао да се поменути израз, којим се свуда код нас указује на исконску честитост најстаријег представника људског рода (осим у Лици, где означава непоштenu жену са алузијом на библијску Еву), користи за осмо дете у породици која рађа децу истог пола. За такво детесматра се да све што другом ради цвета и напредује, а све што себи чини мора пропасти, и та алузија на створење које „што дотакне претвара у злато“, траг је једног од трију мотива на којима почива горња фразама: прастарог и распрострањеног мита о изузетним поштењу првих људи – нарочито првог човека, који беше божји потомак – укратко о поколењу које беше морално савршено и које се код Грка називало *златним*

³⁵⁹ Примери те појаве су: *гледај мајку, а узми шћерицу* (ВСК¹, 692); њена варијанта *гледај мајку, а узми ћерку* (ЋС¹); *зарана се познаје у којој води може сир бити* (ВСК¹, 1389); *од добра је дрвета истесан* (ЋС²); варијанта претходне *од доброг је дрвета одсечен* (ЋС²); *од (добре је) кобиле и ждријебе (добро)* (ВСК¹, 3951). У првим двома се поштење исказује колико и у претходно наведеним изрекама о мајци и ћерки (види н. 382), с том разликом што се овде глаголом *узетина* значава позитиван морални став. Широко је и спектар крепости на које упућују истесаност и одсеченост, укључујући и ону о дрвету као човеку и негативној предодређености: *од кривог дрвета, крива и сенка* (ЋС²). Исто важи за реченицу о кобили и ждребету, која се, баш као она *од рђава ждребета, рђав коњ изађе* (ЋС²), доживљава етички слабије но примери са сродним придевом и семом човек: *од добре мајке и још бољег оца* (ЋС²) или *од рђава оца, рђава деца* (ЋС²).

³⁶⁰ На темељу текстова тог писца је и Чајкановић проучио кумство у капииз одељка о денотату и скрен.

родом(или касније *златним веком*). Отуд је израз *адамско колено*, уз веровање које се за њега везује, тек хришћанска варијанта опште представе о крепосном примитивном човеку, идеје старије од хеленске религије и можда потекле од деификације првих људи као наших најстаријих предака (Будимир 1969: 202, 204, 207). Други мотив је онај колена, везан за патријархални обичај да отац признаје дете(мушко) за своје стављајући га на тај део тела, као једну од телесних зона (уз крило, појас и бедро)које симболизују потомка; одатле је и именица *поколење*испрва значила „оно што се ставља на колено и што је у вези с њим“, у чему ваља тражити знакове нашекуваде, али и партеногенезе, поготово рађања изколена (ибид.,210–214). Најпосле, трећи мотив у тој фраземи је онај поменутеосмице, броја који је симболизовао довршеност циклуса и после којег следи „усек“, јер је девет, како казује и индоевропски назив те бројке, већ „нова група“ (ибид., 216); спајање осмице са златним, адамским коленом, могло би се отуд тумачити као наглашавање да је златни век у којем је такав нараштај постојао окончано, да је садашњица етички другачија, и поред повремене појаве особа сличних својстава. Укратко, израз *адамско колено* подсећа на неповратну прошлост у којој је поштење било такво какво је данас само у мислима. Разликују се једино тумачења узрока ове декаденције. Узме ли се у обзир Ничеоваопаска о дугу који потомци осећају према прецима, та декаденција би била логична последица идеализовања првих људи, чије заслуге у машти наследника дотле нарасту да први бивају претворени у богове, што новим поколењима даје супротан, несавршен па и неморалан карактер. По Мендевилу је, опет,златни век постао недостижан циљ јер је човек могао бити довољно неегоистичанједино у раним друштвима,кадсу његове производне моћи биле мање развијене, а с њима и насилничка природа друштва (Хусеинов и Ирлиц 1992: 229).³⁶¹ Код нас је, ипак, тај израз попримио претежно конотацију женске невиности, највероварније тако што се концепт савршеног рода преусмерио на жену као биће која рађа сваки род, па и такав, и од чије моралности стога највише зависи моралност поколења, на шта као да подсећа и она личка асоцијација на библијску Еву. Разлика између фраземе *адамско колено* и изрека *дабогда од њега*

³⁶¹ Ово митско племе Мендевил помиње у поеми *Defabelvande bijen* (*Басна о пчелама*) из књиге *De morrende korf, of Eerlijk geworden schurken*, доступне у енглеском преводу (*The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest* (име поеме на енглеском је *The Fable of the Bees*). Наш превод одломка тог дела у стиху у ком се помиње златни век („Једна врлина не може учинити народе напреднијима / Ко би хтио обновитиЗлатни вијек /Требао би бити не само поштеним / Него и хранити се жиревима“), дугујемо пак Перовићу, који је, преводећи с руског *Историју етике* Хусеинова и Ирлица, превео и те стихове (1992: 229).

настануло племе и дај ми Боже добре људе и од добре сорте, са генеричким знацима *племе* и *орта*, била би стога најпре у томе што последње две немају женску компоненту.

Од осталих паремија из исте подгрупе, две се ослањају на денотат човечан (*вино од лозе, млијеко од козе, чоек од чоeka* (ваља); *чоек од чоeka*), а слично можда важи и за *од добре мајке и још бољег оца*, у којој се наглашава важност мушке врлине. Супротно томе, изрека *она је из лепог гнезда* пре се заснива на невиности. Та умотворина је наизглед пука констатација наслеђене лепоте код особе женског пола, али на моралност овде наводи то што се девојка, субјекат те реченице, у склопу схватања о размени жена као базичном виду друштвеног општења (види потпоглавље о денотату невин), поима традиционално у првом реду као поштена или непоштена (невина или дефлорисана, раздевичена); лепо гнездо би отуд указивало на њену честиту породицу, с којом би неко након егзогамије односно венчања могао да размењује и остала добра, или на њену спољашњост, при чему би горња синтагма није искључено имала и саркастичан призвук, јер је женска телесна лепота, што је исто већ речено, била и демонско обележје. О крви као представи крвног сродства било је говора у одељку о денотацији правичан, а смисао израза *од добре крви* није потребно нарочито објашњавати; сличан је претходној паремиолошкој творевини, с тим што је овде придев који се користи *добар* (а не *леп*), и што је неисказани субјекат у овом случају неодређеног пола. Сермонистички мотив у пословицама *ако је корен свети, свете су и грани од доброг корена добар и плод* одсликава лексема *корен*, чије последице су *ране* односно генерички речено *плод*; и овде је једина дистинкција у полазишту, које је први пут уже значењско поље светости, а други доброте. На потоње обележје наводи и преостала паремија: *он је добро замешен, још боље испечен*; ту је присутан одјек старих легенди о стварању човека на начин на какав се ствара хлеб, најсакралнији вид хране, замишљен као дар божји, али и као живо биће, човеколико или боголико (PCM 2001: 562). Овде би то јестиво одражавало човека правоверног, који следи божја начела.

Изражавање негативне предодређености човека кудикамо је разноврсније. Као прво, неке од пословица и изрека тог подтипа не указују само на аморалност, него и на потребу да се то укорене непоштење искорени. Примери таквог значења су паремије:

„Боља је истрага него рђава натрага.“ (ВСК¹, 325)

„Да од врага не остаје трага.“ (ВСК², 47)
„Није Бог двије куће покварио.“ (ВСК¹, 3620)
„Од зла кота много накота.“
„Од зла рода нек није порода.“ (ВСК¹, 3962)
„Он је крив што је жив.“
„Такви се код душмана рађали.“
„Удри зло, да је горе.“ (ВСК¹, 5785)

Прва и друга се базирају на изворној семантици именице *траг* („след“ или „род, раса“), те њених деривата *истрага* („уништење“) и *натрага*, „потомство“ (Скок 1973: 487–488). Зато Вук и додаје уз прву пословицу објашњење „боље је да се чоку кољено затре, него да зао пород иза себе остави“, уз напомену да се казује у Црној Гори, где се поменута два поствербала користе у управо описаном смислу. Карацићево толкованије уз другу је: „кад ко хоће да побије и жене и дјецу од како породице, за коју се мисли да је зла“; у том примеру је врло могуће рима *врага-трага* главни повод присуства денотације свет. Док се у овим примерима позива на активноискорењивање зла (тј. непоштених), изрази *није Бог двије куће покварио* и *такви се код душмана рађали* сугеришу „само“ протеривање морално негативних појава, остракизам. У оба случаја се истиче издвајање неправоверног и његово концентрисање далеко од правоверних, поштених; ту просторну раздвојеност у првој реченици симболизује реч *кућа* као „свето место“, само једном упрљано (а могло је бити двапут), док у другој ову функцију има турцизам *душман*, који и пореклом указује на нешто страно и сходно томе удаљено. О оба та вида протеривања, и активном и пасивном, говори паремија *удри зло, да је горе*, јер уз њу Вук истиче да описује оног кога „не можеш бојем доћерати да буде бољи“. Поменуте семантику „genus“ – а и корелата у року – имају такође лексеме *кот* и *род* у изрекама *од зла кота много накота* и *од зла рода да није порода*, с тим што је прва везана за животињску врсту – и то пре свега псећу или вучју, како ће се нешто ниже видети – па стога поседује метафоричку вредност. Непоштење од рођења подразумева још фразеологизам *он је крив што је жив*, но иако први његов придев наводи на денотат правичан, та реченица, опет делом условљена римом *крив-жив*, данас се пре користи за ознаку дежурног кривца, особу проглашену кривом и када то није³⁶²

³⁶²Од оних изрека уопштеног значења, које не говоре стриктно о правоверности тј. поштењу, из ове би подгрупе спадала паремија *кукољ ваља из коријена ишчупати* (ВСК¹, 2750).

Поједине изреке о неправоверности одликују се сарказмом, пресвега оне у којим атрибут *добар* има супротно значење: *добар је и такав какав је, јер није имао одакле бити бољи; добар је од кога је отпао; од кога је, добар је.*³⁶³ Све три су из Стојичићеве збирке и имају имплицитни додатак: „...јер је могао бити и гори но што јесте“; ту је сермонистички схваћено непоштење унеколико ублажено. Код истог сакупљачајетолико и паремија са описним придевом *покварен*: *покварен до сржи; покварен ко мућак; покварен од главе до пете*. Израз *од главе до пете* или онај *до сржи* недвојбено указују на потпуност, било по висини било по дубини, док је мућак појам који асоцира на јаје; није искључено да се притом мисли на исконско јаје (истицано у потпоглављу о денотату добар) и првобитну исквареност Адама, човека посматраног као Божје творевине, бића које је божанство према космогонијским легендама стварало налик каквој смеси од земље или иног материјала. Но, највећи број наших пословица и изрека о негативнојетичкој предодређености човека бави се мање-више једино одсуством моралности то јест поштења. Неке од њих већ су истицане, рецимо *ако злотвора немаш, мајка ти га је родила*“ (види н. 153), а многе сузбог те велике количине наведене тек у *Прилогу*. Све у свему, примери за ову ужу денотацију су:

„Бог почео да прави куче, па се предомислио и направио њега.“

„Грдан ђаво, а гора му мајка.“

„Ђаволи су од људи постали.“

„Ђавоља је то сорта.“

„Ђавоље зрно је ту никло.“

„Источни грех.“

„Из сваког пања не може се светац истесати.“ (ВСК¹, 1648)

„Зликовачко семе.“

„Зло рађање готово суђење.“

„Ко да га је нечастиви правио.“

„Кучкино копиле.“

„Мајка га обукла у змијску кошуљицу.“

³⁶³У овакве умотворине спадају и примери попут *соко из врањега гнијезда* (ВСК¹, 5040), за који Карацић помиње да се изриче „кад се коме подсмиева“, дакле с предумишљајем да није реч о метафоричном соколу, као што се у горњим примерима не ради уистину о доброти. Варијанте исте паремије су код Стојичића: *соко из вранијег гнезда, мој соколе из вранијег гнезда! и он је сиви соко из вранијег гнезда*.

„Направљен од лоше јапије.“
 „Неправедно тециво на треће кољено не слази.“ (ВСК¹, 3533)
 „Не расте у свакој башти цвеће.“
 „Нико неће рећи: ја сам курвин син.“ (ВСК¹, 3751)
 „Од малена се види трн који ће да убоде.“
 „Он је ђаво од ђавола.“
 „Он је несој.“
 „Положити змијско семе.“
 „Посвађали се до курвина сина.“
 „Притајена зла крв мора негде да проговори.“
 „Рођен је кад су се ђаволи парили.“
 „Удри зло, да је горе.“ (ВСК¹, 5785)
 „Што се грдо роди, време не исправи.“

Умотворина *Бог почео да прави куче, па се предомислио и направио њега* ослања се мањим делом на наше предање да је Бог створио пса, а ђаво вука (РСМ 2001: 417), а већим на неморалност која се придаје овој животињи, описану у одељку о денотату доследан; значење изреке наводи Стојичић: „лош човек“, или тачније „Бог је почео да прави злу животињу, па се предомислио и од исте грађе направио непоштеног човека“. Осим изреке *грдан ђаво, а гора му мајка*, још је неколико њих посвећено преношењу неморалних одлика с родитеља на дете: *нити је добар ђаво, нити му је добра мајка; зао отац и још гори син; од зла оца и од горе мајке*. Именицом *ђаво* се притом подвлачи религијсканота, а присутна и у паремији *ђаволи су од људи постали*, у којој инверзија уобичајеног следа („људи су од ђавола постали“) хиперболички указујена размере изворног непоштења човека. Најомраженијег демона у хришћанству такође сермонистички описују примери *ђавоља је то сорта* и *ђавоље зрно је ту никло*, где лексеме *сорта* и *зрно* значе „раса; семе“ (прва се везује и уз атрибут *лупешки* у фраземи *лупешка сорта* из Стојичићеве збирке, која због основе *лупеж* носи и маркер поштен, па и светао). Синтагма *источни грех* је позната варијанта израза првобитни *грех* и *оригинални грех*, при чему се придевом *источни* мисли на митског првог човека Адама као исходиште грешности читаве људске врсте. Религијски су интерпретиране и парамиолошке творевине *ко да га је нечастиви правио*, односно *из сваког пања не може се светац истесати* (код Стојичића: *не може се*

из сваког пања светац истесати), па и *на трулом пању гљиве расту*. Док је смисао прве јасан, пошто је *нечастиви* познати ђаволов надимак, остале захтевају додатно објашњење. Наиме, пањ је некадашњи наш идол, чији се траг види у овој изреци, али и оној *из сваког пања идол не бива* (СМР 1970: 240); отуд би другу умотворину ваљало тумачити: „не може се од свакога створити човек свет (поштен) као божанство“, уз познату хомологију дрво-човек, а врло могуће и алузију на Јосипа, Христовог хранитеља, који беше - тесар. Но, у последњем примеру се помињу и гљиве које расту на трулом пању. Тај трулеж не може имати позитивни морални предзнак, како је показано у потпоглављу о денотату *мирисан*, па није искључено да се њиме алудира овде на пањ као старо божанство, под утицајем хришћанске цркве појам лош и безвредан. Гљиве могу носити и позитивно и негативно значење у словенској религији³⁶⁴, због чега се горњи израз може двојачко тумачити: „на трулом (оскрнављеном) месту не може се створити ништа поштено, већ само нечистоћа попут гљива“, али и „тамо где нема више безбожника односно пагана (а такво место је пањ који је сада труо), може да се створи штогод поштено“. Очиту основу у денотацији свет имају и изреке: *он је ђаво од ђавола; рођен је кад су се ђаволи парили* (Стојичић наводи и: *тај је рођен кад су се ђаволи парили*), то јест *није ђаво, већ ђавоље семе* (ЂС²).

Поменута именица *семе* у смислу „genus“ се често користи у нашим паремијама за истицање сермонистички неморалног одређења. Осим наведене фраземе *зликовачко семе*, њу садрже и оне *зло семе*, затим *крваво семе* и најзад *лупешко семе* (све су из Стојичићеве збирке), а заступљена је и у изразима *положити змијско семе* односно *поганско семе се не утире* („не искорењује“). Претпоследња се заснива на етичком обележју *змије*, званом из одељка о денотату доследан, где је речено и да атрибут *погански* из последње изреке указује на нечисто и богохулно, а најчешће и на – пса. Тај податак је занимљив и зато што се управо ова животиња (као и њен *altere* говук), нарочито везује у паремијама овог подтипа за лексику која се тиче потомства. Тако уз речи *син*, *копилеи накот* предњаче зооними *попут кучка*, *пас*, *куја* и *вук*, што показују фраземе: *кучкино копиле*; *кучкин син*; *пасји синови*; *то је кујин син* или *то је вучји накот*. Сви ови изрази негативну етичку

³⁶⁴Негативно значење гљива, које није раширено међу Јужним Словенима, вели да оне посредују између биљака и животиња, да им се приписују нечисто порекло и демонска својства, те да у народној демонологији персонификују жива бића, са даром говора. Позитивно, заступљеније код нас, вели да су гљиве настале од вила тј. да ничу тамо где су играла та бића претежно позитивних одлика (РСМ 2001: 80, 127; СМР 1970: 81).

предодређеност истичу пежоративним посесивима који не показују праву посесивност, већ нереципрочни природни однос (мајка-син тј. родитељ-дете);бележи их Стојичић, а из његове збирке је још једна умотворина која се може схватити генерички, премда јој је основни смисао просторно: *то је осине гнездо*. Наиме, речени инсект се доживљава у нашим предањима као антиподпчели, и као што је пчелу створио Бог, осује направио ђаво(PCM 2001: 458), те је њено гнездо место где се скупљају зла, али и стварају нова.

На семантицирасе или релацијимајка-син граде се и изреке:*он је несој(БС²);поган и несој(БС²);посвађали се до курвина сина(БС²);нико неће рећи: ја сам курвин син* (и њена варијанта:*нико неће признати да је курвин син, БС²*). Именица *несој* према РМС значи „који је непризнатог, лошег порекла“ (III, 764), и опет фигуративно упућује на пса и његов педигре, што на неки начин казује и израз *поган и несој*. Значење лексема*курва* из треће изреке наведено је у потпоглављу о денотату невин: то је особа женског пола која напушта обредно женски, домаћи простор и борави у јавном, намењеном мушкарцима; отуд је њен мушки потомак као и она култички нечист и опасан, а најпосле и – непоштен. О мајци и сину непосредно говоретакође изреке*мајка га обукла у змијску кошуљицу*, те њена варијанта, опетиз Стојичићеве збирке,*мајка га завила у црне пелене кад га је родила*. У оба примера се указује на мотив плаценте (кошуљице), тумачен у одељку о денотату доследан, баш у вези са змијом: тај магични омотач, еквивалент новорођенчета (види н. 246), овде је означен именицама *кошуљица* и *пелене*, при чему потоња због придева *црне*садржи и обележје светао. Коначно, о истом родбинском односу говори преко чина рађања паремија: *зло рађање готово суђење*; сем риме (*рађање-суђење*) иденотатадобарисказаног антонимом (*зло*), ту реченицу краси и предодређеност, неизменљивост судбине (*суђење*) – под условом да паремиограф (Стојичић) није притом начинио lapsuscalami.³⁶⁵

Потоња умотворина има исти смисао као и она *што се грдо роди, време не исправи*, а идентичну поруку – с различитом додатном симболиком – носи низ наших пословица и изрека. Она*где је настао сој од несоја?(БС¹)* садржи и денотат доследан, *не можеш*

³⁶⁵ Карацић у својој збирци наводи *зло рађење готово суђење* (ВСК1, 1494), дакле са семантиком радити, а не родити. Он чак у толкованију наводи: „кад се зло ради, онда је поготову суђено да зло и буде.“Није искључено ни да се пословица преносила погрешно довољно дуго да би задобила ново значење.

направити питу од ђубрета (ЂС²) денотат мирисан, *не помаже добар корен црвљивој и трулој воћки* (ЂС²) оба, *из вроне што испане, тешко соко постане* (ВСК¹, 1597) денотат светао, *никад није куја родила јагње* (ЂС²) опет доследан, *од кривог дрвета, крива и сенка* (види н. 359) денотат правичан, *од рђава оца, рђава децаи онај добар, у стара крвника нема нова пријатеља* (ВСК¹, 5930) поштен и тако даље.³⁶⁶ На ове паремијеличе и две које стварање човека пореде са неимарством: *направљен од лоше јанијеи ставити трулу грађу у темељ нове куће* (ЂС²); прва, како вели и Стојичић, значи „лош човек“, опет уз подударност људског бића са дрветом, јер *јанија* је турцизам који указује на „дрвени грађевни материјал“, али и на „тјелесну грађу“ (Шкаљић 1966: 362). Остали примери овог подтипа разликују се по додатном значењу које садрже: *притајена зла крв мора негде да проговори* подсећа на прикривеност (притајеност) и тишину, одлике денотата светао (тј. таман); *неправедно тециво на треће кољено не слази*, где је *тециво* „стицање“ (одн. отимање, будући да је неправедно), одраз је и денотата праведан, *ане расте у свакој башти цвеће* има уопштено значење, спојиво с рајском баштом и обележјем свет.

Табеларни приказ лексема из наших паремиолошких творевина с денотацијом правоверности другачије је конципиран од ранијих већ због саме природе каузалног односа. Ради боље прегледности, именице које означавају узрок су овде наведене као N_{causa}, а оне које указују на последицу као N_{effectum}. Тај приказ изгледа овако:

атрибути (хомологни)	адамски, свети, добар, леп, нови, сиви
атрибути (антонимски)	погрешан, рђав, грдан, зао, грешан, (иронично) добар, ђавољи, зликовачки, источни, крвав, лупешки, црн, змијски, лош, труо, црвљив, неправедан, крив, мален, жив, пасји, поган(ски), покварен, притајен, стари, вучји, осини, врањи, вранији
N _{causa} са ознаком неживо(хомологне)	кољено, колено, корен, лоза, сорта, башта, крв, гнездо, бачва
N _{causa} са ознаком	калуп, истрага, несој, сорта, зрно, семе, рађање, грех, пелене,

³⁶⁶Многе од ових паремија имају своје варијанте, као што су: *нигда није сова излегла сокола* (ВСК¹, 3609); *нигде није сова сокола излегла* (ЂС²); *ђе је сова излегла сокола?* (ВСК¹, 1187); *ђе је врона излегла сокола* (ову изреку наводи Караџић на истом месту, наводећи је као упутство за објашњење претходне изреке, али не и као посебну паремију); *где је сова излегла сокола?* (ЂС¹); *никад врона сокола није отхранила* (ЂС²); *неће кучка јагње родити* (ЂС²); *од вроне никад соко* (ЂС²); *од рђава ждребета, рђав коњ изађе; у старом душманину нема новог пријатеља* (ВСК¹, 5932); у старом душману нема новог пријатеља (ЂС²); *од старог душманина – никад новог пријатеља* (ЂС²); *од ђубра се не прави пита* (ЂС²); *прави питу од ђубра* (ЂС²).

неживо(антонимске)	кошуљица, јапија, ђубре, тециво, кот, род, срж, мућак, глава, крв, грађа, гн(и)јездо
N _{causa} са ознаком живо(хомологне)	Бог, сестра, коза, чоек, пањ, дрво, мајка, отац, кобила
N _{causa} са ознаком живо (антонимске)	мајка, Бог, нечастиви, ђаво, куче, враг, људи, отац, врана, кучка, лупеж*, пањ, сова, куја, курва, мајка, дрво, ждребе, пас*, душман(ин), вулк*, оса*, крвник
N _{causa} са ознаком неживо (неутралне)	исповијест, љубав, темељ
N _{causa} са ознаком живо (неутралне)	дрво
N _{effectum} са ознаком неживо (хомологне)	гране, вино, млијeko, сој, племе, икона, крст, добро, гљиве, пита, цвеће, плод, бачва
N _{effectum} са ознаком неживо (антонимске)	натрага, траг, суђење, лопата, зло, гљиве, воћка, треће кољено, кућа, накот, пород, сенка, трн, пета, бољка,
N _{effectum} са ознаком живо(хомологне)	чоек, људи, соко, светац, јагње, ждријебе, сестра, пријатељ
N _{effectum} са ознаком живо (антонимске)	злотвор, човек*, ђаво, син, копице, коњ, деца,
N _{effectum} са ознаком неживо (неутралне)	молитва, пасје корито, кућа, време
глаголске ознаке (позитивне)	истражити*, наста(ну)ти, не остати, расти, истесати, излећи, (на)правити, отхранили, родити, признати, рећи, истесати*, одсећи*, замесити*, испећи*, утирати, удати, продати, ударити, исправити
глаголске ознаке (негативне)	родити (се), (на)правити, предомислити се, отпасти, постати, нићи, испасти, завити, обући, расти, не слазити, покварити, убости, изаћи, положити, проговорити, парити се,

5.2.1.2. ПОШТЕЊЕ КАО ПОСЛЕДИЦА СМЕРНОСТИ

Поред правдоверности, још једно уже обележје поштења је настало на основу неверовања да човек може самостално стећи ту врлину: смерност. Док се претходно описана крепост темељила на дефинитивном етичком одређивању људи већ при њиховом настанку, ова их посматра можда још строже, јер сада чак и припаднику људске врсте који је по вољи нумена поштен, прети опасност да ту одлику изгуби, не буде ли се придржавао током свог животног пута смерница које му је поставио бог. Укратко, овде се човек већ посматра као самоактивни створ, али га самоактивност води искључиво ка лошем, како су тврдили мислиоци попут Тертулијана и Анселма Кантерберијског, тера га на скретање и одступање од етичког. Отуд је смеран појединац неко ко тежи хомогености и јединству,

а не индивидуализму и било каквој девијацији, па је поистовећивање поштене индивидуе са неаберантном можда и најснажније баш уз овај ужи денотат поштења.

Лако је у тим тежњама приметити разне претхришћанске идеје: парменидовски захтев за јединством, компактношћу, рецимо, или Елијадеову опаску о настојању верника да се концентришу унутар такозваног „Космоса“ створеног око тачке ослонца („Центра“), а супротстављеног туђем, опасном и аветима настањеном „Хаосу“ (2003: 81–82). Та тачка ослонца, већ помињана у потпоглављу о денотату правичан, и овде има слично обележје: разлика је у томе што се претходно посматрала као симбол морално исправног простора у односу на који је човек позитивно или негативно позициониран, док је сада „Центар“ полазиште из којег се стиже до једнако етички позитивно маркираног одредишта, и човек, ако је поштен, следи зацртану исправнупутању, а уколико није, скреће у зло, у „Хаос“, или како вели сложеница *странпутица*, на „пут који му је туђ, стран“. Одатле је јаснија и поставкаоне легенде о побуњеним анђелима из раја, од којих сумање грешни отпадници (ветрењаци), насупрот грешнијим што завршише у паклу (паклењацима), осуђени далутају васионом (СМР 1970: 128), речју, да обитавају без Божјег усмерења.

Разумљиво, средишњи појам наших паремија о поштењу са овим ужим обележјем је пут, изражен експлицитно или имплицитно. Око њега се образују и умотворине које указују на моралну врлину, смерност, и оне које упућују на сродну ману, блудњу, аберацију, отпадништво. Први, позитивни смисао, одражавају следећи примери:

„Биједа на суху путу.“ (ВСК¹, 174)

„Боље је на правом путу пешачити, него на кривом јашити.“

„Душа једна врата има.“ (ВСК¹, 1146)

„Иди својим путем, а свет нека прича шта хоће.“

„Мимо Бога ништа не чини.“

„На мирном мору свако може бити кормилар.“

„Окренуо га Бог на праву страну.“

„Округла је земља, сретће се добри људи.“

„Сачувао ме Бог рђава друштва и зла пута.“

Уз први фразеологизам Караџић наводи толкованије: „кад кога на правди нађе биједа“. Та правда се огледа у придеву *сух*, чије је значење везано за појам чистилишне ватре, о којем је било речи у одељку о денотату *чист*; са друге стране, у потпоглављу о обележју правичан поменуто је да б(и)једа има семантику „невоља“, али и „клевета; неправедна оптужба“. Отуд би горња изрека указивала на човека који је „неправедно оптужен, иако беше смиран, то јест премда је следио *сух* (обредно и морално *чист*) пут“. Јасна ја конотација смерности и у пословици *боље је на правом путу нешачити, него на кривом јашити*. У њој се придевима *прав* и *крив* изражава етички исправан (поштен) или неисправан (непоштен) смер, дакле, реченица се заснива и на обележју правичност, а опозицијом *нешачити-јашити* подвлачи се морални контраст миран-покретан, обрађен у истом потпоглављу, с тим што глагол *јашити* може упућивати и на ђавола и ине зле демоне који јашу метлу, лопатуи слично (види н. 358). Нијеспоран ни смисао последње изреке: *сачувао ме Бог рђава друштва и зла пута*; она непосредно спаја нехомогеност, аберантност (преко фраземе *рђаво друштво*), с моралном странпутицом (преко синтагме *зли пут*). Идеја погрешног пута, али без истицања колективитета, среће се и у изразу *окренуо га Бог на праву страну*: окретање извршено од стране нуминозног бића, без којег човек не уме да нађе прави пут, ту је што и преусмеравање с погрешне, криве стране (путање) на праву, како се и дословно вели. Паремиа пак *мимо Бога ништа не чини* препозицијом *мимо* наводи на просторни однос и кретање, тачније застрањивање током животног путовања као нешто неморално наспрам праћења Бога и његових смерница.

Док су досад наведени примери садржали јасну религијску ноту, за преостала три то се не може рећи. Тако паремиолошка творевина *иди својим путем, а свет нека прича шта хоће* делује абеларовски, као одобравање човекове умне самоактивности, али ово је толико ретко фаворизовање слободне воље над предестинацијом уз именицу *пут* у нашој паремиологији да вреди у обзир узети и супротно тумачење: да присвојни придев свој заправо симболизује пут „који није туђ“, који је пројектован од божанства. Једини је проблем што би се онда хомогеност свела на екартовско дружење са богом, практичнона отуђеност. Не делује теолошким учењем инспирисан ни пример *округла је земља, срећће се добри људи*, али је зато у њему без сумње присутно уверење да ће се добар (поштен) пре или касније намерити на доброг (поштеног), будући да следе исте, затворене

кружне токове односно путање. Са друге стране, изрека *на мирном мору свако може бити кормилар* опет подразумева однос мирно-покретно као добро-зло, а спада у умотворине с поруком „у добру је лако добар бити“. Овде је спорно то што се реченица пре чини као ознака иних врлина, попут храбрости и одлучности, док на смерност директније упућује искључиво именица *кормилар*. Но, зато је она врло снажно везана за концепт исправног пута, којим је пак лако ићи посебно кад је „море мирно“; кормилартада може „бити свако“, од њега се не тражи никаква самоактивност, и стиче се утисак да он једино следи назначене смернице. Укратко, смисао изреке би био да је лако бити смеран кад нема мука, уз имплицитан наставак да је сасвим другачије у невољи. Најзад, активно тражење правог пута не захтева се ни у умотворини *душа једна врата има*, ослоњеној на денотацији душеван. Инспирирана анимистичким схватањем о изласку душе из тела искључиво кроз уста, а вероватно и оним о лутајућим духовима злих поседника (види н. 129 и 164), она истицањем свега једних врата у исти маху казује на нелутање, смерност поштених, душевних, човечних особа, оних који следе једини, исправни пут.

Више је ипак наших пословица и изрека о скретању с предодређене и морално позитивне путање. То су следеће умотворине:

„Бити на погрешном путу.“

„Боље се и од по пута вратити, него рђавим до краја ићи.“

„Боље се с пута вратити, него са душманом путовати.“

„Додро је већ враг опанке.“ (ВСК¹, 989)

„Доста је ђаво опанака подерао, док га је на зло навео.“

„Ђаво му пут показивао!“

„Ђаво му пут скратио!“

„Заблудела овца.“

„Заблудели син.“

„Зла везиља дуге конце вуче.“

„Ићи злим путем.“

„Једна му нога другој добра не мисли.“ (ВСК¹, 1838)

„Кад уђеш у погрешан воз, онда су све станице погрешне.“

„Као недобијена душа.“ (ВСК², 91)

„Кренути погрешним кораком.“
 „Куд ће рђа до у род?“ (ВСК¹, 2744)
 „Народ се од Бога одметнуо.“
 „Окренуо га Бог на праву страну.“
 „Он је пошао пасјим путем.“
 „Отпадио се он од свога прага.“
 „Пошао ђавољим путем.“
 „Поштен к'о и проћеран.“ (ВСК¹, 4417)
 „Пут у пакао поплочан је добрим намерама.“
 „Сам пао, сам се убио.“

Овде је већ лексика разноврснија, иако највећи број паремија садржи опет именицу *пут*. Тако умотворине као што су *бити на погрешном путу*, затим *ићи злим путем* њене варијанте *отишао на зли пут* и *кренути на зао пут*, па најзад *ион је пошао пасјим путем* или *пошао ђавољим путем*, нема потребе нарочито објашњавати, осим што ваља истаћи да се ослањају на различите уже денотате поштења (добар, доследан и свет). Изрека *пут у пакао поплочан је добрим намерама* има, наравно, поруку да човек и кад није злонамеран скрене са исправног пута, другим речима, да ма колико био доброхотан, није способан да без путоказа (бога) дође до врлине, па и до поштења; средњовековно етичко гледиште о предестинацијиту у потпуности долази до изражаја. Још две паремије слексемом *пут*, две клетве, имају јаку религијску боју: *ђаво му пут показивао!* и *ђаво му пут скратио!* У првој је очито негативно морално усмерење, пошто човека уместо Бога наводи то јест дословно упућује ђаво. Такође се у другом примеру назире таква семантика: како се у њој прижељкује сусрет предмета клетве с поменутиим злим демоном, логично је претпоставити да до сличног додире не би ни дошло да је први од њих двојице био на исправном путу. Дачовек заиста има могућност овог избора, казују пословице *боље се и од по пута вратити, него рђавим (путем) до краја ићи*, затим *боље се и с пола пута вратити, него погрешним путем до краја ићи* и најзад *боље се с пута вратити, него са душманом путовати*. А да је ђаво исто неко ко неуморно вреба заблуделе путнике, види се из изрека: *додро је већ враг опанкеи доста је ђаво опанака подерао, док га је на зло навео*. Прва од њих наизглед пре припада паремијама са денотатом правичан и њиховој подврсти о спацијалном односумиран-покретан, јер прва помисао коју изазива јесте да је враг *додро*

опанке зато што се непрестано кретао, отуд што беше немиран. Но, не само што Карацићобјашњава да се та изрека изриче „кад се хоће да каже да су чија неваљала дјела већ на крај изишла“, чиме сугерише да је реч о процесу(путу), него притом упућује на другу горњу умотворину³⁶⁷, из које је јасно да поменути демон континуирано наводи људе на непоштење, „скретање“.Најзад, једном се уместо именице *пут* јавља у оваквим реченицама лексема *конач:зла везиља дуге конце вуче*. Ту је конач, како је објашњено у потпоглављу о обележју светао, „животни пут“, па би *дуги конци* упућивали на „далекосежне последице у животу“; са друге стране, као узрок у том односу се истиче *везиља*, која би овде била „судбина“ што кроји речени пут. Цела сентенција би казивала о нуминозном бићу наликсуђеницама(тј. суђајама, орисницама)³⁶⁸, које човеку одређују будућност, овде евидентно пуну заблуда.

Управо се радним глаголским придевом са основом *блуд-*, знаном из потпоглавља о денотацији правичан,исказује скретање у фраземама *заблудела овца* и *заблудели син*. Раније је поменуто (у одељку о обележју светао)такође да је овца животиња створенаод Бога по предању, па се оба израза заправо темеље на појму блудног сина. Како је син што и наследник, неко ко следи пут родитеља, његова блудња је одметање од групекојој припада (стадо, породица), а тиме и огрешење о њененорме. Отудсе у аналогииодметање-огрешење не одражава једино генезапоследице заблуделости од лутања до неморала (коју прати семантички развој придева *заблудео* од „залутао“ до „грешан“), већ и мисао да индивидуа не може пронаћи исправан пут сама, без помоћи друштва чији је припадник. Тим давањем предности предодређењу а не слободној вољи, горње синтагме имају, диркемовски гледано, религијску основу колико, на пример, и оне о ђаволу. Слично важи за изреку *народ се од Бога одметнуо*, с тим што је аберација ту генеричка, односи се на целу заједницу („народ“) као део још веће групе (хришћанске, Божјег стада). Верски карактер има још фразеологизам *као недобијена душа*, јер указује

³⁶⁷Заправо, Вук пише: „Гледај: Доста је ђаво опанака подрьо.“ Дакле, не истиче буквално изреку *доста је ђаво опанака подерао, док га је на зло навео*(која је из Стојичићеве збирке), јер другде бележи само њен општи облик: *доста је ђаво опанака подерао док је то и то учинио*, уз опширно толкованије (ВСК¹, 1067).

³⁶⁸РСМ 2001: 518–521; СМР 1970: 293; Зечевић 1981: 80.

придевом *недобииен* на истицано анимистичко схватање о души којалута, па је стога зла и опака.³⁶⁹

Такав темељ се, изузев у самом значењу смерности, не осећа у осталим паремијама. Она *једна му нога другој добра не мисли* казује се, према Карацићу „за чоека који ником добра не мисли“. Јасно је да су несложне ноге постале симбол неспоразума са околином на основу представе о кретању, првој асоцијацији на доње човекове удове, и то кретању без смера. Умотворина *кренути погрешним кораком* је варијанта *одкренути на зао пут*, јер корак као покрет ногом указује на смер, докпогрешан корак означава „одабир лоше путање“, како физички тако и етичке. Исти однос и исти придев*погрешан* срећу се у изреци новијег датума: *кад уђеш у погрешан воз, онда су све станице погрешне*. Овде је израженијасермонистичкаидеја, јер се уласком у воз започиње пут, подразумева се почетни моменат, што претходно није био случај (*кренути погрешним кораком* може значити и започињање „скретања“, а не „кретања“ уопште), но тај улазак је представљен као самовољни чин, резултат личног избора, а не предодређености. Мотив скретањаје присутан преко упитне заменице *куд* и у изреци *куд ће рђа до у род?* Подразумева се да је рђа, као неко зао, непоштен, склона бирању лоше путање, усмерености ка себи сличнима, уместо праћењу божанских смерница. Тој паремији је семантички слична она*сам пао, сам се убио* по истицању скретања са исправног пута као личног избора, те паду као његовој последици. Атрибут *сам* притом алудира на моралну опозицију заједница-индивидуа, где је други појам негативан. Исти контраст среће се у изреци*отпадио се он од свога прага*, пошто се под прагом у нашој старој вери замишљало зборно место предака, *pumen loci* (Чајкановић⁵ 1994: 139); значење ове реченице је отуд: „одметнуо се он од свог рода“. Најзад, еквативним поредбеним изразом *поштен к'о и проћеран* саркастично се наглашава да је неко непоштен, односно „поштен“ колико и члан заједнице осуђен на остракизам; а таква пресуда је имплицирала две ствари: 1) да је осуђеник убудуће отпадник, неко ко се више не налази на исправном путу на ком је и даље његова бивша заједница, 2) да је то прогонство заслужио својим негативним етичким делањем, оним које не беше - смерно.

³⁶⁹ Овај израз, само са итеративом насталим од инфикса *-ва-*, *недобивен дух*, помиње Скок као типичан за Буњевце; притом он то *добивати* изводи од свесловенског глагола из прасловенског доба *бити* („ударати“), чији деривати, попут *обиват*, имају и смисао „тумарати, тражити згодно мјесто за гнездо“ (1971: 161–162).

Табеларни приказ овог денотата поштења у погледу лексике изгледа овако:

атрибути (хомологни)	сух, прав, свој, миран, добар, округао
атрибути (антонимски)	погрешан, крив, рђав, заблудео, зао, недобијен, пасји, ђавољи, (иронично) поштен, проћеран, сџам
N _{causa} са ознаком неживо (хомологне)	пут, море, страна
N _{causa} са ознаком неживо (антонимске)	пут, воз, корак, намере
N _{causa} са ознаком живо(хомологне)	Бог, праг
N _{causa} са ознаком живо (антонимске)	враг, ђаво, душман, пас*
nomina agentis (хомологне)	душа, кормилар, људи
nomina agentis (антонимске)	овца, син, нога, душа, рђа, народ, он
N _{effectum} (хомологне)	врата
N _{effectum} (антонимске)	биједа, крај, зло, станице, род, пакао, друштво
глаголске ознаке (позитивне)	пешачити, вратити се, окренути, срести се, сачувати
глаголске ознаке (негативне)	јашити, ићи (до краја), путовати, додрати, подерати, навести, показивати, скратити, причати, не мислити (добро), кренути, ући, одметнути се, поћи, отићи, пасти, убити се, проћерати*, поплочати*, отпадити се
остале лексеме	опанци, свет, земља

5.2.2.1. ПОШТЕЊЕ КАО ПОСЛЕДИЦА САМОСВЕСТИ

Док се у претходна два одељка разматрало поштење као последица неверовања у способност људског створа да самостално постане крепостан, у наредна два биће описане српске паремије у којима је присутна вера у такву човекову моћ, дакле с претпостављањем слободне воље његовој моралној предодређености. Та етичка независност постиже се путем разума, својства на основу којег сами процењујемо шта је добро, а шта није. Па ипак, ни аутономни субјект се не перцепира увек једнако у својој моралној суверености: каткад је он у нашим пословицама и изрекама приказан и даље као неко ко изискује туђу

помоћ, и то при формирању речене способности. Другим речима, његова се самосвесту једној од две подврсте наших паремија које се баве том врлином не доживљава као зачетак даљих активности, већ као исход узрочно-последичних процеса, прецизније учења и одгоја појединца. Таква, локовска концепција поштења заправо не посматра каузално дела самосвесног човека, него управо обрнуто, самосвесног човека као дело, што је уједно главна разлика између овог ужег денотата поштења и оног другог који истиче слободну вољу, обележја доброхотан. У поређењу пак с претходна два одређења (правоверан и смеран), најбитнија дистинкција је, метафорички срочено, у томе што је раније нумен стварао етичка бића од људи, а сад је тај вајар такође природни створ.

Српских паремиолошких творевина са овим значењем нема толико много, али се оне ипак могу поделити у три групе. Једну би чиниле умотворине којима се тек назначује основна ствар да је горенаведена етичка самосталност човека могућа, то јест да почетна тачка у узрочно-последичном следу не мора – и то не заслугом нумена – одредити крајњу; други скуп би представљале паремије у којима је акценат на образовању самосвесне индивидуе, на њеном одгоју; најзад, трећи подтип ових пословица и изрека био би онај у којем се сагледа природа те самосвесности, и овде је је независни појединац најпре третиран не као делатник, него како је мало изнад поменуто – као дело. Сваки од ових подтипова познаје и поделу на позитивно и негативну интерпретирану самосвесност.

Кад је реч о језичким одликама, умотворине из прве групе, онес темељним ставом да је самосвест могућа, одликују се врло одређеном реченичном структуром: унутар ове је јасно истакнута супротност између почетног и завршног стања, уз наглашавање да при процени финалног изгледа, онај иницијални –вара. У два наврата је та „превара“ односно могућност измене стања путем човекове самосвести двосмерна, како показују пословице:

„Ђаво није да се не поправи, а анђеоло није да не погријеши.“ (ВСК², 57)

„Од шенице се може снијет претворити, а од снијета шеница.“ (ВСК¹, 4036)

Уз прву Карацић бележи да се изриче „кад се моли за каква крива човјека“; дакле у питању је молба за опрост непочинства с поруком да се и најгори човек, симболички приказан именицом *ђаво*, може поправити, и обрнуто, да и најбољи („анђео“) уме да погреша. Глагол *поправити се* указује на тај преображај, који као и сваки процес садржи каузалност. Друга паремија, наводи Вук у толкованију, збори о томе да „од добријех родитеља могу изићи рђава дјеца, а од рђавијех добра“: *шеница* („пшеница“) би притом представљала „добре, поштене људе“ уопште (у првом случају „добре родитеље“, у другом „добрну децу“), баш као што би *снијет* („болест на жити“, РМС V, 906) оличавао „рђаве, непоштене“ (у првом случају „рђаву децу“, а у другом „рђаве родитеље“). Одгајање пољопривредне врсте (житарица) овде метафорички упућује на одгајање људске.

Позитивно становиште о човековој самосвести огледа се у следећим примерима:

„Ако је и црна крава, бијело млијеко даје.“ (ВСК¹, 33)

„И црна кока носи бело јаје.“

„И црна овца ојагњи бело јагње.“

„Јесте грех, али није да се не може окајати.“

„Не бацај кривицу на дете у колевци, за очеве грехе.“

„Не гледај ме ко сам био, већ ко сам сад.“

„Нису деца крива што имају лоше родитеље.“

„Често од рђавог ждребета добар коњ изађе.“

Прва паремија има три варијанте³⁷⁰, а може се посматрати слично као изреке *и црна кока носи бело јајето јести црна овца ојагњи бело јагње*: сви ти примери ослањају се на денотат светао, јер негативну и позитивну етичку семантику у њима носе придеви *црн* и *бео* (*бијели*); животињске врсте крава, кока и овца симболизују људеи њихове врлине и мане, као појмови са семом живо и у логичком и у граматичком смислу, док су последице или боље плодови самосвесног делања оличени млијеком, јајетом и јагњетом. Није нужно посебно појашњавати позитивну морални контекст последња два појма: јагње је плод овце, бића које је створио Бог, док јаје вуче такав предзнак још од искомског

³⁷⁰То су: *и црна крава има бијело млијеко* (ВСК¹, 1746); *ако је и црна крава, бело млеко даје* (ЂС¹); *и црна крава даје бело млеко* (ЂС¹).

јајета. Но, за млековаља истаћи да је у култу знано по чистоћи, будући да је преузело обележјиве воде (истицане у потпоглављу о денотату чист као изворске), супротне мртој и стајаћој; моћ живе воде да као „провидна и безбојна течност“ обнавља, враћа у живот, пренела се на млеко као метафору влажности, с тим што је због своје беле боје оно развило и светлосну симболику, вели Мршевић-Радовић (2008: 5, 14).

Од тих се умотворина она ождребету и коњуразликује по двама детаљима: као прво, атрибут у њој *рђав* не потпада под обележје светао већ добар, и друго, ту је уместо рађања апострофиран други важан обредни прелаз, онај одрастања, матурације, што ће рећи да та изрека етички није опозиција правоверности, него смерности. У још две паремије се, међутим, самосвест опет протиставља директно идеји одређеној: *не бацај кривицу на дете у колевци, за очеве грехе и нису деца крива што имају лоше родитеље*. Отациродитељ као узрочницизлана воде се овде наспрам деце као њихове биолошке, алине и моралне последице, одакле се претпоставља да ће потоњи, ако и немају још увек самосвест (по једном примеру су тек у колевци), сигурно једног дана имати ту способност да не наследе грешке најближих предака. Са друге стране преостале две изреке пре указују на каснију животну фазу, поготово она *не гледај ме ко сам био, већ ко сам сад*. Уз алузију на описано когнитивно својство очију (у одељцима о денотацијама светао, правичан и искрен), њоме се казује да је промена у људској нарави могућа, с тим да та умотворина има уопштено значење и може упућивати на многе етичке одлике, не само на поштење. Та врлина је кудикамо јаснија у семантички сродној паремији: *јесте грех, али није да се не може окајати*. Ту је најбоље изражен адверзативни синтаксички карактер реченица овог подтипа, са завршетком који разбија предестинативну узрочно-последичну структуру; по том се моделу могу трансформисати и остали горњи примери.³⁷¹

Оно негативно гледиште на самосвест одражено је у овим српским паремијама:

„Бадава је добро семе, кад је рђаво орање.“

„И у Божјој башти коров расте.“

³⁷¹ На пример: *и црна кока носи бело јаје* → кока је црна, али носи бело јаје; *не бацај кривицу на дете у колевци, за очеве грехе* → отац је грешан, али не бацај због тога кривицу на дете у колевци итд.

„Људи су густо посејани, али ретко ничу.“
„Посејао босиљак, а пожњео трње.“
„Нико се тако не може преварити у детету као његова мајка.“
„Од добра отпали, на зло пристали.“
„У сваком житу има кукоља.“ (ВСК¹, 5911)

Отклон од Божје улоге у формирању човека недвосмислено је исказан изреком по којој и у Божјој башти има корова, дела растиња који не доноси никакво добро човеку³⁷²; Божја башта је ту схваћена метафорички као простор који уређује, одгаја речени натприродни симбол праведности. Терминологију флоресадрже још четирипословице, али не с једнаким етичким контекстом. Он је најснажнији у умотворини *људи су густо посејани, али ретко ничу* (и њеној варијанти: *ретко су људи никли, иако су густо посејани*, ЋС²), са ослоном на денотатучовечан; нешто је слабији у оној без антропоморфизације *бадава је добро семе, кад је рђаво орање* (Стојичић нуди и варијанту: *узалуд је добро семе, ако је рђаво орање*), где је додатно морално обележје добар; назире се и у изреци *посејао босиљак, а пожњео трње*, пре свега на основу предања да је босиљак створио Бог, док је творац трња *ђаво*³⁷³, док се таква позадина већ доста слабије осећа у паремији попуту *сваком житу има кукоља*.³⁷⁴ Наравоученије свих тих примера је да је залудан добар род ако се потомство лоше подиже, гаји, што ће рећи и да се ту увек истиче моралност током касније животне фазе, одрастања (а не орођењу), те да су ове паремиолошке творевине унутар односа предодређеност-самосвесност одреда контраст онима са ужом денотацијом смеран. Идентичну поруку носи још један пример негативног посматрања самосвести: *од добра отпали, на зло пристали*. Ту се отпадање не третира као одметање од доброг, него као „рађање“ (испадање новорођенчета из мајчине утробе или метафоричко отпадање плода од биљке); поменуто просторно пристајање на зло једвосмислено, јер изражава и дословно самосвесно давање пристанка од стране субјекта на морални преображај у негативном смеру. Коначно, у реченици *нико се тако не може преварити у детету као његова мајка* такву се метаморфозу упућује глаголом

³⁷²Зато се коров, истиче Тројановић, никад не жртвује; за тако нешто служи искључиво културно биље, као оно што и човеку треба (1983: 8).

³⁷³СМР 1970: 129; РСМ 2001: 40–41.

³⁷⁴Ова конструкција познаје и варијанту: *у свакој шеници има снијета* (ВСК¹, 5910); *у сваком хљебу има мекиња* (ВСК¹, 5912) итд.

преварити: опет се подвлачи одрастање као временски интервал, али је сада истакнут и мотив мајке као синтаксичког субјекта и стварног узрочника у стварању неморалне одлике детета. Наиме, читава изрека значи: „нико се не може толико преварити у човеку као делу, колико онај који га је створио“, што је од свих досад наведених умотворина најотвореније изједначавање етичке предестинације са заблудом – преко заблуде самог творца (мајке).

Одгој то јест образовање самосвесног појединца у позитивном смеру, ка врлини, па и ка поштењу, наглашавају следеће наше народне пословице и изреке:

„Добро је ласно доћерати и на руку окренути.“ (ВСК¹, 967)

„Нек је благословен онај ко од непријатеља прави пријатеља, а зло претвара у добро.“

„Није никаква мајсторија међу добрима добар бити.“ (ВСК¹, 3668)

„Од старог душманина створи новог пријатеља.“

У свим тим реченицама у први план се ставља улога васпитача, учитеља, особе задужене за морални одгој будућег самосвесног бића. Две су доста сличне: *од старог душманина створи новог пријатеља* и *нек је благословен онај ко од непријатеља прави пријатеља, а зло претвара у добро*. Разликују се пресвега по функцији (прва има форму инструкције васпитачу; друга је упркос императивном облику израз захвалности истоме), а осим тога, потоња има и други део који служи као апозиција, понављање једне идеје с назнаком да је непријатељ зло, а пријатељ добро. Употреба именице *непријатељ* једном, а њеног синонима *душманин* други пут, тек је лексичка дистинкција. Синтаксички субјекат у оваквим паремијама је васпитач, но ипак су у првом плану врлине ученика односно васпитаника у пословицама *није никаква мајсторија међу добрима добар бити* и *добро је ласно доћерати и на руку окренути*. У првој реч *мајсторија* указује заправо на *мајстора* односно *магистера*, титулу којазначи и „учитељ“ и „мајстор, вјештак у послу“ (Скок 1972: 350–351); отуд је *мајсторија* у горњем примеру „умеће учења, васпитања“, док се реченицом поручује да је добре, самосвесне ученике лако изводити на прави, поштен пут. То је значење и друге горње умотворине, у којој је то извођење експлицитно исказано глаголима *доћерати* и *окренути*. У њој се притом подразумева архаични придев *наручан* („подесан, прикладан“ РМС III, 615), присутан

преко предлошко-падежне форме *на руку*. Није искључено да је баш помен *руке*, најоперативнијег дела људског тела, условио да се та изрека, како вели Вук у толкованију, „највише говори за жену и за остале млађе“, другим речима, за оне који су према традиционаној патријархалној друштвеној подели функција имали да слушају савете (уче) и – раде, оперишу.

Слична умотворина постоји и за негативнообразовање самосвесног појединца: *ласно је неваљала на зло навратити* (ВСК¹, 2818). У погледу језика, разлика је у томе што овде глагол *навратити* захтева проширени објекат у акузативу са додатком предлога *на*(*навратити неког на нешто*), док је аналогно *доћеративећ* подразумевало дестинацију, будући да је значило „довести тамо где треба“. Остале паремије из ове подгрупе су:

„Као да су га ђаволи учили.“

„Он је ђаволов ученик.“

„То је с ђаволом задојено.“

У већини примера (у свим осим у оном унапред издвојеном) инсистира се на ђаволу као учитељу. То није изненађење, има ли се у виду она легенда о сатани као побуњеном анђелу, дакле бићу које се одметнуло не само од супремације Бога, него и од одгоја под њим. Као архетип лошег васпитаника, ђаво је постао метафора човека који негира утицај Бога при стварању моралне врлине, и који притом није добро ни одгојен.

Најпосле, наш народ је исковао и пословице и изреке у којим сесамосвесна особа посматра првенствено као дело, творевина. Ту је предмет посматрања васпитаник (а не васпитач, као у претходном подтипу), јер се процењује његов потенцијал да постане тај етички позитиван или негативан производ, самосвесно поштена или непоштена личност. Одгој путем којег тај ученик стиче самосвест овде се само логички подразумева на основу учениковог разумног одабира, иза којег нужно стоје његово образовање и васпитање. Ова врлина се приказује афирмативно у примерима:

„Боља је добра инокоштина, но рђава задруга.“ (ВСК², 22)

„Боље је самоћовати, него срамотовати.“ (ВСК¹, 388)

„Добар где добрих нема.“

„Поправи прво себе, већ је један неваљалац мање.“

Да би се нагласила човекова самосвест, носилац те особине је супротстављен групис посве другачијим одликама. То се најбоље види у изреци *добар где добрих нема*, ослоњеној на доброту као ужу денотацију поштења, где се искључују утицај средине на врлину (смерност) и предодређеност за њу(правоверност), јер би иначе субјекат ту био једнако лош, непоштен као и други. Исту поруку шаљу и паремијебоља *је добра инокоштина, но рђава задруга* то јест *боље је самоћовати, него срамотовати*.³⁷⁵ Именица *инокоштина* у првој од њих означава „самосталност“ или „осамљеност“ (РМС II, 459), и као антоним речи *задруга* у смислу „заједница, удружење, савез људи уопште“ (ибид., 110) она поново упућује на доброг, поштеног појединца који се издиже изнад морално другачијег окружења, па и по цену самоће. У оној следећој умотворини то је још снажније изречено, јер се усамљености и самосталности из глагола *самоћовати* противставља губитак части односно срамота, представљена глаголом *срамотовати*. Смисао тих вербума допушта и ужу денотацију невиност, јер *самоћовати* значи и „живети без мужа (о удатој жени)“, поред „живети у самоћи“ и „осећати се усамљен“ (РМС V, 634–635), док је *срамотовати* што и „живети под срамотом“ (ибид., 958); међутим, каузална структура тих реченица (а и уопштена семантика њихових глагола) подвлаче пре свега самосвест индивидуе као брану од етички лоших последица. Опозицију појединац-друштво као добро-зло (поштено-непоштено) подразумева такође изрека *поправи прво себе, већ је један неваљалац мање*: из ње је јасно да је околина пуна неваљалаца, непоштених, штавише да ће и сâм субјекат реченице бити такав док се „не поправи“, а императивна форма ове умотворине само потврђује да је „поправљање“ ствар слободе воље, самосвести човека.

Самосвесно непоштена личност као продукт лошег одгоја описана је пак у наредним нашим паремиолошким творевинама:

„Бодљивом корову није Бог дао рогове.“ (ВСК¹, 298)

³⁷⁵Стојичић наводи и *боље се сâм мучити, него се с другим срамотити*, што је заправо Вуково толкованије уз ту другу пословицу („Боље је сам мучити се него се с другијем срамотити.“).

„Гадан старац од њега расте.“
„Грех једнога цело село плаћа.“
„Једна трула јабука поквари цео цак јабука.“
„Једна шугава овца цијело стадо ошуга.“ (ВСК¹, 1844)
„Кап његове крви отровала би сиње море.“
„Пре буде од добра зло, него од зла добро.“
„Смрдљиво буре и најбоље вино поквари.“

Прва од њих значи, како и Карацић наводи у толкованију: „Бог није крив што људи зло чине.“ Дакле, безвредном човеку, симболички представљеном коровом (види н. 372), нису од Бога дат неморалне, ђаволске одлике, метафорички приказане роговима као атрибутом тог нуминозног бића, већ он по себи бешесклон лошем одгоју, бодљивости (шта је такође ђаволска црта). Сличан смисао има и изрека *гадан старац од њега расте*. У њој је посебно занимљив појам старца: с једне стране, то је „почасно име за људе који су чували и неговали предања“ (Јовановић 1999: 38), а старост је симбол поштења односно праведног родитеља³⁷⁶; са друге, како је наведено у одељку о денотату правичан, ђаво у предањима беше опаснији што је био старији, и док је млади ђаво, враг, могао бити и добар, стари је по веровању искључиво зао. Синтагма *гадан старац* би зато требало да упућује на то друго значење, а цела паремија на неког ко израста, развија се у велико зло и непоштење, налик старом, кусом врагу. Да је зло присутније од добра казује умотворина *пре буде од добра зло, него од зла добро*: попут примера о самосвесним васпитаницима, увек у сукобу са околином, и у овој се реченици с ротираним антецедентом апострофира да је исправан одгој тежи неголи погрешан, али се сада пре истичупотоњи и подилажење утицају неморалне средине, укратко, одсуство самосвести. Такав закључак се још јаче намеће из изреке *смрдљиво буре и најбоље вино поквари*, у којој најбоље вино упућује на појединца као најбоље гученика, док смрдљиво буре (с непоштењем базираном на денотацији мирисан) наводи на злу околину од које се примају, уче лоши утицаји. Конотација лошег окружења, неминовна при истицању самосвести, није могла избећи у нашој

³⁷⁶У веровањима се душе умрлих природном смрћу, значи од старости (тј. уз поштовање свих обичаја који прате умирање), убрајају у праведне родитеље, претке заштитнике свога рода, насупрот нечистим покојницима, оним који су прерано умрли и тиме постали злобни и осветољубиви (РСМ 2001: 385).

паремиологији везу са феноменом свеприсутног зла, описаним у потпоглављу о обележју правичан, ина таквом злу се темеље остале умотворине из ове подгрупе. Оне су убити варијанта *онегрех једнога цело село плаћа*, само што је тај један(појединац)приказан другде као трула јабука, шугава овца и кап крви (лошег човека), док цело село(заједницу)метафорички представљају цак јабука, стадо исиње море. На неки начин је каузални однос овдeне само дистрибутиван, него и реципрочан, јер се подразумева да је заједница одгојила по властитим правилима сваког члана; отуд је непоштен појединац неко ко трпи због пресумптивног непоштења колектива, и обрнуто, колектив трпи услед реалног непоштења свог припадника. С тим да група губи углед (част), а члан поштење, и то своје непоштење преноси на остале(ако не бива протеран).

На крају, лексика којом се у нашим паремијама исказује самосвест је следећа:

атрибути са ознаком узрока (хомологни)	добар, сâм, наручан*, посејан, сињ
атрибути са ознаком узрока (антонимски)	црн, лош, стар, смрдљив, рђав, труо, шугав, неваљао, очев
атрибути са ознаком последице (хомологни)	бијели (и бео), благословен, нов, добар
атрибути са ознаком последице (антонимски)	рђав, бодљикав, рогат*, гадан, задојен, крив,
N _{causa} са ознаком неживо (хомологне)	корен, добро, башта, семе, босиљак, шеница, жито
N _{causa} са ознаком неживо (антонимске)	здруга, срамота*, грех, јабука, кап (крви), зло, снијет, буре
N _{causa} са ознаком живо(хомологне)	Бог, ја, анђео, мајка
N _{causa} са ознаком живо (антонимске)	кока, крава, овца, ждребе, он*, ђаво, људи, отац*, непријатељ, родитељи, душманин
N _{effectum} са ознаком неживо(хомологне)	мл(иј)еко, инокоштина, самоћа*, јаје, добро, мајсторија, шеница
N _{effectum} са ознаком неживо(антонимске)	орање, коров, рогови, трње, јабуке, вино, отров*, зло, снијет, кукољ
N _{effectum} са ознаком живо(хомологне)	душа, јагње, дете, пријатељ, коњ
N _{effectum} са ознаком живо(антонимске)	старац, неваљалац, село, стадо, дете, ученик
глаголске ознаке	дати, самоћовати, мучити се, немати, доћерати, поправити се,

(позитивне)	окренути, носити, ојагњити, посејати, окајати, претварати, не гледати, ницати, правити, створити
глаголске ознаке (негативне)	срамотовати, срамотити се, расти, плаћати, пожњети, учити, погријешити, покварити, ошугати, отровати, бацати кривицу, навратити, посејати, преварити се, отпасти, пристати
остале лексеме	цак, колевка, море

5.2.2.2. ПОШТЕЊЕ КАО ПОСЛЕДИЦА ДОБРОНАМЕРНОСТИ

Четвртивид поштења као последице делања је онајпо којем се та врлина схвата у ужем смислу као добронамерност, доброхотност. У суштини, то је самовољно чињење добра од стране човека, уз последицама овог добročинства. Из теолошке перспективе, ова би крепост одговарала пелагијевском концепту моралности³⁷⁷, но реч је о питању које је и пре хришћанства привлачило пажњу мислилаца. Тако је Аристотел ову одлику често поредио с пријатељством и љубављу, истичући да добронамерност за разлику од њих не садржи жудњу и може се гајити и према непознатима (1988: 199). Укратко, посматрао ју је као начелну жељу за доброминима. Са друге стране, већ тиме што се ослања на слободну вољу а не на предестинацију, ова је морална особина везана за разум, и то утолико јаче од претходно описане самосвести што се сада ранији утицај (одгој) сматра ирелевантним: индивидуа је добронамерна или недобронамерна на просто јер је из рационалних разлога склона чињењу или нечињењу добра. Кант је чак градио филозофију морала на становишту о добročинству искључиво ради добročинства, што је и данас честа мисао, но анонимни творци наших паремија су је врло ретко делили (једина кантовска умотворина у овој подгрупи је: *чини добро и не гледај лоше*). Није тај став делио ни Ниче, који је у добročности видео рефлекскористољубља: према том мислиоцу већ сам проналазак „слободне воље“, те „апсолутне човекове спонтаности у стварима добра и зла“, беше усмерен на то да привуче на себе занимање богова, пошто људидокучивинису интересантни божанству (1993: 280).³⁷⁸ Одатле би следило да је овом

³⁷⁷ Британски монах Пелагије, Августинов опонент, заступао је став о етичкој суверености људи и спасењу као одразу индивидуалних човекових моћи, уз негирање наследног греха (Хусеинов и Ирлиц 1992: 136–137).

³⁷⁸ Занимљиво је на овај начин посматрати хришћанску мисао да добар није само онај који не чини лоше, већ и који је „доброг срца“, племенит и великодушан, који чини другоме добро (Мршевић-Радовић 2008: 203). Ако се зна да је крајњи циљ хришћанину Бог, поистовећиван с правдом, Ничеов концепт би могао значити да ми добročинством тежимо да заинтересујемо наднаравног заштитника за нашу правду.

врлином насталом из самовољног делања човека, потоњи покушао да добијенаграду бар за своју недокучивост.

Дидактички карактер пословица и изрека најчешће је, опет, налагао да се та жеља за наградом представи као виши, општи, несебични циљ, с материјално често неодређеном но ипак вредном компензацијом. Језички гледано, због тога што се у овим паремијама скороувек очекује узвратни чин као реакција на добротинство, у њиховој синтаксичкој структури се најизразитије огледа каузативни однос унутар хипотаксе, и то погодбени: оне по правилу имају протазу којом се подвлачи чињење доброг/рђавог дела, те аподозу којом се указује на последицу истог.³⁷⁹ Кад је реч о лексици, она је из истог разлога мање-више редовно у овим реченицама резултат паралелизма: придев (атрибут), глагол (предикат) или именица (субјекат или објекат) из зависне реченице, имају „дубликат“ у главној, па ће табеларни приказ лексема овде поново бити нешто другачији од ранијих.

Кад је већ о том приказуреч, приличан број лексичких јединица намеће закључак о великој лексичко-семантичкој разноврсности у српским паремијама са овим денотатом. Па ипак, можда и најважнији разлог том богатству је обиље паремиолошких творевина које се снажније или слабије дотичу идеје доброхотности. Са друге стране, те творевине су обично пословице, форме које на супрот изрекама немају локални карактер и не везују се за један историјски тренутак, што уз дидактичку поруку коју садрже чини огроман број тих умотворина разумљивим и без додатног лексичког значењског објашњења. Зато ће овде бити анализирани тек примери који одступају од тог правила, они који представљају синтаксичко-семантичку „породицу“³⁸⁰ или читав један значењски подтип.

³⁷⁹ Ова кондиционалност није увек једнако видљива. Очита је, рецимо, у пословици *ако се од малих грехова ишчувамо*, (→ онда) у *велике грехове никад нећемо пасти*, но постоји и у примерима типа *чини добро, не кај се; учини зло, надај се* (→ ако учиниш добро, онда се не кај, ако учиниш зло, онда се надај), а имлицитно и у оним попут *било му како је чинио* (→ ...па ако је чинио добро, било му добро, ако је чинио зло, било му зло).

³⁸⁰ На пример, умотворина *како ко мене, тако њему Бог* (ВСК¹, 2066) има исти реченични састав као низ пословица које казују да се добро добрим враћа (и обрнуто, зло злим), од којих многе чак нису непосредно везане за поштење: *каква младост, таква и старост; каква овца на ливади, такав сир на столу; каква сетва, таква жетва; каква трава, таква крава; какво семе посејеш, онакво ћеш и жито врћи; какву путу желиш јести, онакве и јуфке развијај; како простреш, тако ћеш и лежати; какво рило такво дило* итд.

Ти подтипови су: паремије које неутрално говоре о последицама самог етичког чињења (добра или зла), оне које описују последице чињење добра, и напослетку, оне које указују на последице чињења зла. Примери првих, неутралних умотворина су следећи:

„И за добро и за зло – има Бога.“

„Како ја коме тако мене Бог.“ (ВСК¹, 2057)

„Свачије дело дође на видело.“

„Шта ко чини, све себи чини.“

„Што нијеси рад да ти други људи чине, не чини ни ти никоме, а што желиш да тебе други људи чине, чини и ти свакоме.“ (ВСК¹, 6321)

Може се приметити да је у тим реченицама врлина доста уопштено схваћена. Само у првим двома је сигурно посреди етичка одлика, поготово у првој, у којој се експлицитно помињу добро и зло; у другој се то значење више наслућује на основу помињања Бога, симбола правде, али и из Карацићевог толкованија уз њу: „кад се ко правда да никоме зла не мисли и не чини“. Од осталих паремија, *уз свачије дело дође на видело* вреди подсетити (види н. 205) да реч *видело* означава „небеско тело које светли“ (сунце, месец, звезде) и „око“, те да је порука како ће све што чинимо имати последицу, без обзира на то колико се делање чинило „невидљиво“. Узгред, гророренаведених умотворина има и варијанте.³⁸¹

Паремиолошке творевине о последицама добротинства већ немају једнолику семантику: неке наглашавају чињење добра као врлину, али неке такав акт посматрају и критички, уз осуду добротинитеља. Прве су кудикамо бројније, а примери тог значења су:

„Ако се од малих грехова ишчувамо, у велике грехове никад нећемо пасти.“

„Бацај за собом, да нађеш пред собом.“

„Баци добро низ воду, вратиће се уз воду.“

„Благо добром чину и свијетлом образу!“ (ВСК¹, 223)

„Воли да би био вољен.“

³⁸¹То су: *како ја коме тако мене Бог* (ВСК¹, 2057); *како ко мене тако њему Бог* (ВСК¹, 2066); *како ко мени, тако њему Бог* (ЂС¹); *како радио, онако ти Бог помогао* (ЂС¹); *изађе дело на видело* (ЂС¹); *шта ко чини, све себи чини* (ЂС²); *што чиниш, себи чиниш* (ЂС²); *било му како је чинио* (ЂС¹); *чини другима оно што желиш да други чине теби* (ЂС²).

„Гради кућу у сваком селу.“
 „Добро се добрим враћа.“
 „Зној сејао, злато жњео.“
 „Како право (чинио или говорио) тако здраво (био).“ (ВСК¹, 2077)
 „Као што се свећа од свеће пали, тако и добро дело од доброга дела.“
 „Ко добро чини, боље дочека (а ко зло чини, горе дочека).“ (ВСК¹, 2263)
 „Ко добро чини, неће се кајати.“ (ВСК¹, 2264)
 „Који год рад радио, од зла се бранио, нико ти не наудио!“
 „Колико ми мисли добро, толико му Бог помогао.“
 „Нама здравље – душманима грање.“
 „Није матере за сису ујео.“ (ВСК¹, 3659)
 „Поштено плати пак се и опет поврати.“ (ВСК¹, 4418)
 „Сваки дар иште уздарје.“ (ВСК¹, 4770)
 „Старост не красе године, већ дела.“
 „Учини добро, не кај се; учини зло, надај се.“ (ВСК¹, 5974)
 „Чини добро и не гледај лоше.“
 „Што су телу добра јела, то су души добра дела.“

Једна од најчешћих форми ових пословица је она са глаголском синтагмом *бацити добро* у значењу „чинити добро“. Њу имплицитно садржи паремија *бацај за собом, да нађеш пред собом*, а експлицитно *баци добро низ воду, вратиће се уз воду*, те неке са снажнијом симболичком цртом, а које наводи Стојичић: *баци добро у јаму, неће нестати; баци добро у море, наћи ћеш га и девете године; баци добро у реку, испливаће*. Управо у изразу *бацити добро* крије се семантичка разлика између друге наведене умотворине и оне поменутеу поглављу о денотату правичан, *пусти добро низ воду, вратиће се уз воду*, у којој није апострофирано добротинство. Мотив јаме у изреци *баци добро у јаму, неће нестати* требало би да се односи на јаму то јест пећину као место где боравенечисте силе, а још прецизније на пут којим се стиже у подземље, простор који према народним космолошким представама повезује два света, овај и онај који се замишља под земљом избог одсуства светлости свакако припада контексту таме.³⁸² Исту симболику имају море и река из последње две реченице: и она се ослања на представу о воденом простору као

³⁸² РСМ 2001: 427; СМР 1998: 351.

граници између земљаског и загробног света, уједно месту на којем бораве нечисте силе; и ту је присутан светлосни аспект, кроз наслеђе космогонијских митова о првобитном хаосу, стању без неба и земље, тел с водом и – тамом (PCM 2001: 87). Занимљиво је истопомињање девете године у једној од тих умотворина: према примерима из СМР(1970: 54–55), међу којим је и деветогодишње боловање војводе Дојчина из наше народне епске песме, а посебно према већ навођеном Будимировом закључку како је деветке испрва означавала „нову групу“, тај временски период би могао да се схвати као дужина трајања какве чаролије, онај после којег она престаје. Другим речима, пословица изрека *баци добро у море, наћи ћеш га и девете године* значила би да „добро има сврху макар га чинио међу најгорима (нечистим силама), и трајаће и када свако дејство (чаролија) зла прође“. То опстајање, негубљење добротинства је лажмотив у оваквим примерима, изражен различитим глаголима и глаголским синтагмама: у првом примеру (*бацај за собом, да нађеш пред собом*) синтагмом са глаголом *наћи* (*наћи пред собом* → пронаћи затурено испред себе); у другој конструкцијом са глаголом *вратити се* (*вратити се уз воду* → вратити се макар и на тежи начин, узводно); једном напросто глаголом *испливати* („остати видљив, не нестати у тами воде“). Ови су закључци применљиви и на паремију *чини добро и баци га у море, ако не призна риба, признаће Бог*, са фраземом *чинити добро* уместо *бацити добро*: ту је море поново конрадовско „срце таме“, док рибасмисао вуче из своје особине да нема глас, због које се поистовећује са доњим светом, где влада тишина (PCM 2001: 467). Укратко, смисао те пословице је: чини добро, па ако то не препозна онај ко не може („риба“), наћи ће се ипак ко ће га препознати („Бог“).

Последњи наведени пример најбољи је показатељ да су горње пословице заправо тек варијације оне *добро се добрим враћа*. Њен пун облик би био пак *чини добро, добро ће ти се вратити*, а идентичну поруку имају и изрази *људско се људским враћа* или *вратити добро добрим*. После глагола *препознати* из претходног пасуса, овде је поново вербум који симболизује неуништовост добротинства онај *вратити се* (тј. *враћати се*). Вреди истаћи да се придевом *људско* (импл. дело) акценат у етичком смислу помера са добротине на човечност, чојство, наравно, унутар денотације добронамерности.

Добročинство се често повезује и са надому позитивне последице таквог дела, односно са кајањем услед нечињења добра. Осим наведене изреке *учини добро, не кај се; учини зло, надај се*, оваква порука се јавља и у варијантама наведеним код Стојичића: *чини добро – не кај се, чини зло – надај се* и *добро чини – не кај се, зло чини – надај се*, а један од поменута два елемента садржи и паремија *добро чини, доброме се надај!* Овај подтип умотворина о доброхотности можда и најбоље указује на једну граматичку појаву: како се надлежност врлине више помера са божанства на човека (с концепта предодређености на онај слободне воље), тако се све ређе срећу пословице у облику сентенција, док је све заступљенији њихов императивни вид. У овом потпоглављује број заповедних максима уочљиво велик у односу на паремиолшке творевине из претходна три одељка, и та разлика не може бити случајна: она и поред све вере у човекову моралну независност, одсликава сумњу која постоји у његову могућност да утиче на последице своје добронамерности, а такве скепсе најчешће нема кад је реч о сличном поступку нумена. Зато индивидуи овде и преостаје једино да се нада како ће њено добро дело уродити плодом, а тој неодређеној награди супротставља се адекватна психолошка претња: грижа савести односно кајање.

Императивом се указује на добročинство и у умотворинама: *воли да би био вољен; гради кућу у сваком селу; поштено плати пак се и опет поврати* или *чини добро и не гледај лоше*. Прва наизглед није о поштењу, али би могла да се односи на хришћанско „добро срце“ (види н. 378). Ни друга не делује као одраз етичке врлине, но да је њена права семантика „чини добро многима, па ћеш свуда радо бити виђен“ намеће се као закључак на основу још једне паремије из сличног, градитељског миљеа, али са супротним смислом, *ђаволу кућу зида*(БС¹), где је зидање куће несумњиво неморални чин. Иако овде нема помена ђавола као зла, није искључено да је синтагма *градити/зидати кућу* стекла одлике митологеме у нашој паремиологији, при чему би кућа биласвето место, онај ко подиже такав храм добром нумену добронамеран, поштен, а ко га оснива лошем натприродном бићу – оно супротно. Наравоученије тог фразеологизма не разликује се дакле суштнски од оног у изреци *добром човеку, свуд су добри људи*(БС¹). Умотворина *поштено плати пак се и опет поврати*, која се према Вуку казује у крчми и на сличним местима, једини је пример употребе основе *поштен* у паремијама овог подтипа; попут многих реченица с тим адјективом и адвербом, и оваакцент ставља на „поштено течење,

стицање, зарађивање“, а то важи и за изреку *зној сејао, злато жњео*. Императивом (и прохибитивом) је исказана и помињана „кантијанска“ изрека: *чини добро и не гледај лоше*.

Доста је и пословица у облику релативне или начинске зависно-сложене реченице с корелативима прилога или прилошких израза (*како-тако, као што-тако, колико-толико, што-то; ко-он*).³⁸³ То важи за паремијекако *право* (чинио/говорио) *тако здраво* (био)³⁸⁴; *као што се свећа од свеће пали, тако и добро дело од доброга дела*, са симболиком свећеисказаном у одељку о обележју правичан; *колико дајеш, толико ти Бог враћа*³⁸⁵; *колико ми мисли добро, толико му Бог помогао; ко и мало добро чини, он ће и велико када буде могао*(ЂС^1); *што су телу добра јела, то су души добра дела*. Нису ретке ни аналогне реченице без истицања корелатива³⁸⁶, а односну заменицу садрже и изреке *који год рад радио, од зла се бранио, нико ти не наудио!* и њена варијанта *о чему год радили, од зла се бранили!* У тим примерима осећа се погодбенанота којуистиче на реченом месту и Клајн.

Од осталих наших народних пословица и изрека о добротинству без критичког осврта, она *благо добром чину и свијетлом образу* може се тумачити као „благо поштеном и часном“; образ је притом симбол части као угледа. И паремија *сваки дар иште уздарје* (као и *нема дара без уздарја*, ЂС^2) указује на част, али као дар, и она је једна од варијанти горенаведеног израза *вратити добро добрим*. Уз фразеологизам *није матере за сису ујео* Карацић додаје да се „каже за добра чоека“, а јасно је да је добротинство овде заснована на невиности као ужем обележју поштења: субјекат те реченице толико је добронамеран да није чак ни не знајући (као сисанче) починио зло. Добротинство се назире у изреци *нама здравље–душманима грање* прекограња које следи душманину („непријатељу“); како колектива *грање* готово извесно ту значи „прут“, а метонимијски „шибање, батине“, и

³⁸³ Стевановић не раздваја начинске реченице од односних (1989:867), док Клајн то чини (2005: 247–248).

³⁸⁴ Њене варијанте су: *како говорио право, тако био здраво* (ЂС^1); *како право говорио, тако ти право ноге ишле* (ЂС^1); *како се ја право клео, тако ми Бог помогао*(ЂС^1). Ослонац на денотату правичан, премда без прилога унутар зависне реченице, има и пример *реци право, тако био здраво* (ЂС^2).

³⁸⁵ Варијанте ове изреке о аристотеловској дарезљивости су: *кад даш, и Бог даје* (ЂС^1); *ко даје, и њему се даје* (ЂС^1), па и *колико дајеш, толико ти Бог враћа*(ЂС^1), са прилогом за количински однос.

³⁸⁶ То су: *ко доброту сеје, љубав жање*(ЂС^1); *ко добро чини, боље дочека* (*а ко зло чини, горе дочека*); *ко добро чини, неће се кајати*; *што плуг више оре, све је сјајнији*(ЂС^2); *што у добру прође, у злу се не враћа*(ЂС^2). Оне се све могу трансформисати с корелативом по принципу:→ *ко доброту сеје, тај љубав жање*.

најзад „казна“ (аналогијом с термином *сијасет*, о ком види н. 391) услед чињења каквог зла, здравље би изадверзативног односа те реченице упућивало на „живот“ (тј. „награду“). Укратко, паремија значи: „нама живот („здравље“) као награда за чињење добра, а душманима батине, казна („грање“)“. Најзад, изрека *старост не красе године, већ деламогла* би указиватина поменути доживљајстараца као правде односно поштења (види н. 376) и на оно које старост повезује са ђаволом (уп. *гадан старац из њега расте*); овде би ипак требало да је посреди позитивно етичко обележје старости, и то највише због глагола *красити*. Другим речима, порука ове умотворине је да људи трећег доба нису поштени због својих година, него због добрих дела која су дотле учинили.

У неколико наврата провлачи се у нашим народним пословицама и изрекама оспоравање добротинства или добротинитеља. Тај други случај, када се особа која врши добро дело и поред тога осуђује, представљају следеће паремије:

„Без своје користи у ријетки божић чини добра другоме.“ (ВСК², 16)

„Воли да учини добро, ако га то не кошта.“

„Ко не може да поднесе незахвалност, не треба да чини добра дела.“

„Срби су народ севапа и ината. За севап ће да ураде једно чудо, а за инат сто чуда.“

На почетку потпоглавља истакнуто је Ничеово мишљење да иза добротинства стоји посебан вид користољубља добротинитеља, жеља да се буде због таквог дела награђен. То ће рећи да је и најдобронамернији човек егоиста који добро у основи чини какоби себи угодило, ако не због конкретнијих награда, а не из кантовског категоричког императива. Када је таква жеља доста изражена, добротинство делује лажно, баш као и добротинитељ, на каквог упућују прва два горња примера. Осуда себичности, чињења добра из интереса, врло је јасна у њима. У изреци *без своје користи у ријетки божић чини добра другоме* је она назначена лексемом *корист* („интерес, награда“) и именичком синтагмом *ријетки божић*, која би требало да указује на ионако слабу учестаност тог празника (будући да се он слави једном годишње, за разлику од верских благодана посвећених свецима, а који падају двапут у години), појачану још придевом *риједак*. Тако би *ријетки божић* био што и „готово никад“. У другој паремији зависном реченицом у погодбеној хипотакси – *ако га то не кошта* – апострофирана је искључиво мотивација: ако претходно егоизам беше

приказан као користољубље, овде он пре има контуре шкртости. Нематеријални видови користи која се очекује од чињења добра осуђују се пословицама *ко не може да поднесе незахвалност, не треба да чини добра дела* Срби су народ *севапа и ината*. За *севап* ће да ураде једно чудо, а за *инат* сто чуда. У првој се истичесујетау свом основном облику, што се подразумева из апстрактума *незахвалност*: то још кантовски не искључује награду у виду личног ужитка због учињеног добра, али јесте критика вршења доброг дела с ма каквим предумишљајем да је оно купопродајни акт, или ничеански речено, става да тиме што коме помажемо он постаје наш дужник. У последњој изреци се прекорева *инат*. По себи реакција на негативни подстицај, та емоција унапред искључује личном коришћу немотивисано добротинство, премда је и ту добит махом нематеријална. Турцизам *севап*, према РМС има семантику „добро дело, племенит поступак, добротинство“ (V, 710), али по Шкаљићу он подразумева и награду, јер означава: „добро дјело које заслужује божју награду“ или саму „награду за добро дјело“ (1966: 561). Овде је *севап*, „добротинство“, опозиција етички негативном *инату*, а смисао изрекеби био да Срби много („стоструко“) чешће чине велики труд („чудо“) надахнути негативним побудама, него оним позитивним.

Део наших паремија не приговара рационалистичком калкулативном уму, дакле не доводи у питање сврху добротинитеља, већуправо онудобротинства. Наиме, ако се претходни примери могу повезати са схватањима попут Кантовог, па и оним о чињењу доброг дела ради личног задовољства у томе, наредни носе у себи онај још старогрчки став да поштење заслужује какав вид друштвене награде, те се њима заправо негодује због горепоменуте незахвалности. Средишње питање у тим умотворинама је: вреди ли чинити добро ако оно остаје неузвраћено? Реч је о овим пословицама и изрекама:

„Ако чиниш зло, надај се од Бога казни, а од људи можеш бити и похваљен; ако чиниш добро, надај се од људи казни, а од Бога награди.“

„Вратити зло за добро.“

„Гледајући на Бога / Одох просит' за Бога. (ВСК¹, 693)

„Кад неком чиниш добро, мисли и на последице.“

„Најтеже се кајати за своја добра дела.“

„Тешко ми је вратити ономе који ми добро учини, а ко ми зло учини, лако ћу му вратити.“

„Учини чојеку сто пута добро, а један пут не учини, све је заборављено.“ (ВСК¹, 5975)

„Храни псето да те ује.“ (ВСК¹, 6041)

„Храни сироту на своју срамоту.“ (ВСК¹, 6042)

Првом паремијом подвлачи се супротност између Бога и људи (оличења метафизичке тј. јуридикке правде) по питању реакције на добро или зло дело. Да се добро не враћа добрим већ злим, наглашава и друга умотворина. Трећа има варијанту *ко гледа на Бога, иште за Бога*(ВСК1, 2255), а значење је јасно из Вуковог толкованија: „ко многима Бога ради добро чини, најпоследње сам до прошње дође“. Рђава последица добротинства напомиње се и у изрекама *храни псето да те ује*односно *храни сироту на своју срамоту*, само што ту консеквенца није економско страдање, него физичко у виду псеће гуједа, или етичко у виду срамоте. Прво се темељи на поимању пса као неморалног створења, описаног у потпоглављу о денотату доследан, док би друго требало више да одражава изворно значење глагола *хранити* („чувати, штитити“), наведено у одељку о обележју неискварен. У зависности од тога означава ли именица *сирота* („особа која је остала без родитеља; сиромаш, сиромашница“, РСМ V, 778) биће мушког или женског рода, та изрекаби указивала на одсуство поштења уопште или пак поштења као женске невиности; но порука је иста: од оног којем учиниш добро тако што га заштитиш, на крају биваш једино осрамоћен услед његове захвалности. Исти се грех, само без срамоте а са заборавом, помиње у паремији *учини чојку сто пута добро, а један пут не учини, све је заборављено*, док се у умотворини *кад неком чиниш добро, мисли и на последицу* рђава последица не наводи конкретно, али се подразумева из упозоравајућег тона реченице. На крају, ту су и два примерашто допуштају врло разноврсна тумачења, која сва ипак полазе од концепта добротинства. Она *најтеже се кајати за своја добра дела* алудира на дилему из српске народне бајке назване *Тамни вилајет*: „ко понесе (камење) кајаће се, а ко не понесе кајаће се“ (Маринковић и Марковић 2011: 199). Дакле, овде је добронамерна индивидуа свесна мањкавости избора пред собом – учини ли добро дело, лако се може десити да се због тога покаје, да буде ускраћена за захвалност због тог чина, а уколико га не учини, поново ће се кајати, јер ће осећати кривицу због тог пропуста. Као мање зло се испоставља прво, које подразумева да човек има мање разлога да се каје кад зна да је учинио добро, или како би рекли теолози, кад зна да је следио своје „добро срце“. Међутим, код изреке *тешко ми је вратити ономе који ми добро учини, а ко ми зло учини*,

лако ћу му вратити упућује се на то да нас добротинитељ не обавезује јединоопипљивим резултатом свог делања, него и етичким врлинама и вредностима (саосећања, пожртвовања и др.) које притом испољава, а које неретко значе и више но материјална помоћ, па је тајдуг посебно „тешко вратити“.

Више је ипак наших народних пословица и изрека о чињењу зла. Разлика између таквих и претходних суштинскије једино у томе што се овде истичу зле последице злог дела, а не добредоброг. Ради се, дакле, о конструкцијама често сличним онима којима се описује добротинство, али са супротном поруком, попут помињане изреке *ђаволу кућу зида*, знатногбројапаремија конципираних као релативне (или начинске) реченице, типа *како истину говориш, тако ти се усирило* (ЂС¹)³⁸⁷, *ко један пут украде, увијек се за хрсуза држи* (ВСК¹, 2335)³⁸⁸, па и оног са инверзијом зависне и главне реченице, као у *добрио је што је тражио*(ЂС¹).³⁸⁹ Од осталих реченица са овим значењем вреди истаћи следеће:

„Ако идеш злим путем, зло ће те снаћи.

„Боље је неправо трпљети него неправо чинити.“ (ВСК¹, 376)

„Вјеру ко ломи, њега ће вјера.“ (ВСК¹, 587)

„Где ће ти душа?“

„Грех је греху заметак.“

„Доћи ће враг по своје.“ (ВСК¹, 1082)

„Дошли смо и ми зли и опаци, па и бријеме.“ (ВСК¹, 1101)

„Душа погрешила, а тело испашта.“

„Ђаво ће ти бити крив кад ти се то деси.“

³⁸⁷ Глагол *усирити* се значи „згрушати се“ (о крви), или „укварити се“ (РМС VI, 577), што је пре овде случај.

³⁸⁸ Турцизам *хрсуза* има значење „лопов, крадљивац, лупеж“ (Шкаљић 1966: 334; РМС VI, 752).

³⁸⁹ Међу такве примере спадају и: *ако зло чиниш, добру се не надај* (ЂС¹); *ко зло чини нек се добру не нада* (ВСК¹, 2293); *чини зло другоме – надај се злу* (ЂС¹); *зло чинити а добру се надати није могуће* (ВСК¹, 1500); *не може се зло чинити, а добру надати* (ЂС²); *зло чинити, добру се надати – није могуће!* (ЂС¹); *шта ко ради, оно ће и патити* (ЂС²); *зло чинио и горе дочекао!* (ЂС¹); *учини зло, чека те горе* (ЂС²). Од односних реченица ту су и: *где лажа омркла, ту и осванула* (ЂС¹) и *где лаж омркне, ту не осване* (ЂС¹), обе ослоњене на денотат светао; затим *где је зло посејано, ту треба и плодове да убере* (ЂС¹), *ко другогга вара и њега ће други* (ВСК¹, 2269), *ко зло ради, ваља зло и да дочека* (ВСК¹, 2289), *ко зло чини и дочекаће га* (ВСК¹, 2291), *ко зло чини и дочека (га)* (ВСК¹, 2292), *ко је како мутио, нека и бистри* (ЂС¹) са основом у обележју чист, па *које очи зло чине, оне и по свијету гледе* (ВСК¹, 2350), *ко о злу* (ради или мисли) *онај и по злу* (иде или му се догађа) (ВСК¹, 2507), *ко те једанпут ћушио, онај ће те други пут коцем ударити* (ВСК¹, 2621), *ко врага свијећом тражи тај ће га и наћи* (ВСК¹, 2240).

„Зло чинио, сијасет примио.“ (ВСК¹, 1499)
 „Злу браву зла паша не гине.“ (ВСК¹, 1501)
 „И змији неко на врат стане.“
 „Једном крив, увек крив.“
 „Ко један пут слаже, други пут му се не вјерује ако и истину каже.“ (ВСК¹, 2333)
 „Ко је себи душманин, како ће другом бити пријатељ?“ (ВСК¹, 2354)
 „Ко с врагом тикве сади, о главу му се разбијају.“ (ВСК¹, 2552)
 „Котрљати црно клупко.“
 „Не мисли зло ни туђем телету, да не даде Бог твоме детету.“
 „Не чини другима ништа што не би желео да ти други чине.“
 „Није грех у јелу, него у злу делу.“
 „Ниједно зло не долази без велике прћије.“
 „Ни у гори зло не говори.“
 „Пас био, паски прошао.“ (ВСК¹, 4196)
 „Пљује, па лиже.“
 „Посејао зло, а хоће да жање добро.“
 „Почело са ђаволом, завршило са ђаволом.“
 „Сами себи зло свакад копамо, те нам наше зло за врат пада.“
 „Сам је закувао, нека сам и куса!“
 „Сеје ђавоље семе.“
 „Смеће нађе своју канту.“

Многе од ових умотворина имају и варијанте.³⁹⁰Прва се темељи на семантици смерности, уз скоро неизбежну у таквој прилици лексему *пут*. Паремиа *боље је неправо трпљети него неправо чинити* (уз варијанту код Стојичића: *боље је неправду трпети, него је чинити*) заправо је синонимна оној *најтеже се кајати за своја добра дела*. Она *вјеру ко ломи, њега ће вјера* указује на то да непоштовање закона, „ломљење вере“, има за последицу ломљење самог неверника. Изрека *где ће ти душа?* и њена варијанта *куд ће му душа!*(ЂС¹) су главни део каузативне реченицесаимплицитним зависним делом (→ због тога што си урадио, где ће ти душа / ако то будеш урадио, где ће ти душа).Тим примеримаје порекло у анимистичком веровању да је одвајање душе од тела, па тиме и

³⁹⁰На пример: *ко један пут слаже, други пут залуду каже*(ВСК¹, 2334); *ко је себи зао, како ће другом бити добар?* ВСК¹, 2355); *паски живљео, паски и умро* (ВСК¹, 4203).

њено кретање на које се алудира, опасно и у крајњем збиру неморално, о чему је било речи у одељку о денотату душеван. Исто се схватање крије у паремији *душа погрешила, а тело испашта*, по којој је очито дошло до такве подвојености, иначе би и тело било једнако „грешно“. Са друге стране, фразеологизам *доћи ће враг по своје* (као и његова варијанта код Стојичића: *ђаво је дошао по своје*), где се ђаво доживљава као зло, казна за извршено злодело, потиче од идеје о свеприсутности и брзини тог демона, описане у одељку о обележју правичан. Изрека *ђаво ће ти бити крив кад ти се то десизанимљива* је и због глагола *десити се*, о којем је у истом потпоглављу (правичан) речено да је корадикалан са *дес* „судбина“; то би могло да значи како се у горњој паремији под *кад ти се то деси* подразумева „кад те судбина изненади (иако мислиш да можеш прикрити своје зло чињење)“.

Већ помињани турцизам *сијасет* описује у изреци *зло чинио, сијасет примио* „телесну казну“ односно „ударце, батине“ које следују починиоцу злодела.³⁹¹ Фразема *котрљати црно клупко* има слично значење као раније истицана паремија *зла везиља дуге конце вуче*, с тим да овде животни пут, тачније његово „кројење“, не симболизује конач који се вуче него клупко које се одмотава, а још је важније да сада „кројач“ није обавезно какво натприродно биће. О пословици *ко с врагом тикве сади, о главу му се разбијају* и њеним многобројним варијантама³⁹² нешто је речено у потпоглављу о денотату свет (уп. *садити тикве са ђаволом*), само што је овог пута исказана уз последицу. Њоме се поручује дако се приклања неправди („ђаволу“) неће добити заштиту означену тиквом, него напротив повреду, страдање („разбијање о главу“); колико се бог поштује као заштитник, толико је, логично, његов антипод ђавонеко на кога се човек у ту сврху може поуздати, чак ни кад је посреду ђаво који чини добра

³⁹¹ Шкалаћ вели да турцизам *сијасет* има значење „казне“ или „извршења казне“, поред данас раширенијег „мноштво“. Потоње је при овом лексикографу настало вероватно од семантике турског *siyaset*, „политичка или судска управа“, при чему се ин позива на мишљење Ш. Сикирића да се смисао „мноштво“ развио од законског извршавања телесних казни у присуству великог броја људи – мноштва (1966: 564).

³⁹² То су: *ко с врагом тикве сије, све му се о главу лупају* (ВСК¹, 2553), *ко је год с ђаволима шућурице сијао све су му се о главу разбијале* (ВСК¹, 2329) и *ко с ђаволом тикве сади, о главу му се обијају* (ЂС¹). Реч *шућурица* је према РМС ознака за „врсту бундеве“ (VI, 1034). Можда је посреду игра речи настала према турцизму *шућур* са семантиком захваљивања богу (Шкалаћ 1966: 591), с поруком да чињење зла односно сарадња са ђаволом урокују и супротну захвалност, ону која се „обија о главу“ као шућурица.

дела.³⁹³ Изрека *не мисли зло ни туђем телету, да не даде Бог твоме детету* ослања се на пословице типа *колико дајеш, толико ти Бог враћа*: према њој нумен јесте неко од кога напоследку све зависи, али и човек се у оквиру тог поретка нешто пита, како су тврдили схоластичари. У две паремије се истиче храна. Она *није грех у јелу, него у злу делу* алудира по свему судећи на институцију поста као облика покорности, уз исповедање и молитву обавезног акта при испаштању грехова: такво је уздржавање од јела (осим хлеба и воде), међутим, код словенских хришћана доживело деградацију, па се нарочито у редовима владајуће класе, неспремне на толико строги вид самокажњавања, тежиште испаштања грехова пребацило са поста на милостињу.³⁹⁴ Отуд се и горњом умотворином препоручује какав други начин казне (последнице), пошто грех (узрок) није везан за јестиво. У изреци *сам је закувао, нека сам и куса*, напротив, јесте, али метафорично. Можда је употреба глагола *закувати* (и *кусати*) у овом смислу потекла баш од описаног искупљења. Наизглед у истисемантички круг због глагола *лизати* спада израз *пљује, па лиже*, но он је пре исход оног одоративног схватања морала, присутног у изрекама какве су *смеће нађе своју канту* или *траг за њим смрди* (ЂС²), гдетраг може означавати и „наследнике“. Супротно томе, на обележје доследан се ослања паремија *нас био, паски прошао* (као и *паски живљео, паски и умро*). Пословицом *ниједно зло не долази без велике прђије* вели се, по Вуку, да „свако зло вуче друга зла за собом“; именица *прђија* значи „мираз, имовина“, а упућује на то да чињење зла подразумева мираз или типоклон судбине починиоцу у виду још већег зла. Коначно, изрека *ни у гори зло не говори* очито описује какав табуисани појам.³⁹⁵ Она је настала римовањем, али јегора такође већином ненасељен предео, тобоже безбеднији за оног ко не жели да се његове зле речи о другоме чују; наглашавање да чак ни тамо нисмо безбедни од последица вербалног чињења зла, јасно указује на то да сваки такав чин неумитно изазива зло по починиоца.

На крају ваља рећи да постоје и наше паремиолошке творевине у којим се посматра критички чињења зла, другим речима, у којима се оно, по себи предмет осуде – одобрава:

³⁹³ Управо у смислу не препоручивања савеза са добронамерним ђаволом, помиње се ова пословица у СМР (1970: 129). Уп. овде и изреку *крену невоља за невољом, враг за ђаволом, ђаво за нечастивим*, у којој би враг требало да је добри вид тог демона, а нечастиви онај колебљиви.

³⁹⁴ О овом процесу, који је цркви донео многе материјалне добити, писао је Ловмјањски (1996: 276–279).

³⁹⁵ Чајкановић наводи варијанту ове изреке *ни у гори о Турчину не говори* (ВСК¹, 3827) као показатељ Тројановићеве тврдње да је само име *Турчину* нашем народу било „готово табу“ (Чајкановић¹ 1994: 174).

„Злу добра не учини, да те злом не плати.“

„Не може се Богу служити, а ђавола не љутити.“

„Неће ми учинити никакво зло, јер му нисам никакво добро учинио.“

„Не чини добро, да те чудо не нађе.“(ВСК¹, 3587)

„Ни у гори истину не говори.“

Прва није противречна паремијама типа *вратити зло за добро*, у којим се оспорава добротворство: поука је иста, само што је овде дата из угла нечињења добра. Другом пословицом се констатује да је немогуће свима чинити добро („служити Богу“), пошто увек постоји неко („ђаво“) кога то љути; под потоњим глаголом, везаним баш за ђавола (за његово име *бес*), не треба гледати једино љутњу, већ злу реакцију уопште. Средишња умотворина је модификација оне *ако чиниш зло, надај се од Бога казни, а од људи можеш бити и похваљен; ако чиниш добро, надај се од људи казни, а од Бога награди*, споруком данечињење добра гарантује избегавање оне људске казне. Последња је варијанта мало пређашње *ни у гори зло не говори*, с тим што се сада зазира од свеприсутног зла, због којег не ваља говорити поштено односно истинито. Док су сви ови примери верзије ранијих са акцентом на неморалности, изрека *не чини добро, да те чудо не нађе* има нарочит смисао. Вук уз њу наводи на поређење са изразом *чини добро па и у воду баца*, за који је овде речено да значи „чини добро, па макар то и не давало одмах резултате, даће их некад“, но изгледа да је семантика горње паремије нешто другачија због помена именице *чудо*. Према РСМ, способност чудесночињења приписује се Богу, свецима, демонским бићима, јунацима бајки, и то у већином да би се људи казнили за грехе, или заштитили од злих сила (2001: 581). На истом месту се стоганаводи да се чудосхвата као опомињујуће средство, што потврђују и наше изреке са обележјем клетве или опомене (нпр. *чудо те нашло!; тако ме чудо не задесило!; нашло те више чудо од смрти!; не завиди, да те чудо не снађе!*). Порекло таквог поимања би требало да је у првобитном смислу реч *чудо* „неодољива магична моћ која се налази у поседу богова, и коју они повремено дају јунацима по свом избору обезбеђујући тако њихову победу“ (види н. 43): тај знак божјег упливасу одабрани (жреци, пророци, песници) могли да тумаче, али не и да контролишу, за разлику од магичних прстенова, грана, бодежа и иних предмета који су касније постали атрибути истог знамења. Зато је словенски термин *чудо* могао стећи

једнако ону негативну семантику, означавајући све што излази из оквира свакодневног, уобичајеног и људског(Лома 2000: 11), па би горња изрека зборила о томе да човек не треба да прекорачује свој хибрис чак ни чињењем добра, јер тако може привући пажњу нуминозног бића и наћи се у сфери којом не може да влада, пошто у њој све зависи од божанског избора.

Табеларни приказ лексема унутар тог денотата поштења изгледа пак овако:

A _{causa} (хомологни)	добар, људски, прав, низводан*, мали*, риједак, поштен, тежак
A _{causa} (антонимски)	зао, мали, неправ*, вероломан*, опак, крив, црн, (ирон.) драг*, туђ, паски, лак*
A _{effectum} (хомологни)	сјајан, светао, узводан*, људски, здрав*, велики*, Божји, лични, заборављен*
A _{effectum} (антонимски)	велики, неправ*, сломљен*, крив, дуг, зао, (ирон.) мио, свој*, готов*, паски, ђавољи, Божји, људски
N _{causa} (хомологне)	добар, чин, вјера, Бог, човек, зној, говор*, свећа, доброта, дар, дело, јама, море, река, године, псето, сирота, чудо, плуг, јело, (материна) сиса
N _{causa} (антонимске)	пут, грех, зло, лаж, људи, душа, везиља, рађење, брав, змија, заматак, (ирон. и неирон.) истина, свијећа, душманин, очи, тиква, шућурица, ђаво, враг, клупко, невоља, нечастиви, теле, дело, јело, смеће, пас, узрок, он
N _{effectum} (хомологне)	Бог, казна, награда, добро, корист, образ, неправда, зло, кућа, људи, злато, последице, ноге, свећа, дело, љубав, пријатељ, незахвалност, ударје, здравље, старост, видело, севап, ујед*, срамота, душа, тело
N _{effectum} (антонимске)	зло, грех, казна, похвала, плодови, лаж*, мрак*, душа, тело, бријеме, враг, кућа, ђаво, конац, траг суђење, сијасет, паша, Бог, хрсуз, глава, колац, невоља, дете, раздор, смрад*, грање, чудо, риба, прћија, канта, пас*, добро, видело, семе, крв, врат
V _{causa} (позитивни)	ишчувати се, чинити, бацати, бацити, волети, гледати, сејати, не учинити, говорити, радити, клети се, бранити се, мислити, дати, проћи, служити, платити, хранити
V _{causa} (негативни)	ићи, (у)чинити, ломити, (по)сејати, сијати, тражити, омркнути, зидати, приметити*, доћи, погрешити, сновати, (по)мислити, говорити, помоћи, варати, слагати, украсти, мутити, радити*, стварати, садити, ћушити, котрљати, склонити, ујести, копати, живљети, (по)пљувати, почети, закувати
V _{effectum} (позитивни)	надати се, наћи, не пасти, (по)вратити (се), враћати (се), бити вољен, не нестати, испливати, трп(љ)ети, не коштати, просит', искати, градити, жњети, ићи, радити, палити се, (не) кајати се, дочекати, помоћи, не наудити, подносити, љутити, красити,

	желети, бранити се, ујести
V _{effectum} (негативни)	(не) надати се, снаћи, патити, бити сломљен*, убрати, добити, (не) осванути, доћи, испаштати, вући, десити се, (не) донијети, дочекати, примити, платити, бити заборављен, стати, усирити се, помоћи, бити дариван*, бити преварен*, смрдети, казати, не веровати, држати, бистрити, гледати, догађати се, падати, лупати се, разбијати се, склонити, ударити, стићи, (по)лизати, отићи, проћи, умрети, жњети, завршити, кусати
остале лексеме	девета година, Божић, село, гора

5.3. ПОШТЕЊЕ КАО ЕЛЕМЕНТ ОБЈЕКТИВНОГ РАСУЂИВАЊА

5.3.1. ПОШТЕЊЕ КАО УСЛОВ *РАВНОПРАВНОСТИ*

Трећа и последња група српских паремија о поштењу усредсређена је на проблем исправног, поштеног расуђивања. Још на почетку анализе ове врлине речено је да се та проблематика посматра из два угла: оног који истиче императив равноправности или једнакости објеката расуђивања (сукобљених страна) пред судијом, и оног који захтева објективност расуђивача, уз гледиште које обухвата меродавност као испуњење оба та услова. Тадје наведено и да је ово једино сагледавање поштења које не подразумева да ту крепост човек поседује, већ управо супротно: унутар овога вида праведности, који је Аристотел називао *δικαιοδιορθωτικόν*, од почетка је искључено поимање поштења као апсолутног, а онај ко расуђује није кадар за несубјективно промишљање (види н. 113).

Већ из поменутог старогрчког термина, познатог и као *iustitiacommutativa*, јасно је да се овде под поштењем подразумева такозвана поравнавајућа праведност, она која се постиже изједначавањем. Речју, праведно односно поштено у овом је случају оно што је једнако, док је непоштено, неправедно оно што је неједнако. То поимање се у суштини не разликује од оног више пута истицаног а заснованог на накнади штете у једнакој вредности (еквиваленцији), које је према Ничеу корен морала уопште и главни генератор у историја права (1993: 286). Но, у овом поглављу акценат није на елементу одштете, него на самом чину поравнања, а то значи да ће сада бити анализирани наше паремије у којим се описује нужан услов да се равноправност као денотација поштења оствари – мера.

Термини којима се тај услов исказује врло су различити: од саме лексеме *мера*, преко мерних инструмената (попут *кантара*) и јединица (нпр. *аршин*, *ока*), до глагола и именица сроднозначења. Прво поменуто језичко средство помиње се у овим примерима:

„Вјера мјера.“ (ВСК¹, 586)

„Ко не мјери мјером та преврну вјером.“ (ВСК¹, 2483)

„Мало је праве мјере и тврде вјере.“ (ВСК¹, 2964)

„Мера за меру.“

„Преко мјере никаква добра није.“ (ВСК¹, 4472)

„Човек без вере – човек без мере!“

Израз *вјера мјера* (или код Стојичића *мера – вера*) значи према РМС да „мера, вага не лаже“ (Ш, 343). Ова фразема је већ тумачена у одељку о праведности (види н. 199), јер на тај смисао упућује први појам, в(ј)ера, онолико колико на равноправност указује други –м(ј)ера. Њено наравоученије да је објективно у исти махправеднопорука је свих умотворина с лексемом *мера*; разлика је у томе што се, рецимо, у оној *ко не мјери мјером та преврну вјером* наглашава неправедност („превртање вјером“) услед необјективности („немјерења мјером“), у паремији *мало је праве мјере и тврде вјере* недостатност тих врлина, у контрахованој пословици *човек без вере – човек без мере* њихово одсуство, док се нанеумереност, али из перспективе вишка, претераности, алудира паремијом *преко мјере никаква добра није*. Израз *мера за меру* значи „истом мером, једнако“, и будући да је то једини пример међу изложенима који не садржи какав корелат (*вера, вјера, добро*), он је и најмање везан за поштење, односно његова семантика и примена су најуопштеније.

Стара мера за дужину аршин (по метричком систему између 65 и 75 центиметара) користи се у српским паремијама о поштењу за означавање равноправности три пута:

„Ако је далеко Багдат, близу је аршин.“ (ВСК¹, 21)

„Мерити различитим аршинима.“

„Примењивати неједнак аршин.“

Последње две умотворине се заснивају на фразеологизму *мерити једним (истим) аршином*, који значи што и „једнако о свему судити, једнако оцењивати“ (РМС I, 101). Отуд изрази *мерити различитим аршинима* и *примењивати неједнак аршин* имају смисао „непоштено, необјективно судити, оцењивати“, при чему то непоштење (необјективност) према поравнајућој праведности проистиче из неједнакости изражене придевима *различит* и *неједнак*. Прва изрека, међутим, има нешто другачију функцију. Карацић уз њу додаје толкованије: „rekli некоме који се хвалио да је у Багдату врло далеко скакао“, при чему се у топониму *Багдат* мисли на далеки *Багдад*.³⁹⁶ Укратко, тај далеки град је у горњој паремији супротстављен близини аршина, а контраст далеко-близу у моралном смислу је истозначан овде са оним скривено-откривено, помињаном у потпоглављу о денотацији светао. Другим речима, *iustitiacommutativa* изражена лексемом *аршин* ту је тек основа за доказивање нечије (не)искрености, моралне особине која је заправо у првом плану.

Још чешће се помиње као симбол равноправности мерни инструмент кантар:

„Ако кантар не ваља, буди ти како ваља.“

„Ако си поткупио кантарцију, не можеш поткупити кантар.“

„Да су све торбе једнаке, нико не би кантар куповао.“

„Кантар кадија.“ (ВСК¹, 2112)

„Кантар правде.“

„Којим кантаром дајеш, тим и да ти се враћа.“

„На свом кантару, врабац – кило и по.“

„Сачувај нас Боже крива кантара и празна амбара.“

У већини ових примера секантар посматра као непогрешиво оруђе за мерење, оно којим се увек мери тачно односно праведно, поштено. Чак и кад је лице које га користи, кантарција, поткупљиво (непоштено), кантарније, вели друга по реду, *ако си поткупио кантарцију, не можеш поткупити кантар*. Торба, предмет који симболизује непознати намикрокосмос у ком се сударају материјална и духовна реалност (описан у одељку о

³⁹⁶Уз обезвучење финалног сугласника, језичке појаве која се у нашерм језику није раширила (остала је ограничена на лексеме *мозак* и *дрозак*).

денотату богоугодан), у реченици *да су све торбе једнаке, нико не би кантар куповао* јеобјектпун недовољно познатих вредности, не само материјалних. Стога је нужна употреба кантара као средства којим се спречава необјективно валоризовање садржаја тајанствене (тј. затворене) торбе. Фраземе *кантар кадија* и *кантар правде* указују на објективност, расудљивост, поравнавајућу праведност тог предмета. Пословица *којим кантаром дајеш, тим и да ти се враћа* доноси и једну нову симболику овог инструмента: приметно је да се он ту поима као неумитност, суд на који човек не може да утиче, усуд (дес), али притом односна заменица („којим“) јасно истиче како кантар није нешто генерички непогрешиво и једнако, попут мерне једнице (нпр. аршина), већ је непогрешив и једнакдистрибутивно. Укратко, овде он није само обележје поравнавајуће праведности, као инструмент који измери вредност тачно колико она износи, већ и деобене (одн. *iustitiadistributiva*, по Аристотелу *δικαιονδιανεμητικον*), која ту врлину мери „према заслуги“. Последица ове одлике кантара јесте да он у нашој паремиологији може бити ипогрешив. Да ли зато што је неискрен, или пак што је просто необјективан, човек (тј. кантарџија) уме да суди (мери) и по својим, субјективним мерама. Тако на „његовом“ кантару врабац, како вели горња изрека, може да тежи „кило и по“, док се у варијанти те умотворине, *врабац на своме кантару – триста ока*, помиње и много већа цифра (ока износи 1,28 килограма); та хипербола има за циљ да нагласи необјективност „мериоца“. Исте поруке носе изрекесачувај нас *Боже крива кантара и празна амбара* и *ако кантар не ваља, буди ти како ваља*, у којим се изричито тврди да кантар може бити и непоштен(одн.крив,неваљао).

Потреба за тачношћу, прецизношћу као знаку објективности (праведности) је у нашим умотворинама изражена у два случаја и другачијим лексичким средствима:

„Ако талијеру манка газета, већ талијер није.“ (ВСК¹, 109)

„На знање и равнање.“

Једном је та лексема *талијерто јестталир*, реч од које потиче и данас свеprisутни *долар*, иначе назив сребрног новца који се почео ковати једва деценију и попре но што се

1539. појавила венецијанска газета.³⁹⁷ Горња пословица отуд може имати и метафорички смисао: „што се не мери тачно, то не може бити ни поштено“, то јест, „ако поштење није потпуно, онда га ни нема“. У инојпаремији је сродна лексема *равнање*, чији је корелатив такође *poenactionis*, *знање*: та именица указује на искреност, отвореност, нескривеност, одлике које проистичу из схватања поштења као искренности и светлости, док *равнање* означава равноправност, поштење, поравнавајућу праведност, са ослонцем на денотату одговорност. Порука је овде да треба деловати искрено и објективно, речју – поштено.

Као и свака равноправност, морална такође подразумева подељеност на једнаке делове. Такав ужи смисао среће се у овим нашим паремиолошким творевинама:

„Деле ко браћа дулечницу.“

„Делити на равне части.“

„Измјери једнако, да је мило свакоме“ (ВСК1, 1633)

„Нити добром мањка, нити погани претиче.“

„Право се дрво по половини цијепа.“ (ВСК¹, 4432)

„Има нас рђавих, има вас и добрих.“

„Колико је од моје куће до твоје, толико је од твоје до моје.“ (ВСК¹, 2405)

У прва два примера је подељеност јасно исказана глаголом *делити*, док једнакост при тој подели симболизују лексеме *браћа* и *раван*. Појам брата је, како је истакнуто у одељцима о денотатима добар и човечан, еквивалент субјекта, браћа су представа истог, и самим тим *делити братски*, како гласи позната синтагма, значи делити

³⁹⁷Талир потиче од крупне сребрне монете коју је од 1484. године у Тиролу ковао надвојвода Сигизмунд под именом *гулденгрошен* (Guldengroschen). Тежио је два лота и брзо се проширио као замена за златник, будући да не беше прављен од америчког сребра, већ од метала којег беше у изобиљу после откривања богатих аустријских рудника сребра. Гулденгрошен је назван око 1525. *талиром* по новом месту ковања, чешком Јоахимсталу. У осмој деценији 16. столећа средњовековну производњу сребра потискује америчка, па се у талире прекива америчко сребро (Вук Винавер 1970: 80 и н. 44; Милан Решетар 1924: 489). Етимолошка веза с топонимом *Јоахимстал* је у наставку *-талер* (-thaler) од назива монете *јоахимсталиер* (joachimsthaler), и присутна је у америчком сребрњаку познатијем као *долар*, али и у некадашњем словеначком *толари* и иним валутама (Скок 1973: 437). Ове паремије није било у цетињском издању Караџићевих пословица, и може се претпоставити из облика *талијер* да ју је тај паремиограф чуо у Дубровнику. Наиме, Решетар вели да је та форма настала од *талир* онако како је и *пастујер* од *пастир* или у том граду *Трогијер* од *Трогир*; он наводи и старији вид имена те сребрне монете *толор*, потекао од поменутог *талер*, налазећи паралелу тој генези у *логор* ← *лагер* (ибид., 64). На истом месту он подвлачи да је од 1725. у Дубровнику кован дубровачки талир, имитација аустријског (у оптицају од 1565. године), па није искључено да је о том сребрном новцу овде реч.

равноправно, на делове исте вредности, овога пута питу од бундеве („дулченицу“). Придев *раван* из другог израза се свакако базира на обележју правичан (прав). На поделу у трећем примеру упућује глагол *измерити*, док равноправност ту означава прилог *једнако*. Негацијом мањка међу добрима, односно негацијом вишка међу злима, поганима, вербализује се равноправна подела у изреци *нити добром мањка, нити погани претиче*; глагол *претицати* је притом метафора кинетичког аспекта акумулације капитала. У паремији *има нас рђавих, има вас и добрих* се нарочито подвлачи једнакост на парадигми деобене праведности: међу свима постоје они који заслужују похвалу и они који заслужују покуду; ерго, мање-више смо сви етички равниправни, једнако поштени. У једном случају се подељеност изриче лексемом *половина: право се дрво по половини цијена*. Та именица подразумева значења, „средина чега“ и „један од два једнака дела неке целине“ (РМСIV,653), с тим да се њен смисао с првог, просторног обележја („средина дрвета“) овде пренео на нумеричко („једнаки комади дрвета“), створивши уз придев *право* моралну конотацију: поштено је оно што је подељено („оцијепљено“) равноправно, на једнаке делове. Најпосле, изрека *колико је од моје куће до твоје, толико је од твоје до моје* нема непосредно етички контекст, али њоме се преко мотива једнаке удаљености може указивати и на моралну равноправност, поготово ако се властита кућа схвати обредно, као свети простор, атуђа као профани, несвети и на тај начин и – непоштени.

Веће је поменуто схватање мере као границе између непоштења и поштења (види н. 113): чињеница да тамеђа постоји, наведено је притом, поручује да ова два морална појма нису нешто обавезно удаљено и посве раздвојено. Свест о тој граници неминовно образује индивидуу спремну да трпи непоштење до једне замишљене линије, чему је последица и стварање новог одређења мереи равноправности: како свако мора трпети при интеракцији са другим, подразумева се да су сви унапред и добри и зли. Овакво гледиште, слично оном стоичара (или Аквинског), одражено је у двама изрекама:

„Препунила се мешина греха.“

„Препунила се чаша зла.“

У тим примерима меру означавају лексеме *мешина* и *чаша*, асимболичко одсуство равноправности(тј.објективности) глагол *препунити* и апстрактуми *грех* и *зло*.

Табеларни приказ лексема са ужим денотатом поштења равноправност је овакав:

атрибути (хомологни)	раван, једнак, прав, добар, близак*
атрибути (антонимски)	неједнак, различит, крив, далек, рђав, поган, празан
именице са ознаком мере	м(јера), браћа, аршин, кантар, кило,ока, равнање, половина, талијер, мешина, чаша, кадија
корелативи N _{attributiva} (хомологни)	в(ј)ера, добро, част, правда, знање
корелативи N _{attributiva} (антонимски)	зло, грех
остали корелати (хомологни)	дулечница, газета, кућа, дрво
остали корелати (антонимски)	Багдат, кантарџија, торбе, врабац, амбар
глаголи (позитивни)	м(ј)ерити, делити, не мањкати, цепати, ваљати, давати, враћати се
глаголи (негативни)	преврнути, не претицати, препунити се, примењивати, не ваљати, поткупити

5.3.2. ПОШТЕЊЕ КАО УСЛОВ ОБЈЕКТИВНОСТИ

У српским паремијама способностпоштено, објективно суди и тиме испуни претходни захтев равноправности, пре свега имају бића која дословно или фигуративно не припадају овом свету. То су или божанства или преносиоци њихових порука на земљи, свештеници, пророци и владари, у сваком случају не обичан човек.Ово је схватање без сумњеврло старо, јерје и нашој древној религији и митологији позната институција наднаравног судије, само штоУсуд, као и суђенице (суђаје, ориснице),у паганизму беху нуменизадужени да људима пресуђују тек о једној (најважнијој) ствари, о њиховом животу, тачније она су људима по рођењу одређивала, досуђивала –

судбину.³⁹⁸ Овај мит беше толико раширени најпосле есенцијалан да је каснијим религијским идејама било лакше да га на свој начин интерпретирају, него да га искорене: тако у ужичком крају уз Усудаидентичну функцију обавља Бог, његова христијанизована верзија, док се на истом подручју суђенице називају и анђелима, а не само усудама и вилама (Зечевић, ибид.).

У сваком случају, како закључује Зечевић, предања те врсте су последица утиска о потчињености човека натприродним силама, пред којима се он осећа беспомоћним (ибид., 84). Ово значи да су и овоземаљски непријатељи тог беспомоћника једнако овисни о богу, што је потоњег морало чинити јединим ваљаним судијом, али и расуђивачем: дакле, не искључиво бићем које пресуђује о судбини верника, већ бићем које дедуктивним следом пресуђује о свим религиозном човеку иоле важним питањима. То показују такође српске паремиолошке творевине са створењем божанског порекла као судијом:

„Ако је и Бог, није себи Бог.“

„Ако је ко јачи, но и Бог је свачиј.“ (ВСК¹, 34)

„Ако те онај пре који ти и суди, онда (само) од Бога ваља суда искати.“ (ВСК¹, 111)

„Бог не да једном чојеку сва добра.“ (ВСК¹, 270)

„Бог помаже лежаку као и тежаку.“ (ВСК¹, 277)

„Боже, не праштај им, знају шта раде.“

„Деле као што Бог дели.“

„Ђаво им судио.“

„Како радио, тако ти Бог судио!“

„Нека буде онај кога је Бог рекао.“

„Нека му Бог суди!“

³⁹⁸ Ова створења су најчешће у веровањима женског рода, има их три, и трећег дана по рођењу детета долазе да му одреде судбину (РСМ 2001: 518–521; СМР 1970: 293). Чајкановић допушта да су ова млада и лепаманистичка домаћа божанства духови помрлих женских рођака, можда чак прамајке, а истиче још да је понекад судио Усуд, наш врховни национални бог, те да је касније по предању то чинио свети Сава, који је могао и да коригује судбину (Чајкановић³ 1994: 247, 250–253). Зечевић овоме додаје два битна податка: да је у нашим легендама Усуд човек који живи далеко од других људи, и да је према многим веровањима мушки облик тог митског бића старији од женских корелата (1980: 83). Туђина је као особу удаљену од других лако спојити с нуминозним бићем, људима такође непознатим и недодирљивим, док историјско првенство судије мушког пола није тако јасно: рецимо, у РСМ се, напротив, препоставља да су веровања како судбину одређују мушка митолошка бића иновација проистекла из хришћанске представе о Богу, анђелима или свецима који одређују људску судбину (ибид., 519). Није искључено да су оба мита стара и да су зависила од филогенетског (мушког) или онтогенетског (женског) погледа на човеков постанак односно рађање.

„Ни по баби ни по стричевима, већ по правди Бога јединога.“

„Судија је Бог, а судице варалице.“ (ВСК², 196)

Морална бинарна опозиција старо-ново односно паганско-хришћанско у смислу необјективно-објективно истакнута је експлицитно само у последњем примеру, где су Богу као судији противстављене судице као варалице, неко ко не досуђује поштено; наравно, реч је о суђеницама, које се у Славонији, одакле је према Вуку горња паремија, називају *судицама*. Старица и стари, пагански доживљај правде и поштења, наизглед су присутан такође у изрецини *по баби ни по стричевима, већ по правди Бога јединога*, са алузијом на предања предака, но ту је заправо акценат на контрасту стричеви-отац („бабо, баба“), на сукобљавању браће, где сваки брат има својетумачење правде, унапред спорно, необјективно. Још једна умотворина се битно разликује од претходних: клетва *ђаво им судио* једина је у којој се не помиње Бог који објективно суди, већ његов антипод као некога тонеспособан. Најзад, од осталих одудара и изрека *ако је и Бог, није себи Бог*, којом се истиче да нико себи не може судити поштено, па ни најбољи судија, онај божански.

У иним изложеним примерима се морално позитивно натприродно биће не пореди ни с једним другим расуђивачем. То није изненађење, будући да је овај судија у нашим паремијама схваћен претежно хришћански, а у тој религији, као монотеистичкој, нико се не може поредити по моралу, па ни по објективности, са Богом (осим ако нису посредни успоредбе по супротности). С те стране је порука већина преосталих изрека по себи јасна, и своди се на захтев за Божјим пресуђивањем. Отуда те умотворине имају императивни облик, у трећем лицу једнине, пошто се односе на Бога: *нека буде онај кога је Бог рекао!*, затим *нека му Бог суди!* (с варијантама, такође код Стојичића: *Бог му судио!* и *Бог нека му суди!*) или *како радио, тако ти Бог судио* (→ како будеш радио, тако нека ти Бог суди!). Поменута супремација Бога одражена је сликовито и у пословици *ако је ко јачи, но и Бог је свачиј*, с поруком: „ако међу људима и влада закон јачег, Бог је ту да праведно суди“. На инфериорност овоземаљских моћника пред нуменом као заштитником подједнако свих, па и слабих, указује се такође изреком *ако те онај пре који ти и суди, онда (само) од Бога ваља суда искати*, са архаичном глаголом *прети*, „тужити суду“

(РМС IV, 1003): онај ко тужи и уједно суди не може бити објективан, па се у таквој ситуацији ова врлина иште од Бога, којем се и тужилац и судија морају повиновати. Насупрот објективној одбрани, објективна осудасе тражиу изреци *Боже, не праштај им, знају шта раде*, парафрази познате Христове реченице: „Оче, опрости им јер не знају шта чине.“ Спој објективности Бога и његовераспрострањености, моћи да све види и обухвати, аналогне даљини из претходне фусноте, представљен је у српским паремијама преко способности нумена да врши поравнавајућу правду према свакоме без изузетка. Ово се подразумева у изреци *деле као што Бог дели*, а кудикамо јасније о томе сведоче примери *Бог не да једном чоку сва добра* и *Бог помаже лежаку као и тежаку*. Глагол *дати* у другој умотворини нема идентично значење као *делити* у првој или *помагати* у последњој, јер може да се тумачи и концесивно („допуштати“), док *делити* и у овом случају *помагати* указују искључиво на дистрибутивност. У трећој пословици је рималежаку-тежаку антонимска, јер тежак је марљиви, радин човек, док је лежак „нерадник ленштина“, човек који се „радо излежава“ (РМС III, 181); отуд је порука ту она да Бог унапред не прави разлику међу људима, да је непристрасан. Ово је и најизразитији пример тог натприродног бића као поравнавајућег праведника, а не деобеног, заснованог, како је речено, на заслужености.

Ко у нашим паремијама бехубожански краљеви, оваплоћења бога на земљи у виду моралног световног владара? Одговор је: Карађорђе и цар. Тако барем веле изреке:

„Кад код Ђорђа суда нема, а оно нигде га нема.“

„Царска се не пориче.“ (ВСК¹, 6054)

Друга се односи на реч или ријеч, како наводи у загради Вук, мислећи на „одлуку, пресуду“, а наравоученије те паремије је јасно: цар је неко непогрешив попут божанства, и све што он досуди је праведно, поштено, објективно. Слично се мисли о Ђорђу из прве изреке, уз коју Стојичић додаје да се притом „мисли на Карађорђа“. Овде је занимљиво то што се наводи антропоним *Ђорђе*, а не неки препознатљивији назив те повесне личности, попут *Карађорђе*, *Црни Ђорђе* и *Ђорђије*, чиме се можда указује на њену сличност са светим Георгијем. Основ за ту хомологију био би мотив аждаје, непријатеља реченог

светитеља, али и главног оличења непријатељских богова и демона који нападају „наш свет“ (Космос), према Елијадеу³⁹⁹, па су Турци, нехришћанска сила што угрожава српски религијски простор, могли бити схваћени у сукобу с Карађоређем, браниоцем српског Космоса, управо као таква Аждаја, тим пре што су исти освајачи у доба Карађорђевог устанка радо поистовећивани са двојником аждаје, змајем, на пример у спеву Јована Рајића *Бој змаја с орлови*, написаном свега тринаест година раније, 1791.⁴⁰⁰

Божански посланици на земљи јављали су се много чешће у виду лица непосредно везаних за цркву: попова, светаца и пророка. Свештенство, оно српско и православно, имало је притом једну комплексну улогу: Српска православна црква се, што је већ указано (види н. 96), нашла након Велике сеобе 1690. године у ситуацији да значајном делу српске популације у Хабзбуршкој монархији постане и задуго остане једини старешина, пошто је Беч одбијао да призна на свом тлу Србе као народ с политичким правима и забрањивао им организовање ма какве политичке управе. Ова околност дала је свештеним лицима као једним ауторитетима у нашем народу велики значај, посебно ако се узме у обзир да је њих та „промоција“ затекла у не баш завидном стању, и материјално и духовно, а истовремено их је поставила у жижу пажње српског етникума, пре свега оног који се по угарским градовима убрзано развијао, све више губећи своје традиционалне црте, на којим почива и православлје. Из многобројних размирица између попова и будимских Срба које је описао Поповић (види н. 120), стиче се утисак да је обичан српски човек у таквој средини своју етничку припадност идентификовао с верском (православљем) превасходно због снажних притисака римокатоличке цркве, док је попове доживљавао као поглаваре, премда свестан да они не задовољавају посве критеријуме за Божјег емисара на земљи, па ни оне нужне за земаљског судију. Отуд је поп у нашим паремијама, уопште узев, описан амбивалентно: као неко ко би *apriori* требало да буде свети лик, али *aposteriori* то није, већ је, напротив,

³⁹⁹ Овај аутор прецизира да је реч о првобитној Аждаји, пошто се свака победа над непријатељем доживљава као понављање првобитне победе богова над том Аждајом односно „Хаосом“ (2003: 95).

⁴⁰⁰ Код Рајића орлови не симболизују Србе као хришћане и елијадеовске браниоце Космоса, већ Русе, но пре је спорна у горњем поистовећивању Карађорђа и светог Георгија хомологија аждаја-змај. Наиме, трцизам *аждаја*, настао од новоперсијског *Ažiš Dahakō*, одакле је преко турског створено српско *аждаха* (Лома 2002: 122н.187), назив је поред *аждер* за митско биће које је заправо што и ала, а не змај (Зечевић 1981: 65). Но, Зечевић истиче да је употреба термина *аждаја* уместо *ала* резултат хришћанског утицаја везаног баш за легенду о светом Георгију, наводећи да су се ту хришћанска и паганска веровања доста измешала (ибид., 63–64). Вероватно се и захваљујући том мешању каткад аждаја као негативни демон поистовећује са својим противником змајем, схваћеним код нас претежно позитивно (PCM 2001: 1).

носилац особина којеособина тој позицији не приличе, пре свега пожуде и лажљивости, неретко везане и за похлепу и лицемерје. Тај јаз између институционалног и конкретног поимања свештеникаприсутан је редовно и у српским пословицама и изрекама о поштењу са ужим обележјем објективности, што показују примери:

„Ако је поп грешан, молитва му није грешна.“

„Буди, попе, човек!“ (ВСК³, 8)

„На чијој су страни сабља и топ, на тој су хоца и поп.“

„Не буди никад поп у свом селу.“

„Нико не може бити поп у свом селу.“

„Поп греша, а село плаћа.“

„Поп проповеда пост, а сам сланину једе.“

„Та народе не ради оно што ја (поп) чиним, него чини оно што ја причам.“

„Што попујеш кад поп нијеси?“ (ВСК¹, 6337)

У свим тим реченицама поп је неморалан, али се његово звање, институцијасвештеника као Божјег изасланика, третира као нешто неприкосновено, свето, поштено, морално. То је можда најочигледније из умотворине*ако је поп грешан, молитва му није грешна*, где молитваинституционалнопредставља свештенство у оба значења потоње именице: и синегдохском (дело, свештениковање)и метонимијском (сталез, свештеника). Изрека *што попујеш кад поп нијеси* преко глагола *поповати*носи сличну поруку: премда је овде преовлађујући смисао те речи ироничан, „наметљиво поучавати, давати поуке, савете“ (РМС IV, 710), њоме се такође подразумева да је поп, појам који се налази у корену овог вербума, неко ко за разлику од других сме, може да поучава, коме је то својствено и долично. И то на основу две околности: као прво, јер је он Божји посланик, и као друго, јер његово и јесте да прича (поучава, попује), то јест много је важније шта свештеник говори, негоштачини. Другим речима, и поповање и претходномолитвасу не само симболични него и вербализовани приказ попа, с мање-више јасном поруком да је Божја реч оно релевантно, док су спорадична недела његових изасланикана земљи редундантна:та мисао се директно ослања на догматски карактер религије и истицано запажање Малиновског о изузетном значају аутентичности светих књига и бризи за чистоту текстаунутар догме (види н. 233). Отуд јепоп изнад свега

„човек који преноси Божје поруке“, а оно што мимо тога чини је неупоредиво мање битно од околности да у једној заједници такав преносилац постоји. Стога не чуди што наше умотворине о овом изасланику увек подвлаче његову вербалну функцију као врлину, и поред недела друге врсте; осим за два горња примера, то важи и за реченице: *та народе не ради оно што ја (поп) чиним, него чини оно што ја причам*, затим *поп проповеда пост, а сам сланину једе*, а овде спадају и изрекене *буди никад поп у свом селу и нико не може бити поп у свом селу*, уз њихове варијанте са иним „свештеничким краљевима“, пророцима и свецима, где се говор (поповање у неироничном смислу) једнако имплицира.⁴⁰¹ Све те паремије подвлаче да се ни попова реч (суд) – као ни царска – не пориче, не доводи у питање, с тим да се у последњим двома (и њиховим варијантама), илустрацијамасредине која одбија да призна ексклузивну моћ објективног, поштеног расуђивања особи из властитог круга, опет истиче дистанца као услов објективности (види н. 398и Зечевићеву опаску о даљини Усуда).

На свештениковим вербалним одликама заснива се и његова неморалност, како показује изрека *поп греши, а село плаћа*. Она је формално слична паремији из одељка о денотату самосвестангрех *једнога цело село плаћа*, но управо истицање попасужава, прецизира смисао те реченице. Не само зато што је он као духовни вођа села делилац метафизичке правде(за разлику од неодређеног *једног* из аналогне умотворине), него и због тога што читав низ изрека о попу који греши (нпр. *зурлација у зурлу, а поп у књигу погреше, а камоли нећеш ти; и поп у књигу погреша, а не ја; и поп у књигу погреша и ковач у наковањ; погреша ковач у наковањ, погреша поп у књигу, а камоли ја нећу*) јасно везује грешност тог лица за (свету) књигу и преношење порука из ње верницима, за шта је првенствено задужен. Зато треба претпоставити да још једна паремија из ове подгрупе која се може на више начина појмити, *буди, попе, човек*, истиче свештениково говорење.⁴⁰² Како је наведено у одељку о денотату човечност, Вук уз њу (ВСК³, 7) додаје

⁴⁰¹Те варијанте су: *не ваља бити пророк у свом селу; нико није пророк у своме селу; нико није постао светац у свом селу*. Оне о пророку се ослањају на глагол говорења *прорицати*, и по томе је ово отелотворење божанства блиско помињању Усуду или суђеницама, натприродним бићима која такође пророчанством изричу пресуду о нечијем животу. Лик свеца је стога у последњој умотворини врло могуће тек *interpretatio christiana* таквог паганског божанства.

⁴⁰²У овде коришћеном четвртом издању Караџићеве збирке, та је умотворина, иначе забележена још код Мушкатиновића, наведена два пута (као седма и осма у одељку назначеном за ову прилику ВСК³), али треба рећи да посредни вероватно једна изрека коју је Вук оставио на два места у рукопису, не објавивши је никад,

„како би ја био човек, кад сам дао владици сто гроша, што ме запопио?“ односно(уз ВСК³, 8),та ја сам платио да не будем“. Очито је прво толкованије попов одговор, док друго може да се разуме и као наставак исказа попу; у сваком случају, поп се доживљава као неко ко треба да донесе тешку одлуку, пресуди поштено, објективно, у ситуацији толико компликованој да се именицом *човек* уз свештеникову свету врлину апострофира и профана, човештво.

Још три речи из домена религије користе се као обележје објективности, али у негативном контексту, као ознаке за оно што би требало да буде објективно, поштено, али ипак није. То су *звоно*, *Рим* и *Цариграду* примерима:

„Ваља чути и друго звоно.“

„Да се права истина дозна, треба чути два звона.“

„Два звона оглашавају истину.“

„Истина је и изнад Рима, и изнад Цариграда.“

Топоними *Рим* и *Цариград* из последње паремије означавају хришћанске цркве чија су средишта градовима тих назива: римокатоличку и православну. Евидентно је да се ту алудира на раскол који од 1054. постоји између ових учења, на постојање две Христове вере, што горњој реченици даје барем два нивоа. Први је онај условно речено небески, с којег се римокатолици и православци посматрају као сукобљене стране, а „изнад“ њих је сâм Бог као судија; други би био онај земаљски, сагледан из перспективе религиозног човека који при конфликтима има потребу за расуђивачем, али због сукоба црквениједна од њих није посве објективна односно „истинита“, те верник закључује да му свештенство (црква) не може поштено судити, већ је за тоспособан једино директно Бог. Помињани вербални аспект овде је изражен апстрактумом *истина*, који најчешће означава говорни чин, како је приказано у одељку о денотату искрен, а вреди истаћи да ова умотворевина, могуће настала у конфесионално мешовитој средини, једино не ставља у положај судије људе: то се види из употребе предлога *изнад*, а не, рецимо, *између* (*истина је између Рима и Цариграда*), што би човеку већ дало прерогативе онога ко перцепира и тиме расуђује. Да

да би то тек у другом издању његове збирке учинио Томић као приређивач. Врло могуће је чињеница да је Караџић записао исту паремију уз различита толкованија подстакла Томића да је двапут цитира.

је у њој основнимисао онај „земаљски“, по којем је црква судија, намеће се и из паремија овог подтипас лексемом *звон*. Црквеназвона имају посебно обележје у хришћанском култу као најављивачи невоље (види н. 222), но овде су метафора цркве и у ужем смислу конфесије, док је звоњава коју она производе симболички приказ говора представника тих вероисповести. Отуд изрека *ваља чути и друго звон* значи „ваља чути и другу страну у спору, јер је тек онда могуће објективно расудити“, а истусемантику имају и пословица *да се права истина дозна, треба чути два звона* и израз *два звона оглашавају истину*.

Конечно, постоји још један, можда и најобјективнији судија у нашим паремијама, такође с натприродним цртама – време. Тај расуђивач се помиње у примерима:

„Време је најбоље решето.“

„Време је најбољи судија.“

„Доћи ће свачије дело на видело.“

„Ко брзо суди, брзо се и каје.“

„Од суђења се не може утећи.“ (ВСК¹, 4024)

Спојвремена и поштења задире у прадавно доба. Елијадега је објаснио пошавши од става да се, поред простора, и време односно општи концепткултурног времена дели нанерелигиозни, по којем је време истоврсно, ирелигиозни, унутар које постоје свето и профано време, поштоверникаразликује свету и обичну реалност. Притом то свето Време овај мислилац поистовећује са првобитним митским Временом, које се по начелу „вечног повратка“ (тј. вечног понављања основног космичког ритма), изнова обнавља при изненадним хијерофанијама светог временског трајања. Тако се свето Време, изједначено првобитним митским Временом, у претхришћанству подудара и са *illud tempus*, добом кад је Свет почео бивствовање, а религиозни човек је, учествујући обредно у том „крају Света“ и његовом „поновном стварању“, и сâм поново почињао своје бивствовање култички неокрњен, неискварен, неукаљан, као у тренутку рођења.⁴⁰³

⁴⁰³ Овај аутор првобитно митско Време дефинише као бесконачно повративо и поновљиво, онтолошко, „парменидовско“, које на неки начин и не „тече“, не мења се и не исцрпљује. Њега нагла појава светогвремена чини изнова присутним у свести верника, па је сваки религиозни празник

Дакле, и времесе у религији посматра као светиња, она која пречишћава, враћа човека устање неукаљаности, и то не само обредне, већ иморалне. Стога је позивање на време као судију у изложеним пословицама позивање на свети интервал (свето Време) у којем се уклања прљавштина односно непоштење, у којем ће опет на основу „вечног повратка“ бити успостављен бољи ипоштенији свет, и у којем ће првобитно митско Време пресудити неваљалцима, враћајући их на статус пре почињеног недела. То је разлог што је према другој паремији време „најбољи судија“, као и што је према првој предмет који најбоље пречишћава („решето“), а и где није експлицирано, оно је као такав расуђивач несумњиво присутно. Управо на њега се мисли кад се изриче да ће једном свачије (не)дело доћи на видело, то јест да ће се такав чин открити временом преко тог „небеског тела које светли“ (види н. 205), што је смисао игре речима *недело-видело*. У једном примеру (*од суђења се не може утећи*) подвлачи се и мотив утехе коју пружа тај судија, од чијег је „суђења“ немогуће утећи. Из тог је чекања на суд времена проистекло је и поимање правовремености као објективности у расуђивању из умотворине *ко брзо суди, брзо се и каје*. Брзина је ту што и брзоплетост, одлика супротнастрпљењу, нужном при ишчекивању оне „нагле“ појаве светог Времена, па тиме и његовог суда.

Лексеме којима се указује у нашим паремијама на поштење као објективност су:

атрибути (хомологни)	свачији, човечан*, други, добар, прави, једини, царски
атрибути (антонимски)	јак, грешан, брз, свој,
nomina attributiva	суд, истина, видело, правда, суђење, ријеч*
корелативи (хомологни)	молитва, добро, лежак, тежак, човек, решето, два (оба*), дело, пост, народ
корелативи (антонимски)	сабља, топ, село, сланина, варалице
nomina agentis	Бог, поп, време, судија, Ђорђе, пророк, светац, цар*

реактуелизација неког догађаја који се у митској прошлости одиграо „на почетку“, док је учествовање у том празнику излазак из „свакодневног“ временског трајања и уклапање у митско. Отуд је свето Време представа у виду кружног, поновљивог и повратног Времена, врсти вечне митске садашњости која се повремено успоставља обредима, па религиозна особана тај начин одбија да живи у времену које се модерним језиком назива „историјска садашњост“, настојећи да досегне свето Време, слично „Вечности“ (Елијаде 2003: 110–111, 113, 119, 140).

(ХОМОЛОГНЕ)	
nomina agentis (антонимске)	поп,хоџа, звоно, ђаво, Рим, Цариград, село, бабо, стричеви, судице
глаголи (позитивни)	искати, дати, помагати, чути, дознати, оглашавати, делити, не утећи, проповедати, причати, не порицати, поповати*
глаголи (негативни)	прети,судити, не праштати, знати, радити, кајати се, грешити, плаћати, јести, варати*, чинити, поповати
остале лексеме	страна

5.3.3. ПОШТЕЊЕ КАО УСЛОВ МЕРОДАВНОСТИ

Последња од денотација поштења која се јавља у нашим народним пословицама и изрекама јесте она која преиспитује способност поштеног расуђивања код земаљских и условнонеузвишених бића, укратко, код обичних људи. Њихова моћ је, за разлику од оне богова и божанских оваплоћења, у начелу спорна: док се наднаравна и узвишена створења схватају као унапред објективна, човек је *apriori* субјективан и тек изузетно *aposteriori* објективан, непристрасан, расудљив. Разлог је јасан: нумен има „у надлежности“ читав свет (тј.заједницу верника), док је одрастао човек – какав се подразумева кад је посреди расуђивање – суштински одговоран само за себе, што *ab initio* условљава да он „не мери“ једнако своје и туђе поступке, те доводи у сумњу његову компетенцију за објективан суд. Зато је основно питање овде: колико је човек меродаван да суди инима, при чему је меродавност ужи вид непристрасности, објективности и најзад – поштења.

Неке од српских паремија о меродавности наизглед се не разликују превише од оних из претходног одељка којима се исказивала објективност конфесија. То су примери:

„Ако дође прав, не изиђе здрав; ако дође крив, не изађе жив.“ (ВСК¹, 13)

„Кадија те тужи, кадија ти суди.“

„Ко те пре? – Турчин. – А ко ти суди? – Турчин.“

„Нико не може бити и судица и парац.“ (ВСК¹)

„Нико сам себи судија не може бити.“ (ВСК¹, 3755)

Наиме, и овде се истиче необјективност чиновника узвишене институције (бога или државе, појмова који се августиновски и диркемовски могу изједначити), који би, напротив, требало да буду објективни. Но, док се паремије из претходног одељка на томезадржавају, горенаведене подвлаче уз неспособност за поштено расуђивање код дотичних њихову злоупотребу узвишеног положаја. Зато се у садауспоменутоу немоћ детаљније наглашавају карактерне слабости које до ње доводе, бахатост, насилништво, лицемерје итд. Другим речима, пристрасност која претходно беше имплицитна, овде је експлицитно изражена мана, тек секундарно повезана с необјективношћу чињеницом да „краси“ особу која би по свом друштвеном положају требало да буде меродавна, али то ипак није. У нашим пословицама и изрекама такав судија је означен лексемама: *судија*, *судац*, *кадија*, *Турчин*, посредно и *Млечић* – уз пословицу *ако дође прав, не изиђе здрав; ако дође крив, не изађе жив*, Карацић додаје да се приповеда како је постала од каквог млетачкога суда, а семантика јој је свакако: „дошао пред суд поштен или крив, нећеш одатле изаћи жив“ (схвате ли се здравље и живот као синонимни појмови).⁴⁰⁴ Туђин који непоштено суди је и Турчин из треће умотворине. Она се ослања на већ знану конструкцију (уп. *ако те онај пре који ти и суди, онда (само) од Бога ваља суда искати*), али и на околност да је припадник турског народа за нас уједносљедбеник друге вере, безбожник, баш као и расуђивач из католичке Венеције то јест Млета. Мотив о странцу кореспондира са оним о удаљеном, меродавном судији, који попут Усуда све види, али не и онај о иноверцу, странцу који намеће своје законе уместо постојећих локалних. Отуд можда није случајно што турцизам *кадија* чешће у нашим паремиолошким творевинама означава негативне моралне особине од наше именице истог значења *судија*. Истина, лексеме *кадија*, *судија* и *судац* су једнако заступљене, но практично је само у примеру *кадија те тужи, кадија ти суди*, управо оном који најдиректније указује на неправичног расуђивача истицањем жртве те неморалности заменицом у другом лицу једнине, могућ и алтернативни облик (*судија те тужи, судија ти суди*). У пословици *нико не може бити и судац и парацова* је ознака условљена римом *судац-парац*, односно тиме што је такве игре речи много лакше стварати од јединица из домаћег вокабулара (попут *судац*) као препознатљивијих у случају

⁴⁰⁴ Вук наводи и варијанту ове паремије: *ко уљезе прав, не изљезе здрав; ко уљезе крив, не изљезе жив* (ВСК¹, 2646).

модификација⁴⁰⁵; трећа је паремија, *нико сам себи судија не може бити*, опет, генеричка, чак и без имплицирања жртве необјективног расуђивања (која се претходно наслућује из *помена actionis paraц*, „парничар“), а у том контексту је тешко замислити употребу варваризма крај постојеће домаће речи; таква употреба би одмах изменила и значење изреке и преусмерила га на мотив непоштеног странца, као што то чини паремија *тешко се кадијом назвати, а онда доста меда и масла* (ВСК¹, 5572).

Сви ови примери подразумевају злоупотребу положаја судије у контексту познатом као право јачег, но оно се тек четири пута изричито наглашава. То су следеће реченице:

„Нејаку братству нејака и правда.“ (ВСК¹, 3399)

„Нејачица правду губи.“ (ВСК¹, 3400)

„Чија сила тога и правда.“ (ВСК¹, 6115)

„Чија сила тога је и суд.“ (ВСК¹, 6116)

Паремије *чија сила тога и правда* и *чија сила тога је и суд* садрже порукe сличне оним о кадији, Турчину и Млечићу, с тим што овде није назначено туђинско порекло и безбожништво судије, већ искључиво његово насилничко расуђивање: насилништво преко именице *сила*, а нерасудност преко именица *суд* и *правда*, за ту прилику синонима. Последњи апстрактум помиње се још у умотворинама *нејаку братству нејака и правда* и *нејачица правду губи*, но ту се пристрасност човека на власти посматра са аспекта жртвог делања. Ова је притом означена као нејака, јер такав и јесте ко год трпи право јачег. У првом од ових примера се наводи реч *братство*, па се том пословицом поручује и да слаб колектив не може рачунати на поштен суд, јер је овај нужно умети бранити, а не само успостављати. Термин *нејачица* из другог примера означава и „слабића“ и „слабост“ (РМС III, 700), а порукате изреке од претходне се разликује по одсуству колективности.

Ипак, највећи број наших паремија о меродавности описује обичног човека као субјекта. Овај је у ретко описан позитивно, као неко објективан. Ти ретки примери су:

⁴⁰⁵ Ова наша пословица изрека није нумерисана зато што ју је Караџић у својој збирци навео искључиво у толкованију уз ону *нико сам себи судија не може бити*, али не и засебно.

„Његова је реч и прва и последња.“
 „Његова реч је закон.“
 „Његова реч је црвено слово.“
 „Његова се поштује.“
 „Његова се реч слуша.“
 „Свака му је од злата.“
 „Што она каже, то је за њега црвено слово коме поговора нема.“
 „Пријекор је грђи од смрти.“ (ВСК¹, 4497)

На први поглед је видљиво да се у изложеним реченицама истичу језички појмови, усмени или писани, пре свих реч, али и поговор, слово и пријекор (који означава осуду, оптужбу, укор). Вербални елементто јест лексема *реч* сеподразумева и у изразима *његова се поштује* (→ његова се реч поштује) и *свака му је од злата* (→ свака реч му је вредна као злато⁴⁰⁶). Ове реченице по том састојку подсећају на раније наведене о попу као оличењу објективности, но овде се свештеник не помиње изричито. Па ипак, врло је могуће да управо из верског миљеа потичу горње умотворине, јер чак и у примеру у ком је судија несумњиво особа ван редова свештенства, будући женског пола (*што она каже, то је за њега црвено слово коме поговора нема*), истиче се црвено слово, позната ознака у верским календарима за празник, дан кад се верник мора подредити законитостима своје вероисповести, повиновати оном што је божанство досудило. Но, неименовани, па тиме и етички необележени субјект какав је „она“, за разлику од попа јасно указује на моралну исправност и објективност, па није нелогично што се њиме у исти мах смисао пренео с поља светог на профано. Једино овде значењски одудара реченица *пријекор је грђи од смрти*: ту је објективност секундарна, тачније она се доживљава тек као интегрални део прекора, последице неморалног делања (непоштења) и узрока непријатног психичког стања (гриже савести).

Изузму ли се ови примери о меродавности човека, потекли вероватно од сродних сентенција о „божјем човеку“ (попу), већина паремија о тој врлини је прескриптивне природе, односно посреди су инструкције, семантички сличне потенцијалним условним

⁴⁰⁶ Оно „вредна“ се може тумачити и као „поштена“, на основу одлика злата из одељка о денотату света о.

реченицама, оцене шта би индивидуа требало да чини, а не опис онога што ради или је урадила. Појединац у њима још није меродавана, он то тек може постати – али и не мора:

„Како оцу, тако и Шокцу.“ (ВСК¹, 2075)
„Како прашташ себи, праштај и другима!“
„Како судиш другима, суди и себи!“
„Што тражиш за себе, то признај и другоме.“

У свим тим паремијама објективно расуђивање се схвата као она поравнавајућа правда, то јест подвлачи се захтев за равноправношћу као предуслов меродавности. Прва садржи етнотим *Шокац* као обележје туђина, која је у ствари антоним именици из породичне лексике *отац*, и таквом антонимијом, само израженом повратном заменицом *себе* и придевом *други* истиче се императив равноправности и у иним горњим реченицама.

Међутим, три овакве инструкције се донекле разликују по смислу од претходних:

„Ако те не питају – ћути, ако те питају – реци истину.“
„Наука је сама себи судија.“
„Све ваља чути, па онда судити.“

Последња је другачија искључиво због одсуства поменуте корелације: исубјект и други (тј. и отац и Шокци) ту се обухватају општом заменицом *сви*. Прва пословица пак поручује да човек треба да суди објективно (искрено) само ако то од њега траже, укратко, да нико не може бити судија ако га остали за таквог не признају; тиме се јаче но у другим примерима из ове подгрупе наглашава морална прошлост расуђивача. Најзад, израз *наука је сама себи судијатељи* се на разлици између науке и религије: тврдње унутар прве су начелно фиксирани али проверљиве, па се не могу кретати ка догматичности, већ ка отворености за различја то, док се полазишта и одредишта унутар другепосматрају као аксиом, упркос великој „еластичности“ религијске доктрине на измењене услове у којима се проповеда (Фрејзер 1992: 76). Дакле, наука је по природи нешто објективно, што због своје проверљивости мора искључити субјективност, пристрасно расуђивање, па јој у таквим приликама и није потребан неко други, односно – сама је себи судија.

Постоје међу нашим паремијама и инструкције које истичу да човек треба да буде објективан преко обрнуте поруке – да не треба судити непоштено. Примериза то су:

„Како мирили тако се смирили!“ (ВСК¹, 2070)

„Ко носи при руци, носи при души.“ (ВСК¹, 2498)

„Ко прашта злима, шкоди добрима.“

„Не куди Ерака, не хвали Дедака, јер су оба једнака.“

„Ником судија и ничији дужник.“

О последњој од тих умотворина већ је довољно речено у потпоглављу о денотацији одговоран. Прва се исто тиче судије и дужника, премда та два одређења не одликују исту особу, јер уз ту паремију Карацић додаје објашњење: „кад се људима суди и намирује се за што“; укратко, она вели да ће људима на крају (по „смирењу“) судити ултимативни судија, бог, онако како они буду судили („мирили“) другима. Слично је наравоченије пословице *ко носи при руци, носи при души*: уз њу Вук тврди да се изриче „ономе који криво мјери“, па је њена порука да ће онај козло, необјективно расуђује, зло и завршити. Расуђивање је притом схваћено као делање, означено именицом *рука*, док се последица замишља као психички процес, те је обележена лексемом *душа* у значењу „савести“. Још једна пословица у форми релативне (тј. начинске) реченице јесте *ко прашта злима, шкоди добрима* (она има и варијанту, поново код Стојичића: *ко злим људима прашта, добрим зло чини*). Ту је праштање изједначено са злом односно штетом („шкодом“), јер се такво анулирање противи једној од темељних поставки поравнавајуће праведности, оној да свима треба судити једнако, без обзирања на заслуге, пошто правда извире из равнотеже (равноправности), и одступање од ње реметиетички систем. По смислу се од те паремије не разликује много она *не куди Ерака, не хвали Дедака, јер су оба једнака*, с обзиром на то да она вероватно значи: „не куди сакатог/тврдоглавог („Ерака“), нити хвали ћоравог/лудог („Дедака“), јер су оба једнако (не)расудљива“.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷Тумачење по којем *Ерак* значи „крив; неспретан; хром“ наводи Мршевић-Радовић (2008: 153–156). Она притом тек претпоставља да је овај назив у вези са синонимним придевом *ерав*, а уместо *Дедак* помиње име *Петак* у том фразологизму (са значењима: „ћорав, зриков, разрок; приглуп“), допуштајући да је ту реч о еуфемистичким називима за будаласту браћу, тачније богаљаста пар комичних јунака, насталих као „резултат детронизације и деградације старих божанстава“. Таквом образложењу иде у прилог оно *Дедак* из

У већини наших пословица и изрека јеобичан човек ипакнеобјективан то јест немеродаван да суди. Разликују се текмотив и конотација те немеродавности. Најчешће је појединац такав јер јепристрасан. Као његов проблем се тада не наглашава одсуство могућности да поштено расуђује, него одсуство воље да „види“ то истинито стање:

„Ако хоћеш да ме осудиш, прво на своје грехове помисли!“

„Види себе прво, па другога.“

„Види туђу длаку, а свога брвна не види.“ (ВСК1, 547)

„Гори је од слепца онај који очи има, а неће да види.“

„Дигао главу, па не види себе.“

„Заведи ред у својој кући, па буди строг према другима.“

„Највише грехова човек себи опрости.“

„Не види себе.“

„Нека почисти испред своје куће.“

„Очи свашта виде, а себе не виде.“

„Погледај прво себе, па онда друге.“

„Погледај уза се и низа се, па види какав си.“

„Свак хоће правду, али не у својој кући.“

„Тај бележи заслуге себи, а грехе другом.“

„У своме оку не види балван, а у туђем види трн.“

„У туђем оку види сламку а у своме греде не види.“ (ВСК¹, 5950)

У овим паремијама најчешће се истиче недостатак воље да се стварност визуелно перцепира. Но, глаголи *видети* и *погледати*, као и именица *очи*, ту имају и симболику знања (види н. 204), тачније незнања у домену контраста своје-туђе: своје се не види добро јер се превиђа неморално у њему, а туђе пак зато што се из вида губи оно морално.

Стојичићеве збирке, односно његово тумачење у РМС: *дедак* јесте што и „дед“ (тј. „старац“, „деда“, фиг. „претходник, творац, претеча“), али је и погрдан назив са значењем „будала, луда“ (I, 644–645), а баш уз потоњи смисао наводи се реченица Ј. Јовановића сличне структуре: „Два дедака, оба два једнака.“ Назив *Ерак* је већ дискутабилнији. Његов суфикс је могао настати аналошки према *-ак* у *Дедак*, док велико почетно слово не мора бити више од правописне недоследности (на исти је начин написано у тој паремији и по свему судећи заједничко име *дедак*), али све то ипак допушта и да је посредни властита именица, поготово што њу наши лексикони познају само као презиме, чије објашњење иде у правцу влашког или турског *херак* („бели људи“, „бели ратник“). Не треба искључити због те мајускуле ни да је овде апострофиран (X)еро, (X)ера („Херцеговац“), тим пре што су Херцеговци познати у предањима као тврдоглави, својеглави – нерасудни.

То је порука умотворина: *види себе прво, па другога; види туђу длаку, а свога брвна не види; гори је од слепца онај који очи има, а неће да види; дигао главу, па не види себе*(која има и конотацију каријеризма и честохлепља); *не види себе; очи свашта виде, а себе не виде; погледај прво себе, па онда друге; погледај уза се и низа се, па види какав си; у своје оку не види балван, а у туђем види трн; у туђем оку види сламку а у своје греде не види* њихових варијанти.⁴⁰⁸ Да човек не може судити другима ако не уме судити себи, смисао је и осталих умотворина из ове подгрупе: *ако хоћеш да ме осудиш, прво на своје грехове помисли; заведи ред у својој кући, па буди строг према другима; највише грехова човек себи опрости; нека почисти испред своје куће, свако хоће правду, али не у својој кући* најпосле оне *тај бележи заслуге себи, а грехе другом.*⁴⁰⁹ Глаголи *осудити, почистити, опростити*, те глаголске синтагме *завести ред, бити строг, опростити грехове, хтети правду, бележити заслуге*, ту замењују глаголе визуелне перцепције из ранијих примера.

Нешто другачија је семантика следећих пословица и изрека:

„Не каже баба како је сан снила, већ како је по њу боље.“

„Нека први безгрешни баци камен на мене.“

„Немац светац.“ (ВСК¹, 3481)

„Свако по себи суди и о другоме.“ (ВСК¹, 4805)

„Хатарција ће највише у паклу бити.“ (ВСК¹, 6003)

Пристрасност се ту изриче без опозиције свој-туђ: баба из прве умотворине у ствари тек „снује сан“, не нужно с моралним обележјем, које се дакле ту може схватити крајње посредно. То већ није случај уосталим примерима: придев *безгрешни* у изразу *нека први безгрешни баци камен на мене* јасно указује на етичку позадину и смисао „прихватам једино осуду од оног ко је поштен“. Оксиморон *Немац светац* ослања се на чињеницу, како је истакао Караџић у толкованију, да официра Немца беше у Војној граници лакше преварити и подмитити, па су га и Срби више волели за судију но официре ине етничке

⁴⁰⁸ То су: *погледај уза се и низа се, па онда нешто реци*(БС²); *у туђем оку види сламку, а у свом не види греду*(БС²); *види трн у туђем оку, а не види греду у своје*(БС¹); *другом види сламку, а код себе не види греду*(БС¹); *у туђој кући свашта види, а у својој ништа не види* (ВСК¹, 5954); *у туђој кући види свашта, а у својој ништа*(БС²).

⁴⁰⁹ Претпоследња од њих има варијанте (опет код Стојичића): *почистити испред своје куће* тј. *прво почисти испред своје куће*.

припадности. Пословица *свак по себи суди и о другоме* садржи наизглед елементе етике Адама Смита, но стиче се утисак да је овде тај „унутрашњи човек“ (види н. 69) пре извор непоштења инеобјективности (→ свако је пристрасан, па по себи погрешно суди и о другоме), него супротне одлике. Коначно, умотворина *хатарџија ће највише у паклу бити подвлачида* ће лоше завршити („у паклу“) они који „не раде по правди, него по хатару“, како вели Вук у толкованију, то јест они који не делају објективно, већ пристрасно, пошто је *хатарџија* ознака за „пристрасног човека“ (РМС VI, 716).

Човек може бити немеродаван и ако није вођен унутрашњим побудама, односно уколико је вођен „спољашњим“ разлозима које Милош Ковачевић дефинише као узроке ефектора.⁴¹⁰ Та разлика се базира на нијанси да морални субјект, који претходно није хтеоваљано да види, суди (одакле она хиперболична противстављања длака-брвно, трн-балван, сламка-греда, ништа-свашта), сада не може да расуђује услед субјективности изазване каквим чином ван његове сфере. Такво значење се одражава у умотворинама:

„Друга страна медаље.“

„За свађу и љубав треба двоје.“

„Један во се никад не боде.“

„Рекао је 'а', али није 'б'.“

„Чути и другу страну.“

Свим овим реченицама се подразумева да субјект врши етичко процењивање из само једног угла, но без знака да он тако нешто жели, акценат остаје на интелектуалној ограничености коју изазива субјективни утисак. Другим речима, тек се констатује да постоји супротност, друга страна, „б“ (наспрам „а“), индиректно други учесник у свађи (или ти други вокоји се боде), али се ничим не назначује да је први тога свестан. Штавише, најпознатија изрека овог подтипа, *за свађу и љубав треба двоје*, користи се данас обично баш да би подсетила кога на свој удео у кривици или заслуги за специфичан међусобни однос, на оно што је сметнула с умазбог свог необјективног расуђивања. Да је

⁴¹⁰Ковачевић узрок са унутрашњом побудом назива *стимулатором* или *узроком мотива*, док онај споља изазвани назива *ефектором*; но, тзв. вољни ефектор, а то је узрок изражен уз глаголе жеље (нпр. стигао је раније *из жељед* сретне пријатеље; то није било мојом *вољом* и сл.), а који се семантички налази између ефектора и узрока мотива, овај лингвиста ипак сврстава уз тај други тип узрока (1988: 106).

тај забораврасуђивача неморалан указује најбоље појам медаље, предмета чије се две стране – лице и наличје – битно разликују: прва је светла (добра), а друга тамна(зла) .

Речена умналимитираност још се више истиче у паремијама *да је памет до кадије као од кадије* (ВСК¹, 812), у којој се подвлачи управо недостатак памети, умећа човека да сâм расуђује (због чега се „опамети“ тек након што страда), те у оној *не зна ракија што је кадија*“ (ВСК¹, 3385), где памет пред кадијом (тј. судијом) „помућује“ ракија.⁴¹¹ Изузетак у том погледу је фразеологизам *зван дому не суди* (ВСК¹, 1429), којим се наглашава етичкаинфериорност дужника – оличеног у госту –човека обавезног другоме на захвалност и без моралног права да суди том другом, овде домаћину, будућида му је овај указао гостопримство, понудио боравак у свом светом простору односно дому.

Најпосле, у четири наше паремије индивидуа суди непоштено, необјективно просто јер је – зла. Изворна неморалност подстицај је за немеродавносту примерима:

„Жене му судиле, дабогда!“

„Зао ум готов суд.“ (ВСК¹, 1378)

„Паре на астал, закон под астал.“

„Политика на врата, правда кроз прозор.“

Прво непоштење тог типа је оно са ужом денотацијом невиности, назначено лексемом *жене*. Друго се базира на обележју добар, чији је маркер придев *зао*. Трећа реченица преко мотива пара, те скривања закона ван видокруга („под астал“), садржи и обележјабогоугодности, праведности и светлости(подмитљивости, незаконитости и притајености). Последња преостала паремиолошка творевина о поштењу у овом раду је она о политици, која јасно наглашава да где име политичких интереса, спојених редовно с материјалним, нема поштеног расуђивања и правде.

Табеларни приказ лексема са ознаком меродавности је следећи:

⁴¹¹Ове две паремиолошке творевине имају и варијанте. Тако уз прву Карацић наводи и *да је памет до суда као од суда* (ВСК¹, 813), док се уз другу среће у Стојичићевој збирцине *зна ракија ко је кадија*.

атрибути (хомологни)	прав, здрав, свој, ја* (преко <i>себе</i>), строг, добар, сâм, први, последњи, безгрешан, црвен, златан*, тежак*
атрибути (антонимски)	крив, жив, други, туђ, зао, таман*, готов, зван, нејак, једнак, грдан
nomina attributiva (хомологне)	истина, осуда*, очи, памет, ред, „б“, правда, реч, закон, слово, злато, суд, страна
nomina attributiva (антонимске)	суд, „а“, рука, ракија, политика, пријекор, заслуга, грех
корелативи (хомологни)	медаља, кућа, љубав, отац, Шокац, прозор, камен, сила
корелативи (антонимски)	длака, брвно, грехови, слепац, свађа, дом, душа, сан, братство, нејачица, Ерак, Дедак, дужник, парац, паре, врата, смрт, кућа, мед, масло, трн, балван, сламка, греда, свашта, ништа, пакао, поговор
nomina agentis (хомологне)	кадија, суд, двоје, наука, судија, светац, он, она
nomina agentis (антонимске)	жене, ум, двоје, званица*, кадија, Турчин, Млечић*, човек, во, баба, Немац, судија, судец, хатарџија
глаголи (у позитивном контексту)	ћутати, рећи, (о)судити, помислити, видети, завести (о реду), казати, праштати, почистити, бацити, поштовати, признати, чути, слушати, тражити
глаголи (у негативном контексту)	доћи, не изаћи, уљести, изљести, не видети, не хтети, судити, бости се, свађати се*, тужити, не казати, не рећи, бележити, мирити, смирити, назвати се, праштати, шкодити, опростити, прети, не знати, губити, не кудити, не хвалити, снити, носити, дићи
остале лексеме	глава, астал

* * *

Речено је у уводу (види н. 27) да се у малом броју српских паремија срећу именица *поштење*, придев *поштен* и прилог *поштено*, а ова учестаност није завидна ни узму ли се у обзир искључиво пословице и изреке које се тичу концепта поштења: од 1681 паремије с овим значењем⁴¹², тек 75 пута је оно на тај најнепосреднији начин вербализовано, или у 4,46% случајева! Другим речима, дотични морални појам је у већином исказан ознаком која имајош који смисао, што је створило разноврсно и флексибилно схватање поштења. Тражење правилности у тој вербализацији, језичког обрасца по ком су све те

⁴¹²Овај број ваља схватити условно, јер неке од паремија садрже подједнако два или више денотата. Њиме су, узгред, обухваћене пословице и изреке и из Караџићеве и из Стојичићеве збирке, али и из других извора, попут РСМ (истина ретко).

паремије настале, отуд је могуће тек преко најширег, идеолошког нивоа. Из њега се примећује да су најбројније умотворине које поштење посматрају као врлину по себи (има их 1184), па оне које ову крепост описују каузално (346), док најмање паремиолошких творевина исту третира као елемент објективног суда (151). Другим речима, наш је народ најчешће поимао поштење као особину својствену људима, затим као одлику коју онимогу стећи, а најређе као црту која имне приличи (објективност). Осим оптимизма код анонимних твораца српских паремија, тај податак подразумева и језичке разлике између поменута три типа. Лексички гледано, најбогатије су пословице и изреке које поштење дефинишу као врлину по себи, не само због многобројности: услед „тврдоће“ језика ових творевина, оне неретко садрже, као најлакши вид описа апстрактног појма какав је поштење, поређење сконкретним концептом (уп. *поштен ко дете; иде ко нечастив; чист као анђео* итд.), па је ту и највише *nomina attributiva*, *nomina agentis*, корелатива, атрибута и глагола с наведеним етичким денотатом. Паремије првог типа имају највише симбола, махом митологема, али и оних који не чувају обавезно митске мотиве у језичком знаку, пошто се добар број ужих денотата поштења као врлине по себи (правичност, чистота, светлост, мирисност, каткад идруге) темељи на чулним асоцијацијама, данас често заборављеним због човекове стечене склоности ка когнитивној мисли. Управо „чулно мишљење“ је један од разлога што су симболи чешћи у првом типу наших пословица и изрека о поштењу: оnose темељи баш на асоцирању, упућивању на симбол, за разлику од сазнајног мишљења, на којем почивају узрочно-последични однос присутан у другом типу, те расуђивање као главна ставка у трећем. Остали разлози ове заступљености су, уз речену црту пословица и изрека да чине тајни језик чланова заједнице (одакле и проистиче та потреба за „симболичком мишљу“), и закон високих бројева и значењска премиса: паремија о поштењу трећег типа је осетно мање по првог, па је код њих и стога слабија лексичка разноврсност, док је у оним другог типа, будући да се заснивају на каузалној вези, порука исказана синтаксички, односом у хипотакси или паратакси, што смањује потребу за симболима. Тај тип паремија одликује успостављање неких лексичко-семантичких целина, лексике флоре уз паремије о правоверности, или пута уз оне о смерности, али је његова специфичност пре реченична структура, која је из наведених разлога најчешће сложена и каузативна, у потпуном виду (нпр. *ако идеш злим путем, зло*

ће те снаћи), контрахованом (*зло рађање готово суђење*) или имплицитном (*лупешко семе* → ако је семе лупешко, и плод је такав).

VI. ВЕРБАЛИЗАЦИЈА КОНЦЕПТА ЧАСТИ У СРПСКОЈ ПАРЕМИОЛОГИЈИ

Како је речено у четвртом делу овог рада, част је појам који се у историји етике, уопштено узев, схватао као награда за поштено делање, својеврсна последица поштења, вредност чији је узрок у суштини већ познат. Па ипак, ова награда се није увек поимала једнако у српским паремијама. Част тако беше поимана: 1. као симболички дар поштеном појединцу, начињен од стране друштва или друге индивидуе, приказан преко духовне или материјалне вредности; 2. као признање друштва поштој индивидуи домену духа (тј. угледа, славе, признања); 3. као обавеза друштва према поштој јединки у по њу тешкој ситуацији (обавеза колектива да поштује њен привилеговани положај); и 4. као обавеза поштене јединке према друштву у по њега тешкој ситуацији (испољена самопожртвовањем и самопоштовањем). Прво од тих схватања је, дакле, о части као дару.

6.1. ЧАСТ КАО НАГРАДА У ВИДУ ДАРА

6.1.1. ЧАСТ КАО ДАР И УЗДАРЈЕ УОПШТЕНО

Од четири наведена значења части, прва два то морално добро радије сагледавају као награду, а друга два као обавезу. Појмови награде и обавезе су данас у свести човека довољно разграничени да би на основу њих он вршио класификације попут горње, али је то разграничавање у исти мах доста удаљило *homo ethicus* од изворних схватања части. Ретко ко би од наших савременика довео у ближу везу углед или самозатајност, уже денотате части усмерене претежно ка једном од тих одређења (слава ка награди, самопожртвовање ка обавези), с разменом јела и пића, чином који означава част и као награду и као обавезу, и поред тога што исти савременици ово „двосмерно“ делање и сами означавају лексемом корадикалном именици *част – чаићење*. Укратко, Србин модерног

доба лакше поистовећује опречне но етички „једносмерне“ појмове самопожртвовања и славе, него иједан од њих са „двосмерним“ даром у храни, а то чини пре свега јер је заборавио на схватање антената данаграда и обавеза некада бехупрактично синоними.

Наиме, Тројановић подсећа како је човек, да би било шта сачувао или добио, морао у прошлости да се откупи код нуминозног бића, да овом нешто своједарује, жртвује, па је наш давни предак, узмолитву чија сврха такође беше да умилостиви бога или духа, потоњег даривао оним што је и њему требало, мислећи антропосатски да овај има исте потребе (1983: 7–8). Предмет тог откупа, нама познат под црквенсловенским термином *жртва*, стари Словени су, наводи овај етнолог на истом месту, називали *треба*, речју која јасно указује на горњи мотив потребе, пробитка при даривању, док је српски народ за тај денотат имао и ознаку – *дар*.⁴¹³ Укратко, даривање је у прошлости подразумевало и обавезу дариваног, а не само његову корист, противуслугу коју је молилац имао да учини како би добио од божанства оно што тражи. Судећи према тврдњи Тројановића да богови упробитној религији беху равнодушни према правди и неправди, те да се с праксом жртвовања (тј. даривања) започело тек с њиховим уздицањем на степен етичког нумена (ибид., 8), поимање части као дара пада у саме почетке (метафизичке) филозофије морала, везане за молбе (молитве) богу да молиоцу дарује правду.⁴¹⁴

Дакле, на основу идеје о богу као даваоцу свега, све што имамо је поклон нумена, којем човек заузврат мора дати нешто једнако вредно, такозвано уздарје, и однос верника према тој размени добара био би – част као дар у најширем смислу. Такав поклон од натприродног створа има различите облике и значења, од даривања молиоца јелом и пићем, оним што му је основна потреба, до даривања истог наградама које му нису биолошки нужне, каква је друштвени ранг, међутим, заједничка нит је притом увек умножавање или представа о материјализованом благу које се вернику магијски

⁴¹³Тројановић притом истиче да Вук такође у свом *Рјечнику* исправно уз реч *дар*, поред уобичајеног и данас распрострањеног значења „поклона“, помиње и семантику „жртве“ (*Opfer*).

⁴¹⁴Ово би према подели Андреа и Олденбурга коју наводи Тројановић био тзв. посвећени или молбени дар, онај који подразумева да молилац жртву унапред принесе како би умилостивио свеца. Исти аутори наводе и заветни дар тј. искупљење за новац или што друго, пригодну жртву, која се приноси у случају напрасне невоље, те покајну жртву, која се тражи као опроштај за учињени грех (Тројановић 1983: 13).

додељује.⁴¹⁵У српској традицији постоје ситуације у којим се ово умножавање нарочито практикује, кад је част у виду размене добара или измене дарова битнија но иначе. То су, на пример, редовне, обавезне посете, међу које спада похођење после свадбе (Чајкановић¹ 1994: 267); отуд венчање повлачи за собом специфичан поклон – мираз. Слична обавезна посета извире и из институције кумства, а у нашим паремијама постоје и осврти на измену дарова уопштено. Ових умотворина није укупно много:

„Какви сватови таки дарови.“ (ВСК¹, 2045)

„Ко ти велики дар даде, он гледа и велико уздарје (ВСК¹, 2624)

„Кума кума ако није даровала, није му ни бриге задала.“ (ВСК¹, 2751)

„Луд се дару весели.“ (ВСК¹, 2903)

„Сваки дар иште уздарје.“ (ВСК¹, 4770)

„Сиротној ђевојци сиротни и дарови.“ (ВСК¹, 4932)

„Твоја јабука неће погинути.“ (ВСК¹, 5493)

Овају уопштени вид дара и уздарја исказан у нашим пословицама и изрекама, разумљиво, без прецизирања природе поклона: он је означен генеричким називима *дар* и *уударје*, или сродним глаголом *даровати*; само наоко се та институција уже одређује у последњој изреци, у којој се као поклон наводи јабука, али како је познато, та воћка је у српским обичајима симбол уздарја уопште и *дати јабуку* или *учинити јабуку* не значи ино до узвратити коме поклоном. Опет, и јабука је у првом реду везана за дар при свадби, премда Карацић уз горњу паремиолошку творевину наводи доста широко тумачење да се изриче „кад ко кога за што моли“, те да „значи да му неће бити забадава ако му оно учини, него да ће му што поклонити, као *пријатељ пријатељу што да или пошаље јабуку*“. Наиме, већ се у РСМ наводи уз смисао „дар, поклон, награда као знак захвалности или накнаде за нешто“, и значење јабуке као „просидбе; прстеновања, веридбе“ (II, 550), а да је она превасходно симбол брака и плодности казује то што дрво и плод те воћке играју значајну улогу у свадбеним обредима (због чега се код Срба прошевина назива *јабуком*), те даје јабука као поклон у обредима календарског и породичног циклуса пре свега

⁴¹⁵Повезаност дара са идејом умножавања помиње се у РСМ (2001: 147), и она је могла настати из идеје да нам је судбина – па и улога у друштву – дата од бога (види о томе у одељку о објективности као ужем денотату поштења); одатле онај ко има више, има боље умножено јер му је тако поклатио бог.

предмет даривања сватова или пак огњишта од стране младе при уласку у нову кућу (РСМ 2001: 233–234). Иста, брачна симболика, само без истицања јабуке, одражена је у изрекама *сиротној ђевојци сиротни и дарови* односно *какви сватови такви дарови*. Посебно је у првој од њих имплицирана и представа части као друштвеног положаја.

Паремија *кума кума ако није даровала, није му ни бриге* задала семантику заснива на познатом схватању кума као хипостазе домаћег божанства. За ту обредну личност је специфично, међутим, то што она подразумева обичај измене дарова, будући да је кум(иликума) у култу једини гост којег дарујемо обавезан на уздарје, који је дужан да нам тај поклон узврати (Чајкановић¹ 1994: 289 н. 5). Зато се у РСМ и закључује да „размена дара чини суштину обичаја кумашења“ (2001: 148), а у горњој умотворини да кума није задала бригу куму јер га није даровала: тиме га, наиме, није обавезала ни на уздарје. Још је директније исто то речено у преосталим пословицама и изрекама овог подтипа: *ко ти велики дар даде, он гледа и велико уздарје; луд се дару весели сваки дар иште уздарје*(чију варијанту *нема дара без уздарја* наводи Стојичић). Она *луд се дару весели* може се схватити и као пример негативног морала, става да не треба примати поклон, јер се тиме прималац такође обавезује да даје. Придев *луд* је притом близак значењу „несвестан“, већ описаном у потпоглављу о свесности као ужем денотату поштења.

6.1.2. ЧАСТ КАО ФИЗИЧКИ ДАР У ЈЕЛУ И ПИЋУ

Претходна ужа денотација части као дараобухватала је врло број паремија, па није билопотребе за табеларним приказом лексема у њима. Но, пословица и изрека о части као дару у јелу и пићу има већ много више. Можда отуд што је први корак ка помињаној некадашњој неодвојивости награде и обавезебиобаш узајамни однос на који се данас– и поред честе употребе глагола *частити* – последње помисли при помену речене моралне вредности: онај дарау јестиву (размене хране)и части. Мотиветог „корака“ лако је пратити, јер храна беше основна човекова потреба, па тиме и треба; од ње му је зависило опстанак, за њу се молио богу, апреко истицаног умножавања постала је и симбол среће и богатства, те даље статуса у друштву, части.Да је то умножавањеу темељено на обиљу

јестива, упућује, уосталом, и податак да главни опредмећени облик материјализованог блага код Словена беше једна од фундаменталних намирница – хлеб (PCM 2001: 147).

Размена хране, више пута помињани основни вид општења између различитих култура, овде у ствари није трансакција између људи, него између човека и бога. Та је „купопродаја“ одражена у свим нашим паремијама о части као дару у јелу и пићу, а посебно у – здравицама:

„У добре часе, под пуне чаше, свему роду и племену, на велику част.“

„Часно сели, поштено устали, часна гласа а светла образа, љубави братинске, мегдана отворена. Бог нам дао вазда сести, оклен нам је ласно устати, добру срећу и седећи и устајући.“

„Часно сели, хлеба јели, поштено устали, добар глас донели, а бољи понели, Боже дај!“

Најизраженија је та размена у последњој умотворини, у којој се помињу и храна и Божје давање, нешто мање у првој, где се једино истиче пиће, преко чаше као симбола, а најмање у средишњој, где се овај контекст наслућује зато што је реч о здравици, чину који претходи обеду. Част и поштење обележени су у горњим реченицама именицама *попут част, глас, образ, хлеб и Бог*, те епитетима *какви сучасно, поштено, часна, светла*.

У многим нашим паремијама се наглашава реципроцитет при чашћавању, тачније условљеност која постоји између дара и уздарја. Међутим, да је божји поклон као награда човеку истовремено обавеза, нарочито се подвлачи у трима примерима у којим се такво гледиште узима као неписано правило:

„Како туђу кокош изијеш одмах своју за ногу вежи.“ (ВСК¹, 2093)

„Части ме, частићу те.“

„Част сваком, вересија ником!“

Прва не „прописује“ ино до да човек требашто пре („одмах“) да части онога који је њега частио, да узврати једнако тиме што ће да одвоји („за ногу веже“) своју кокошку, како би од ње припремио јело особи код које се гостио. Заповедна форма те реченице,

оличена императивом *вежи*, даје овој паремији карактер савета шта је добро чинити (→ добро је да како туђу кокош изијеш, одмах своју за ногу вежеш), и управо та конотација на семантичком плану најпре одваја горњу умотворину од остале две. Наиме, у изреци *части ме, частићу те* указује се на то да би чашћење ваљало да буде обострано, но не инсистира се на етичком мотиву при том узвраћању. Он је пак и те како присутан у примеру: *част сваком, вересија ником!* Његово значење је „част признајем свакоме, али веру (вересију) не дам никоме, јер сумњам у свачије поштење“, али адверзативност и екскламативност те реченице јасно говоре да је она израз моралног убеђења говорника да поштење и част, упркос увреженом схватању, не морају бити подударни појмови. Ту је, осим узајамности при чашћењу, истакнут и њен специфични разлог – неповерење у моралност „молиоца“.

Обележје узајамности садржета које паремије изражене релативном (начинском) реченицом уз корелацију *какав-такав*. Међутим, у њима се поменути реципроцитет више посматра као део индивидуалног моралног кодекса, него кроз призму социјалне етике:

„Каква част, таки глас. (ВСК¹, 2040)

„Какав гост онака му и част.“ (ВСК¹, 20 17)

„Како кому напијеш онако ће ти и отпити.“ (ВСК¹, 2067)

„Каква јеђа, таква међа.“

„Какво решење, такво печење.“

Појам госта, експлицитно наведен само у другој умотворини, подразумева се у свакој, што није необично узме ли се у обзир да су многи етимони именице *гост*, попут *гозба* или *гостионица*, везани према Скоку за појам чашћења и хране (1971: 595). Тај етимолог притом наводи и да је првобитно значење поменутог *nomem actionis* „туђин, странац“, одакле је јасно зашто је у српској традицији, како је тврдио Чајкановић, много израженији обичај да домаћин даје дар госту, него обрнуто (Чајкановић¹ 1994: 267): туђин је сличнији предмету умилостивљавања, путујућем богу (види н. 231), јер је мање познат домаћину но овај њему (гост о њему унапред има податак више – адресу), а и по природи је „голорук“, док домаћин, има „одакле“ да поклања, налазећи се у својој кући, простору у којем похрањује ствари. Тај закључак наслућује се и из горњих умотворина: у првим трима је упадљиво истакнут моменат даривања (чашћења) наспрам оног ударја,

било да се акценат ставља на домаћина као човека који части и очекује реакцију гостана то(*каква част, таки глас; како кому напијеш онако ће ти и отпити*), било да је нагласак на госту као особипо узору на коју домаћин делује (*какав гост онака му и част*).⁴¹⁶Лексема *глас* у првој изреци повлачи са собом и ужу денотацију признања, док глаголи *напити* и *отпити* у трећој значе „дићи чашу у чије здравље, уз пиће пожелети срећу, наздравити“ (РМС III, 591), односно „пијући одговорити на здравицу“ (РМС IV, 257).

Иако са идентичном конструкцијом, последње две изложене паремије у жижу стављају уздарје, којевише није пука последица даривања, него заправо његов услов, жељена узвратна добит која тиме одређује и саму природу дара. Стога не чуди што се обавеза почашћеног (уздарје) повезујеса административним терминима какви су *међа* или *решење*. Наиме, госта Чајкановић описује као биће под заштитом богова, неповредиво, *sacrosanctus* (ибид., 271), како проистиче из религијског тумачења гостопримства, но постоји и утилитаристичко, базирано на трговини и економској добити коју домаћин стиче од непознатог туђина (ибид., 269), и може се претпоставити да је баш оно имало пресудан утицај на стварање изрека *каква јеђа, таква међа икакво решење, такво печење*. Прелазак госта из религијске сфере у административну да се објаснити изједначавањем среће и изобилља (првобитног значења речи *бог*) са божанством, те даље тог духовног ауторитета са световним, уз преношење доживљаја уздарја као обавезе према богу на идентични доживљај према власти.⁴¹⁷ Укратко, у реченим примерима се идеја даваоца добара пребацила са „бога на оном свету“ на „бога на овом свету“ или ти власт, па изрека *каква јеђа, таква међа*, уз коју Стојичић додаје „какво чашћавање, такво и мерење“, значи да ће управа која одређује, мери границе („међе“) имања домаћину, учинити то на основу јела („јеђе“) којим је овај почаст. Тај смисао је још јаснији ако се овај изрека упореди са оном *какво решење, такво печење*, јер за њу исти паремиограф наводи да потиче од рада општинских и катастарских комисија, које би сељаци частили

⁴¹⁶Ове паремиолошке творевине имају и своје варијанте: *каква част такав глас* (ЂС¹); *какви гости така и част* (ВСК¹, 2044); *какви гости, таква и част* (ЂС¹).

⁴¹⁷Томе би ишао у прилог, на пример, и развој институције пореза, који према Тројановићу испрва бешедраговолни поклон, да би после био претворен у стварну дажбину (Тројановић 1983: 11).

печеним месом кадсу им ове исписивале решења приликом спорова, премеравања земљишта и сличног.

Потпуно религијску поруку пак носе паремијеса сличном конструкцијом *какав дан така и част* (ВСК¹, 2018) и њена варијанта *каква вјера, онаква и вечера* (ВСК¹, 2030). Њихов смисао истиче и Карацић у толкованију потоње: „кад се ко уз пост правда што је рђаво јело“; дакле, ту се апострофира да постоје и верске прилике у којима чашћење није пожељно, што важи и за уздарје божанства у лику госта. Па ипак, обично се од оног когачастимо очекује да обилато једе и пије, с тим да је он и тада дужан да поштује некаверска правила. То је значење посебно присутно у примерима:

„Вино се пије са три 'ч': често, чисто и часно.“

„Код астала не ваља се стидити, него само ред пазити.“ (ВСК¹, 2259)

„Што је масније, то је часније.“ (ВСК¹, 6275)

Редовно се у тим паремијама истиче како дар у храни и пићу ваља прихватити здушно: он се конзумира често, без ублажавања („чисто“), без устезања (тј. „стида“) и у што већој мери („што масније“). Да је такво конзумирање део религијских правила може се закључити и из присуства иних појмова који указују на светост у овим реченицама: вина, стола (астала) и реда. Тако вино симболизује крв, здравље и живот, и уз управо хлеб је обавезни састојак светог Причешћа и готово свих породичних обреда, нарочито у крајевима „у којима постоји давнашња традиција виноградарства“ (РСМ 2001: 82). Као еквивалент крви, то опојно пиће је и замена за некадашњу људску и крвну жртву, а како је крв „исто што и душа и живот“, вино се жртвује непосредним давањем покојнику на заједничкој гозби – где је он, сматра се, такође присутан – тако што ову свету течност остали учесници сакрално испијају за његов рачун, уприличавајући му већ помињане здравице (Чајкановић¹ 1994: 252–253). Речју, пити вино часно, често и чисто значи жртвовати добро душама умрлих, радити то често и чинити на сакрални начин. Кад је реч о асталу, то је „посебно поштован предмет кућног ентеријера“ поистовећиван код Словена с црквеним престолом (РСМ 2001: 511–512), крај којег је важно поштовати одређена правила, а не устручавати се од јела и пића.

Ово значење садржеи изрекекојима се ближе одређује гост каоучесник у гозби,прималац тог дара у храни. Издашност домаћина према овом оваплоћењу бога-даваоца подразумева две хипостазепотоњег – попа и кума. Оне су равноправно заступљене:

„Као у кума на части. (ВСК¹, 2182)

„Кума нуђена као и чашћена.“ (ВСК¹, 2752)

„Ко части попа, части и ђака.“

„Не доводи се поп на чашу воде и на кору сува хлеба, но на флашу вина и масну таву.“

Из претходног потпоглавља је знано да постоји битна разлика између те две врсте гостију: кум (или кума) су обавезни и да узврате дар,па на тај начин ваља тумачити прве две умотворине, иако се у њима наглашава само даривање кумова, или само узвраћање на њихов поклон. Наиме, прву објашњава Карацић речима „било свашта доста“, па је тукум неко ко издашно дарује, док се у другојподвлачи кума искључиво као дарована особа.⁴¹⁸

У неколико наврата се ни гост ни домаћин не описују као светиња, напротив. Тада се истиче недостојност госта да прими дар у храни, то јест да узврати уздарјем:

„Да су бољи гости, била би боља и част.“ (ВСК¹, 889)

„Ко захваљује, не мисли враћати.“ (ВСК¹, 2286)

„Незван дошао, нечашћен отишао.“

„Пљује у златне тањире из којих је кусао.“

„Сита (госта) частити, а богата (пријатеља) даривати, тешко је.“ (ВСК¹, 4935)

„Часне посте за псето испостио дабогда!“

То неузвраћање је посебно приметно у другојреченици, која се узгред, вели Вук, изриче у шали кад ко захваљује на учињеној му части. Трећа умотворина има варијантуни зван, ни чашћен, и могла би се односити на Чајкановићеву опаску да измене дарова није општи обичај, односно да је уздарје обавезно само при обавезним посетама, док се не

⁴¹⁸Деперсонализоване деривате ове умотворине наводи Стојичић: нуђен ко и чашћен и понуђен ко почашћен.

спомиње код случајних гостију (ибид., 267); отуд се могла развити мисао да је идаримператив само при посети оног ко је најављен, ко је позван. Ипак, њенсе смисао радије темељи на чињеници да ни у нашем народу нису сви странци (тј. гости) једнаки, коју помиње такође Чајкановић, те да се гост из туђе и(ли) непријатељске сигурно није сматрао омиљеним колико онај из сопствене, сродне или пријатељски настројене заједнице (ибид., 264). Изрека о пљувању у златни (богат, пун) тањир из ког је гост јео (кусао), упућујена незахвалност почашћеног, а она о тешкоћи чашћења ситог или ти даривања богатог (чију варијанту *тешко је богата даривати, и сита частити* наводи Стојичић) алудира на госта који својим сразмерно вишим положајем у друштву отежава размену поклона, засновану на једнакој вредности дара. Супротни смисао би требало да има клетва *часне посте за псето испостио дабогда*, намењена госту који нарушава исту традицију тиме што одбија дар; овај пут низак социјали статус госта одсликава његово поређење са псетом, о чијем негативном обредном и етичком обележју види у одељку о доследности као поштењу.

Са друге стране, домаћин и његова дарежљивост у виду чашћења се моралнолоше приказују у следећим паремијама:

„Дозвао га на част, а посадио га за пећ.“ (ВСК1, 994)

„Кад идеш вуку на част, поведи пса уза се.“ (ВСК¹, 1913)

„У богата на глас, а у сиромеха на част (иди).“ (ВСК1, 5734)

Прва умотворина, уз њене варијанте код Стојичића (*до*)звао га на част, а посадио за пећ, односно *позвао га на част, па га ставио за пећ*, истиче лицемерје домаћина. Иако пећ има богату симболику у веровањима Словена (РСМ 2001: 425–426), овде се посматра као предмет који је, насупрот помињаном столу (асталу), удаљен од средишта размене хране, обедовања. Како је у обредима везаним за јело, „место за столумважан показатељ породичног и социјалног положаја човека“ (РСМ 2001: 512), недоследан је домаћин који нас прво позове на част, чашћење, а потом нас постави далеко од стола са храном и тиме индиректно понизи у друштву. Већ истицанипас као симбол непоштене особесе не разликује од свог другог *ја* вука, па је порука следеће паремије: кад идеш на част код

нечасног, ваља да поведеш истог таквог. Последњи изложени пример (код Стојичића: *код богаташа на глас, код сиромаша на част*) везан је за храну и пиће више но што се на први поглед чини: ако њен део о сиромашу који части несумњиво указује на јело и пиће, онај о богаташупоручује да се код таквог може једино стећи добар гласто јест углед, али не и јестиво (уп. *иди код сиромаша да се наједеш, а код богаташа да се нагледаш*). Значење ове пословичке изреке најбоље је описао Огден Неш у песми *Дозволите да ја платим*, у којој духовито показује да сиромашни из сујете увек плаћају богатима (како би ушли у њихов круг), док обратна појава не постоји, односно богатима је све у животу мање-вишеплаћено, и они заправо само умножавају оно што ионако већ имају (1977: 85–86).

Табеларни приказ речи којима се изражава част као дар у јелу и пићу је овакав:

атрибути (хомологни)	частан*, чист*, чест*, добар, туђ, свој, сиромашан*, поштен*, зван, златан, светао, братински, отворен, пун, велик, масан
атрибути (антонимски)	богат, незван, сит, частан, сув
nominaattributiva (хомологне)	част, вечера, јеђа, вино, печење, кокош, ред, хлеб, тањир, тава, чаша, флаша
nominaattributiva (антонимске)	пост, чаша, вода, кора, хлеб
корелативи (хомологни)	међа, глас, решење, астал, образ, љубав, мегдан, срећа, час
корелативи (антонимски)	пас, пећ, псето, вересија
N _{agentis} саознакомдомаћин(хомологне)	кум, сиромаш, Бог
N _{agentis} саознакомдомаћин (антонимске)	вук, богаташ
N _{agentis} саознакомгост (хомологне)	гост, поп, ђак, кума, род, племе
N _{agentis} саознакомгост (антонимске)	гост, пријатељ
глаголи (позитивни)	пити, пити, отпити, изети, везати, не стидети се, пазити, враћати, (по)частити, (по)нудити*, кусати, (по)звати, дозвати, даривати, сести, устати, јести, донети, понети, дати,
глаголи (негативни)	захваљивати, доћи, отићи, не частити*, плувати, посадити, испостити, не доносити,
остале лексеме	дан, вјера

6.1.3. ЧАСТ КАО МОРАЛНИ ДАР У ОБРАЗУ

Само један наш израз одсликава образ као морални дар, и то схваћен у пренесеном значењу. То је *дошао са образом*, који наводи Стојичић. Он се ослања на опште познато лустративнозначење овог дела лица, о којем ће више речи бити у једном од наредних потпоглавља, па овде ваља рећи тек да се мотив даривања у горњем примеру препознаје из употребе глагола *доћи*. Он, наиме, подразумева елемент доласка и функцију гостато јестуздарја – госта који долази доносећи поклон домаћину у облику чистог образа.

6.1.4. РУКА КАО ЕТИЧКА СПОНА ИЗМЕЂУ ДАВАОЦА И ПРИМАОЦА ДАРА

О етичком обележју руке било је речи и раније, а за ову прилику је посебно важно оно што је поменуто о одељку о чистоти као ужој денотацији поштења: да је тај човеков орган посредник између дариваоца и дарованог, физичка спона која је стога изложена прљању, телесном, обредном и – моралном. Но, док се тамо рука третира синегдохски, као сâм носилац етичких одлика, неутралан док му делање не обезбеди врлост или ману (чистоту или нечистоту), овде је она оруђе саунапред позитивном моралношћу, будући тек медијатор у процесу којим управља други део људског тела. А тај процес је – давање дара односно уздарја. У различитом виду, што показују наше пословице и изреке:

„Даровна рука сиромашка мајка.“

„Из његове руке и сирће је слатко.“

„Из његове руке и шећер је горак.“

„Љуборукци господареви.“

„Не иди у туђу кућу празних руку.“

„Обе ти се посветиле до лаката!“

„Рука која даје увек је изнад оне која прима.“

„Рука му се позлатила.“

„Рука му се осушила.“

„Рука руци, нисмо Турци!“

Неке од ових паремија су створене по начелу опозиције, попут *из његове руке и сирће је слатко* и *из његове руке и шећер је горак*, односно *рука му се позлатила* и *рука му се осушила*.⁴¹⁹ Појмови везани за исхрану, као што су сирће, шећер и сирће у првом примеру, непосредно подсећају на размену хране као изворни облик дара и уздарја, а посредно и на чистилишни карактер руке која храни, јер јестиво, као оно што уносимо у тело, мора бити неукаљано, не само физички. Потоња црта је још израженија у другом примеру, где атрибути сув, златан исвет (од глагола *осушити се*, *позлатити се* и *посветити се*) назначују чистоту, ослоњени на обележја поштења *чист*, *светао* и *свет*⁴²⁰, а мада се не помиње даривање, оно се подразумева (→ *рука му се позлатила* због дара који је донела).

Изрека *даровна рука сиромашка мајка* једна је од оних (уп. у *богата на глас*, а у *сиромаша на част*) које указују на још аристотеловску поруку да онај ко је издашан – а не може да буде више но дарезљив – осиромаша. Попут те паремије, и оне *љуборукци господаревирука која даје увек је изнад оне која прима* утемељене су у исти мах на поимању части као дара у виду друштвеног ранга. Док друга предлогом *изнад* подсећа и на социјалну хијерархију између даваоца и примаоца, прва наглашава и магијско преношење части са господара на поданика, при чему *љубљењерука*, које се имплицира у сложеници *љуборукци*, има лустративни карактер, пошто се не љуби оно што није чисто. Наравно, тај акт контагиозне магије има саркастичну ноту, као опис полтронства.

Од преосталих умотворина овог типа, она *не иди у туђу кућу празних рукуима* прескриптивни карактер и подвлачи начело измене дарова, док *рука руци, нисмо Турци* базично има смисао поштења. Њоме се истичеруковање као чин којим гарантујемо да су нам намере према другој поштене (да не носимо било шта чиме би га повредили), а морална чистота се истиче и етнотнимом *Турци*, ознаком за туђе, тамно, непоштено. То што се у изреци наводи да „нисмо Турци“, ерго да припадамо истој или сродној заједници, подразумева да сви имамо супротне етичке вредности (светлост, поштење), те пружањем руке награђујемо, дарујемо поверењем те „етичке сроднике“, укратко, указујемо им част.

⁴¹⁹Изреке ове врсте с позитивном конотацијом имају и варијанте у Стојичићевој збирци: *из његове руке и со је слатка* и *из њених руку и отров је сладак*, тј. *рука му се посветила*. Њима се може додати израз *обе ти се посветиле до лаката*, у којем се руке помињу изричито, али се свакако подразумевају.

⁴²⁰Атрибут сув је ту једини негативно конотиран, јер подразумева чишћење ватром оног што беше прљаво.

6.1.5. ЧАСТ КАО ДАР У ОБЛИКУ ДРУШТВЕНОГ ПОЛОЖАЈА

Један од дарова којим бог дарује молиоца је и друштвени ранг. Као институција присутна у заједници од давнина, хијерархија се у прошлости строго поштовала, а међу разлозима за то беше и гледиште да се владарем постаје – божјом вољом. Поглавари беху одраз божје воље јер су по веровању потицали од божанске лозе, поистовећене са даром од нумена; отуд сењихово рођење нереткообјашњавалопартеногенезом, а „мешање“са смртницима се забрањивало, што беше потпуно у складу и с херeditарним захтевима кастинске заједнице (из које су махом долазили суверени), описаним у одељку о поштењу каоневиности. Схватање да је висок положај у колективу у суштини дар, пренело се временом и на друге представнике више класе, па се у српским паремијама на овај начин посматрају многивеликодостојници. О томе сведоче примери с *nomina honoris* *беговац, царевац, цар, апостол, поп*, те имплицитно *господа* :

„Беговац је беговац, ако неће имати ни новац; а магарац је магарац, ако ће имати и златан покровац.“ (ВСК¹, 148)

„Велика господа (само) и пси врата за собом не затварају.“ (ВСК¹, 524)

„Његова је крв господска.“

„Цар царује, а Бог богује.“

„Што је дозвољено апостолу, није вољу.“

„Што сме поп, не сме ђак.“

Лексема *царевац* се наводи у варијанти прве реченице: *царевац је царевац, ако неће имати ни новац; а магарац је магарац, ако ће имати и златан покровац*(ВСК¹, 6052). Помало збуњују титуле *беговац* и *царевац*, јер се из њихових дефиниција у РМС не би дало закључити да је реч о великодостојницима: прва има значење „човека који служи бега“ (РМС I, 156), а друга „царевог присталице“ (РМС VI, 763). Но, према Шкаљићу је *беговац* „онај који је из беговске или господске породице“ (1966: 131), и тим турцизмом се свакако не указује на припадника сужањског рода, већ беговског, господског, на особу на коју се преносе одлике титулара; сличан је трансферизражен и називом *царевац*, али по идеолошкој линији („присталица“). Наравоучније ових умотворина је да на дар од бога у пореклу, на ту изабраност, човек не може утицати, не може је ни уклонити ни створити.

Термин *покровац* односи се на покривач магарца, и упућује на симболику те животиње у нашим пословицама и изрекама, коју тамо „краси“ недостатак угледа (о чему види више у одељку о животињским оличењима признања). Изрека *његова је крв господскатеље* се на изједначавању крви слозом, елементом породичног наслеђа, док су последње две паремије (*што је дозвољено апостолу, није вољу; што сме поп, не сме ђак*) парафраза латинске изреке *што је допуштено Јупитеру, није допуштено вољу* („quod licet Jovi, non licet bovi“). Из изреке *велика господа (само) и пси врата за собом не затварају* провејава пак наставак „јер је само њима то допуштено“, но остаје питање зашто? каква је то моћ њима дата? Кључ одгонетке требало би да је поменути мотив врата, у народној култури везан за симболику границе; отворена врата обезбеђују везу са спољним светом, а затворена заштиту од њега, због чега је њихов потоњи положај у веровањима Срба онај који је пожељан (РСМ 2001: 97).⁴²¹ Одатле се намеће закључак да је великој господи дозвољено да не затвара врата, да оставља отворену границу између светог места (куће, храма, елијадеовског Центра) и простора који то није (околине, елијадеовског Хаоса), јер је довољно моћна као персонификација бога да се заштити од зла. И као што је једино узвишенима, од нумена изабранима, почашћенима, моћнима, укратко великој господи дато да отвара границе између два света, искључиво зли, погани, они обредно и етички налик псима, који не поштују станиште породице као *pumen loci* – отварају врата злу из опречних, неморалних разлога. Наравно, част симболизује овде само (велика) господа.

Да је висок друштвени положај дар којим бог не дарује сваког, главна је порука и неколико наших паремија с нагласком на недостојност, на чињеницу да је оном ко не поседује тај дар, узалудно настојање да га стекне. То поимање је присутно у примерима:

„Богу божије, а цару царево“ (ВСК¹, 293)

„Вид'ла жаба да се коњи кују, па и она дигла ногу.“ (ВСК¹, 551)

„Ја господин, ти господин, ко ће жито у амбар да спрема.“

„Много званих, мало изабраних.“

„Направио си га владиком, а он није био ни поп.“

⁴²¹Кроз врата се по хришћанском тумачењу улази у царство небеско, а у паганизму се нечисти покојник не износи кроз њих, него кроз прозор, дакле тамо имају начелно позитивни предзнак. Она су објекат и место заштитних магијских радњи везаних за најважније моменте породичног живота (порођај, свадбу, смрт), а сан у ком се врата отварају тумачи се у српским народним веровањима као невоља (ибид., 97–98).

„Нема ништа горе него кад сељак улегне у господске хаљине.“

„Неће му пасти круна са главе.“

„Није сојевић, већ коритовић.“

„Обуци свињу у свилу, свиња ко што је и била.“

„Царевати оба не можемо.“

Ово су паремије у којима је можда и најснажније изражен мотив хибриса и немезиса: жаба која настоји да буде коњ, свиња која се облачи у свилу, сељак који жели да буде господин, човек који није достојан ни да буде поп а стиче звање владике, особа која се понаша као носилац круне а није – све су то примери у којим неко покушава да стекне или нажалост стиче положај који му од нумена није подарен. У оваквим реченицама није ретка иронија, па се „неће му пасти круна са главе“ вели са алузијом да круна неће пасти зато што је уистину ни нема. Поткивање коња и жабе из друге изреке везано је за барем два веровања: прво је оно о магијском карактеру гвожђа, за које се због отпорности и неломљивости сматра да штити од зла, па и да у виду потковице с крепалог коња чува породиљу (Ђорђевић 1985: 200–201); религијски ослонац било би пак предање о жаби као представи Бабе, наше богиње заштитнице плодности (види н. 181). Из тога следи да горња умотворина извире из симболике рађања, те да је првобитна њена порука како нису сви срећни да се роде с привилегованим, од бога датим друштвеним рангом. Сличан смисао има изрека *није сојевић, већ коритовић*, чије објашњење нуди Стојичић: „није племенита већ сиротињска рода“. Ако је термин *сојевић* јасан – настао је игром речи од *сој* („genus“) и типичног наставка српских презимена – *коритовић* је слична стилска фигура са основом у именици *корито*, овде вероватно као алузији на корито као посуду у коју се неретко у предањима оставља сирочад „на милост и немилост судбини“.⁴²² Паремија *много званих, мало изабраних* има значење налик оном из изреке *направио си га владиком, а он није био ни поп*: изражавање незаслужене почести ту је одражено и придевима *звани* и *изабрани*, који сликовито показују дистинкцију између пуких носилаца звања, титула („званич“), и оних које бог одиста дарује положајем у друштву – божјих изабраника. Израз *Богу божјије, а цару цареве* има код Стојичића варијанту која се данас

⁴²²Тако је Краљевића Марка, према легенди коју помиње Сретен Ј. Стојковић, отац бацио у Вардар (1907: 30), а исти мотив је литерарно искористио, на пример, Томас Ман у роману *Изабраник*.

много чешће чује, *цару царево, Богу Божије*; реч је о библијском цитату⁴²³, а не о народној умотворини, но његове различите интерпретације током векова (Вук је уз њу дописао: „ваља давати“) допуштају да се и он уврсти међу ине са овим значењем. Најпосле, упитна изрекаја *господин, ти господин, ко ће жито у амбар да спрема?* и њене варијанте⁴²⁴, којима се може придодати и *царевати оба не можемо*, наглашава да бог не дарује друштвеним положајем сваког, већсамо једног човека, успостављајући тако помињану хијерархију.

У две изложене паремије (*нема ништа горе него кад сељак улегне у господске хаљинеиобуци свињу у свилу, свиња ко што је и била*) истиче се одело као знак високог друштвеног положаја. Синтагма *господске хаљине* и именица *свила* ту су спољна обележја божјег дара на основу веровања да је одећасупститут човека, те да је људима дата од бога (СМР 1970: 232).⁴²⁵ Стога се пословице и изреке овог подтипа разликују највише по томе да ли човек носи одећу дату од бога, или ону коју јепреваром „узео“, попут анђела у наведеном предању; у првом случају је његов друштвени положај заслужен, а у другом одевни предмети прикривају његов стварни социјални статус. То показују и примери:

- „Мантија не чини калуђера.“
- „Није свака чизма за сваку ногу.“
- „Одело не чини човека.“
- „Одело чини човека.“
- „Разликовати се по делу и по оделу.“

Од лексема које се јављају са овом позадином, само се генеричка *одело* примењујеузпозитивноетичко значење, као ознака друштвеног положаја којим бог

⁴²³То је део Исусовог одговора на питање да ли треба Јевреји да плаћају порез Риму, на које су испитивачи покушали да добију од њега недвосмислен одговор, мислећи да ће се противити опорезивању.

⁴²⁴То су: *ја госпоња, ти госпоња, ко ће краве мустити?; ти госпоња, ја госпоња, ко ће краве мустити? ити бег, ја бег, ко ће воду носити?* Све их наводи Стојичић.

⁴²⁵На истом месту се наводи легенда по којој је Бог створио свет, дао арханђелу Михаилу две врсте одеће (боготкану и богоплетену), после чега је овај дошао међу људе и уморио или оставио живим кога је хтео. Кад су анђели преваром узели те одевне предмете, арханђел је изгубио моћ да људима вади душе, а одећа је задобила магијску улогу. Познато је да огртач, као атрибут божанства и демона у свету мртвих има чудесна својства, рецимо да ствара невидљивима оне који га носе. Што се тиче поменуте супституције, одећа замењује болесника кад му се чита молитва, ратника кад му се не зна гроб, непронађеног утопљеника, итд.

дарује верника. Свако прецизирање у овом аспекту има негативни предзнак, било да су посреди *мантија*, *чизма*, *хаљина* или *свила*, док је пример у којем се именица *оделосрећеуистом* смислу тек контраст фразеологизму *одело чини човека: одело не чини човека*. Порука тих паремија је да само изабранима пристаје одређени одевни предмет, или, схвати ли се одело метонимијски као поседник, да није изабраник свако ко споља тако изгледа.

Већ из ограничења везаних за ступање у брак лица високог положаја у колективу, наведеног у почетном пасусу овог потпоглавља, подразумева се да овако даривани стичу и немале обавезе. Њихове дужности се не завршавају одржањем свете породичне лозе, јердруштвено привилегована позиција налаже поштовање низа правила, које сумира позната француска фразема *noblesse oblige*. Да и ми имамо сличне паремије, показују примери:

„Ако ти је дато богатство, дато ти је и кушање.“

„Коме је више дато, од њега се више и тражи.“

„Мали господари су некоме велике слуге.“

„Навалили част као на шарова коље.“ (ВСК¹, 3140)

„Ретко уме добро господарити који никад није служио.“

„Човек се позна у богатству, јелу и пијанству.“

„Што даш више, мање се стидиш.“

Кушање и тражење у прве две умотворине, као и давање у последњој, несумњив су показатељ да дар у друштвеном рангу подразумева сразмерно уздарје. Помињано умножавање као својство дара од бога назначено је компаративом прилога *више*, те апстрактумом *богатство*, чији је корен, како је речено у одељку о богоугодности, повезан са значењем „снабдевености земаљским добром“ и улогом божанства при томе. Иста именица јавља се у изреци *човек се позна у богатству, јелу и пијанству*: свакако настала на основу поклона у јелу и пићу, та снабдевеност се данас ипак најпре поима као умноженост материјалних средстава. Ту су и две паремије у којим се апострофира однос господара и слуге: *мали господари су некоме велике слуге* и *ретко уме добро господарити који никад није служио*. Опозиција господар-слуга (изражена и глаголима *господарити-*

служити) овде је заправо хомологија, јер обе радње, и служење и господарење, метафорички означавају исту обавезу. Сличан би смисао требало да се крије у изреци *навалили част као на шарова коље*(и њеним варијантама код Стојичића: *удариле на њега части ко на шарова коље* и *навалила на њега част као на шарова*); *коље* је ту збирна именица од *колац*, који се овде(уп. *плаче колац за њим*), у потпуности доживљава као оружје, предмет којим се насрће, напада, наваљује. Отуд је част нешто што није једино ужитак, него и вредност која можда још и више захтева жртву, обавезу, трпљење.

У две српске паремијесе подвлачи да друштвени положај није толики дар као што сена први поглед чини: у пословици *велика дрвета дуго расту, али за час падну* (ВСК¹, 525) и изреци *од царице до говедарице* (ЂС²). Обе подсећају да је привилеговани статус особе којој бог дарује друштвени ранг пролазан, што уједно казује да оне немају утицај на каснију деградацију. У првом примеру је човек симболично представљен дрветом, што је подударност о којој је више пута било речи, док је поменути пад изражен глаголом *пасти*; у другој је пак прелаз на нижи социјални ступањ означен антонимијом *царица-говедарица*(о појму говедавиди вишеу одељку о животињским персонификацијама признања).

Најзад, наш народ је паремијама исказивао и низак друштвени положај као божји дар. Он је кудикамо мање пожељан, али се посматра у овом случају као датост коју човек треба да прихвати. Овај вид части, који би се могао назвати и достојанством у сиромаштву или ниском роду, представљен је редовно преко поређења по супротности с високим сталежом, уз одређене семантичке разлике. Тако је каткад морална вредност тек у прихватању властитог друштвеног статуса као божје воље и дара :

„Код доброг газде и слуга је добро бити.“

„Нису пуцали топови кад сам се родио, нити ће кад умрем.“

„Ни у рају нису сви свеци једнаки.“

Низак сталеж је ту исказан именицом *слуга*, па синтагмом која упућује на *пуцање топова* (са алузијом на такав обичај при рађању за друштво изузетно важне личности), те

негирањем придева *једнаки*. Но, сличне помирљивости нема у паремијама у којим се уз јасну дозу поноса истичу вредности ниског друштвеног положајанаспрам оног високог:

„Бибер је зрно малено, али пред господу излази.“ (ВСК¹, 172)

„Не можеш и част, и сласт, и новац.“

„Није претилина него је стима.“ (ВСК², 135)

„Човек краси место, а не место човека.“

„Цару царево, нама наше.“

„Цигански се ваља погађати, а господарски плаћати.“ (ВСК¹, 6064)

Можда и најинтересантнија умотворина овде је прва, због помена бибера. Према Чајкановићу, та биљка је део народних приповедака сигфридовског типа, у којим се јунак роди након што му мајка окуси зрно бибера, или понесе то зрно под појасом (Чајкановић⁴1994: 29). Ту ваља претпоставити партеногенезу, тим пре што се таквом јунаку, чије је име у аналогној српској бајци *Биберче*, по правилу мистификује отац.⁴²⁶ Дакле, бибер је у предањима нешто малено али храбро, самим тим славно, а најпосле и – часно. Но, детаљкушања зрна бибера подразумева истољутину као одлику таквог створења, што Биберче доводи у везу са бесним митским херојима попут Ахила, Мелеагра, Бесног Орланда (Роланда) и нашег Љутице Богдана, описаним одељку о ужем денотату поштења добар (уп. *јача рђа од бесаиз*). Индикативно је, међутим, да су у раније записаним предањима овакви хероји имали специфичан белег слабости који их је симболично враћао из божанског оквира уљудски⁴²⁷, а красио их је и аналогни предмет, прстен код Сигфрида или нагорелацепаница код Мелеагра, што је Фрејзер видео као спољашњу душу (1992: 792). Није искључено да се у касније записаним верзијама истог мита, па и у бајци о Биберчету, тај древни анимистички елемент изгубио, а с њим и траг деградације полубожанских бића на ниво хероја, човека, смртника, по истицаној виковској генези (види н. 109). Отуд би Биберче био фигуративно неколеновић, неко коме није подарен највиши ранг (пошто му се родитељ од којег ранг наслеђује не зна), ко

⁴²⁶На пример, почетак те наше бајке, коју приређивачи насловљавају *Биберче*, гласи: „Била жена нероткиња, па молила бога да јој да да роди, макар било дете као биберово зрно. Бог јој даде по жељи, те роди мушко дете као биберово зрно.“ (Маринковић и Марковић 2011: 155).

⁴²⁷Ахил, иако божанског порекла с мајчине стране, „дебље и јаче“ по схватању старог балканско-анадолског друштва, беше ипак повредив, и то само у пети (Будимир 1969: 56). Код Сигфрида такво место беху леђа.

је тек херој, попут бибера маленкост („зрно малено“) у односу на богове („господу“) пред коју излази.

Остале паремије ове подврсте имају мање-више јасну семантику. Она *не можеш и част, и сласт, и новац* (те њена варијанта, опет код Стојичића, *њима сласт, нама част*), наглашава да *deus datur* дарује сваког, па и онај коме није дата материјална вредностто јест положај у друштву („новац“, па и „сласт“) добија нешто – част. Исту поруку носи паремија *цару цареву, нама наше*, а нешто другачију оне *није претилина него је стимуаичовек краси место, а не место човека*. У првомод та два примера именица *претилина* има смисао „обиље“ према РСМ (IV, 1003), док италијанизам *стимазнач* „част, поштовање“ (РСМ V, 1024), па је ту наравоученије да није битно материјално богатство, него углед; у другом је место мање географска а више социјална одредница („место у друштву“), те се овом пословицом поново тврди да је битније колико је ко моралан, него који друштвени положај заузима. Реченице створене по моделу *цигански се ваља погађати, а господарски плаћати*⁴²⁸ веле да онај ко није на највишем друштвеном положају треба да се понаша у складу са својим материјалним стањем, да се „погађа“ кад нема а плаћа кад има.

Част се код сиромашних још јаче истиче у нашим паремијама овог типа с лексемом *просјак*. Лик просјака у словенској и српској митологији представља сферу туђега, а то што често има обележје светиње, потиче од предања о путујућем богу који искушава веру својих верника тиме што ходи прерушен у –просјака (РСМ 2001: 6, 346, 477, 505). Отуд је реакција на ове хипостазе бога махом позитивна, неретко је чак обавезно просјак даривати⁴²⁹, но у овом случају они се посматрају сасвимиз социјално-економског угла, као друштвено и морално дно. Такав став се огледа у паремиолошким творевинама:

„Ако сам сиротиња, нисам просјак.“

„И пси на просјака лају.“

⁴²⁸Код Стојичића се среће њена варијанта *цигански се погађај, господски плаћај*, али и хомологне паремије *цигански се вози, али господски пешачи и вози се цигански, а пешачи господски*.

⁴²⁹Код Срба је обичај том изасланику бога давати задушна јела, обредни хлеб погачицу, воће на Петковдан, милостињу; са друге стране, у јужној Словачкој постоји веровање да ће жена која отера просјака родити близанце, што се не сматра добрим знаком (ибид., 139, 187, 274–275, 425, 505).

„Кад човек дође до просјачког штапа, свака га се клони.“

Прва изрека се може разумети на барем два начина: као признање сиромаша да није оваплоћење бога на земљи (просјак), које стога увек дарују, или пак, што је овде кудикамо вероватније, онако како се схвата чувена мисао Достојевског да сиротиња није грех, али да је беда порок⁴³⁰. Просјачење је, дакле, срамотно, за разлику од сиромаштва, које не подразумева губитак осећања поноса и достојанства, па сиромашавређа кадга други доживљавају као биће којем све треба поклањати, које је неспособно да ствара. Притом је баш свест о стваралачкој способности сиромаша (не-просјака) важна, јер је та способност на свој начин дар од бога, пандан божанској творачкој моћи.

Табеларни приказ речи којима се изражава част као дар у звању је овакав:

атрибути (хомологни)	златан, мален, мали, велик, дуг*, добар, изабран, масан, господски, неједнак, господарски, много*
атрибути (антонимски)	просјачки, зван, сув, зао*, богат, сит, цигански, мало*
nominaattributiva (хомологне)	богатство, новац, част, стима, крв, дело, место, кушање, коље
nominaattributiva (антонимске)	штап, вода, хлеб, новац, сласт, претилина
корелативи (хомологни)	флаша, тава, крава (млеко*), жито, вино, топови, рај, одело, шаров, јело, пијанство
корелативи (антонимски)	покровац, пас, мантија, чаша, кора, хаљине, круна, чизма, рађање*, умирање*, свила, одело
N _{agentis} саознакомгосподар (хомологне)	беговац, царевац, господа, дрво, коњ, господин, господар, бег, газда, калуђер, изабраник*, владика, поп, сојевић, царица, цар, Бог, апостол
N _{agentis} саознакомгосподар (антонимске)	магарац, званица*, поп, сељак, глава, пријатељ, гост

⁴³⁰Реч *беда* овде нема смисао „невоља; клевета“, поменут у потпоглављу о денотату поштења правичан, већ указује на социјално стање просјака. Узгред, преводи тог одломка из *Злочина и казне* доста збуњују, јер *нишета* („крајња беда, тешко сиромаштво“), *бедност* („сиромаштво, оскудица“) и *порок* („порок, мана, зло“) из изворног текста („[...] бедность не порок, это истина. [...] Но нишета, милостивый государь, нишета – порок-с. В бедности вы еще сохраняете свое благородство врожденных чувств, в нишете же никогда и никто.“; <http://vekordija.narod.ru/R-RASKOL.PDF>, стр. 8) Милосав Бабовић преводи као „сиротиња“, „беда“, „грех“ и „порок“ (Достојевски 1975: 18), а Исо Великановић као „сиромаштво“, „голотина“ и „срамота“ (http://www.ss-obrtnicka-pozega.skole.hr/download_zona/dostojevski_zlocinikazna.pdf, стр. 9). Укратко, није јасно да ли се мисли на беду као радњу или стање, као непоштење или бешчашће.

N _{agentis} саознакомслуга (хомологне)	сиротиња, бибер, зрно, слуга, свеци, ми, човек
N _{agentis} саознакомслуга (антонимске)	просјак, жаба, коритовић, свиња, говедарица, во, ђак
глаголи (позитивни)	немати*, излазити, не затварати, расти, поткивати, боговати, тражити, чинити, довести, пуцати, разликовати се, пешачити, господарити, даривати, частити, ударити, навалити, царевати, дати, плаћати, красити, познати се, дозволити, служити, смети
глаголи (негативни)	имати, падати, дићи, лајати, спремати, мусти, доћи, клонити се, не чинити, улећи, обући, носити, возити се, погађати се, не моћи, стидети се, не смети
остале лексеме	врата, нога, амбар, вода

6.2. ЧАСТ КАО НАГРАДА У ВИДУ ПРИЗНАЊА

6.2.1.1 ПОЗИТИВНО ЕТИЧКО ПОЉЕ ЧАСТИ КАО ПРИЗНАЊА

Други облик схватања части као дара (тј. награде) је онај на који се и данас обично помисли кад се помене апстрактум *част* – то је признање илити почаст, углед, слава. „Иданас“, јер је овакво поимање тог етичког добра одликовало барем још хеленско друштво, што не треба да чуди: ако је у претходним потпоглављима описана част као дар од бога, сад је то више поклон од заједнице којој припада признати, награђени појединац; а како је познато да су друштва све мање склона религији што су развијенија, за шта се као пример најчешће истиче античка Грчка, није случајност што су баш Хелени инсистирали толико на друштвеном признању за своје делање. У суштини је, међутим, овај „напредни“ систем даривања сличан оном првом, „традицијском“, у којем верника дарује божанство у виду човека (госта, кума, попа, трговца, просјака и сл.), уз обавезну измену дарова: као што тада индивидуа беше дужна да нумену нешто поклони односно жртвује (храну, мираз итд.), тако и сад мора жртвовати штогод богу даваоцу оличеном увластитом колективу, као уздарје за почаст, славу, углед који од тог диркемовски схваћеног народа добија.

Та жртва се, међутим, у нашим паремијама само подразумева. Јасно је из њих да јединка стиче *славу, глас, част, чест, име, диму, понос, пошту, аплаузе, ловорике, похвале,*

ук, поштење, перје, слово, руку, место у читанци, упаљену свећу (што су ознаке за овакво признање тамо), на основу дела учињених у корист заједнице, али се у умотворинама с реченим лексемама и денотатом признат подвлачи једино награда из каузалног односа дар-ударје. Уопште је у овој подгрупи српских пословица и изрека о части у средишту пажње признање – не чак ни славна личност, већ сама појава славе и оно што ту врсту награде одликује (у оба смисла те речи). Основна подела тих паремија је стога она на паремије које описују постојање угледа, и на оне које описују непостојање те форме друштвеног признања. Први, позитивни етички смисао, исказан је следећим примерима:

- „Главу за част, а част ни за главу.“
- „Дика и понос.“
- „Ђевојке су ископ, али част кући.“ (ВСК¹, 1161)
- „Кад пропадамо, нек' пропадамо отмено.“
- „Касно али часно.“ (ВСК¹, 2193)
- „Лепа је, дика је погледати.“
- „Нека му је вечна слава!“
- „Нека носе и нек се поносе.“
- „Одати последњу пошту.“
- „Он је такав да можеш у читанку да га ставиш.“
- „Побрати аплаузе.“
- „Туђе поштуј, а својим се дичи.“
- „Часна старина.“
- „Част и поштење.“
- „Част своју прво чувај од себе, па од другога.“

Ове паремије имају доста варијанти. Тако прва постоји и у облику *све за образ, а образ ни за што*, где се углед подвлачи преко фацијалног елемента (образа), о којем ће ускоро бити више речи. Глава притом метонимијски означава „живот, преживљавање“. Израз *дика и понос* постоји с тим речима и у формама *он је дика и понос* и *он је за дику и понос*, а уз незнатне измене, изузимање или замењивање тих именица оним *глас, части чест*, идентично значење садрже и фразеологизми *њим се диче; част и дика; глас и дика* (са истицањем аудитивног значењског поља, преко именице *глас*); *част и чест*. Последња

апстрактна именица, архаизам *чест*, синоним је реч *част*, а то допушта претпоставку да се у овој умотворини (и иним оваквим умотворинама) мисли на новостечени и изгубљени (стари) углед, што није страна семантика паремијама из ове подгрупе (уп. *не живи се од старе славе*), или да се ту указује на „честитост (од *чест*), поштење“, као у синтаксички сличном изразу *част и поштење*. Ипак, највероватније је да се у свим тим изрекама ради најпросто о удвајању да би се појачао контекст угледа, што важи и за *част и поштење*, поготово што се потоња именица и другде среће у том смислу (уп. *ако слаже, лаж му на поштење*). Од благосиљања *нека му је вечна слава*, *нек му је слава и дика*, па и *свака му част*, првосе данас користи једино при погребним обредима, а изрека *кад пропадамо, нек' пропадамо отмено* истиче славу и по цену смрти. Фраземе *побрати аплаузе* и *побрати ловорике* су варијанте са сећањем на обичај награђивања победника у рату (или спорту).

На почаст преминулима указује и израз *одати последњу пошту*; реч *пошта* истог је порекла као именица *части поштење* (Скок 1971: 298), па тај фразеологизам значи „одати почаст ономе кога последњи пут видимо пре но што нас напусти и оде у загробни свет“. Синтагма *часна старина* одражава позитивно морално поимање временских особа и тврдњу Бојана Јовановића из одељка о самосвести као ужој денотацији поштења да су именом *старац* називани уз почаст чувари предања заједнице. Пословица *ђевојке су ископ, али част кући* и изрека *лепа је, дика је погледати*, јаче повезују углед са женама. Тумачење прве нуди Карацић: „јер кућу затиру својом удајом, али се с њима опет стеку пријатељи, којима се чоек дичи“; та паремија, дакле, расуђује о феномену егзогамије и два главним ставовима о њему, наведеним у одељку о невиности као ужем обележју поштења. Друга се, опет, базира на прастаром мишљењу да слично изазива слично, па тако и визуелни контакт с несвакидашњом лепот(иц)ом представља почаст за посматрача призора. Није много другачија ни порука умотворине *нека носе и нек се поносе*: на њу је свакако утицала рима *носе-поносе*, али је ту понос, баш као претходно дика, нешто што се „преноси“, само овога пута физичким додиром („ношењем“). Израз *касно али часно* наглашава да је моралност важнија од било ког пролазног циља, док је изрека *он је такав да можеш у читанку да га ставиш* једна од три које најснажније истичу примерност као саставни део признања (почасти). Управо из те моралне вредности види се које је

тоуздарје (осим подвига што доноси почасти) дужна да друштву дâугледнаособа: она мора служити као узор, пример осталима, а једино такви се налазе у читанкама (уџбеницима). Најзад, својим дидактичким тоном исту обавезу назначују и две паремије у заповедном облику: *туђе поштуј, а својим се дичи и част своју прво чувај од себе, па од другога*.

Налик последњим умотворинама су и четири у којима се провлачи и друга, мање пријатна страна славе, премда је та етичка вредност и даље пожељна. То су:

„Не живи се од старе славе.“

„Нека ме Бог сачува од дана похвале.“

„Убио га велики ук.“

„Што већа слава, више непријатеља.“

Прва од њих већ је поменута, а истиче да је слава као дар нешто пријатно, што човека нагони на одржање датог стања, немењање, пасивност, али да је уједно и нешто пролазно, што почашћеног не ослобађа нових обавеза и поштених дела, већ га усмерава на њих. Последња пословица, напротив, подсећа да почасти доноси и истицање у друштву, и даље завист оних који се нису прославили. Ту се наглашава однос части и честољубља, а можда се на истој идеји базира израз *убио га велики ук*, иако значењски није тако одређен као претходна премија. Стојичић уз тај пример додаје објашњење „велики глас“, мислећи на именицу *ук*.⁴³¹ Коначно, *благосиљањенека ме Бог сачува од дана похвале* требало би да алудира на похвале којима се обасипају мртви пред пут на онај свет изразе (уп. *нека му је вечна слава*). Ова би се алузијатемелила на чињеници да се похвала односи напрошле заслуге, па би и речени дан похвале (тј. стицања части) био онај кад похваљени постаје – прошлост (покојник). Отуд је јасна исказана жеља да до тог дана дође што касније.

Са друге стране, српске паремије у којима се истиче одсуство признања су:

„Ако слаже, лаж му на поштење!“ (ВСК¹, 102; и варијанта: „На част му лаж!“ ВСК¹, 3267)

⁴³¹Та се реч према РМС користи само у синтагми *узети ук*, „узети мах; силом тражити, захтевати“ (VI, 476), али овде она пре вуче смисао из именице *хук*, на основу синонимије *еука-хука* (ибид.): *хукје* „хујање које се слива у један глас“ (ибид., 755), што се фигуративно коинцидира са Стојичићевим тумачењем.

„Без поноса живео, дабогда!“
„Кити се ко чавка туђим перјем.“
„Нека му је на част!“
„Неће имати ко свећу да му запали.“
„Није за дику.“
„Нико се није у свом селу прославио.“
„Његово име није вредно папира на коме је написано.“
„Њему личи да се шкартом дичи.“
„Продати руку ђаволу.“

Већ помињана клетва *ако слаже, лаж му на поштење* (уз чије толкованије Караџић упућује на ону *на част му лаж*) ослања се на искреност као ужу денотацију поштења, уз недвосмислену поруку да лагање лажову нарушава част, углед. Клетве *без поноса живео, дабогда* и *нека му је на част* имају слично значење: обе су заправо део сложене реченице са имплицитном условном „ако се то деси, ако то уради(ш)“ (→ ако то урадиш, без поноса живео, дабогда; → ако то уради, нека му је на част). У првој је признање симболично приказано преко поноса, а у другој преко части, с тим да друга умотворина има изричне варијанте код Стојичића: *то му не служи на части не служи му на част*. Модификовану форму имају и изреке *кити се ко чавка туђим перјем* и *китити се туђим перјем*. Прва је семантички богатија за поредбеноеквативну ноту и мотивчавке, птице о чијој је жељи да се „кити туђим перјем“ односно да промени боју перја (из црне у белу), било говора у одељку о светлом као ужем денотату поштења; тај комични мотив је овде употребљен ради описа незаслужене славе. Исто важи за паремију *њему личи да се шкартом дичи*, засноване на сроку *личи-дичи*; она нема обавезно морални контекст, али се може схватити као одавање почасту оном ко то не заслужује (ко је етички шкарт, отпад). Паремиолошка творевина *нико се није у свом селу прославио* је парафраза оне *нико није постао светац у свом селу* из одељка о објективности као ужем обележју поштења, али са акцентом на славу (преко глагола *прославити се*). Особа која не завређује да јој се укаже почаст, тема је изрека *неће имати ко свећу да му запали његово име није вредно папира на коме је написано*. Одавање признања је у првом примеру изједначено с присуством свеће, предмета који се, како је већ истицано, држи то јест пали о слави, па се изреком поручује да је неко толико нечастан да неће бити никог да га слави. Најзад, фразеологизам *продати*

руку *ђаволу* садржи мотив руке, који је може бити знак делања (јер то је најоперативнији део људског тела), али идела (које ствара рука). И то славног, за које се у прошлости везивао горњу уд, као у примеру руке славе (види н. 292), па би читава синтаagma имала фаустовско значење продавања душе *ђаволу* за славу, признање у друштву.

На крају, постоје и паремије у којим признање унапред није маркирано ни етички позитивно, ни етички негативно: оно је тек стање у којем ће поседник угледа окрити своју стварну моралност. Отудови примери, иако наизглед етички неутрални, подразумевају притворност, лажни морал, па тиме и негативне вредности у форми слутње:

„Дај му власт да му видиш част.“

„Није човек оно што мисли сам о себи, већ оно што о њему мисле други.“

„Он је добар, само нема ко да га хвали.“

„Погледај му сахрану, па ћеш знати какав је човек био.“

Прва умотворина, за разлику од *док си на власти, имај части* из поглавља о денотату поштен, радије говори о части („тек кад човек стекне моћ, види се колико је частан, колико морално вреди“). Но, кад је реч о варијанти *подај му власт, да му чујеш глас*, такође наведеној код Стојичића, могуће је и значење славе, части (под условом да ту *глас* построфира „славу, поштовање“), и оно поштења, искрености („тек кад човек стекне моћ, он каже шта стварно мисли“).⁴³² Паремија *погледај му сахрану, па ћеш знати какав је човек био* казује да се човеку вредност не може проценити док не умре, подразумевајући да су за живота људи притворни и да се потреба за лажним моралом губи тек по чијој смрти, када дотични више не може наудити живима. Изрека *он је добар, само нема ко да га хвали* може се схватити и иронично: „није добар, јер да јесте, неко би га онда и хвалио“. Притворност је овде испољена у обрнутом смеру, то јест како се раније није знало да је ко неморалан, сад се тобож не зна да је исти моралан. А таква иронија је врло могуће настала као реакција на неподударање описано последњом умотворином из ове подгрупе: *није човек оно што мисли сам о себи, већ оно што о њему мисле други*.

⁴³²Сличан смисао, само етички више уопштен, имају пословице: *ако хоћеш да видиш ко је и какав је – дај му власт* (ЂС¹); *дај му власт, па ћеш видети какав је* (ЂС¹); *ако хоћеш кога да познаш, подај му власт (у руке)* (ВСК¹, 119).

Лексеме којима се исказује част као признање у позитивном моралном смислу су:

атрибути (хомологни)	велик, частан, леп, вечан, вредан, последњи, туђ, свој, много*, отмен
атрибути (антонимски)	касни*, туђ, стар, свој, (иронично) добар, велик
nomina attributiva (хомологне)	поштење, част, понос, глас, дика, слава, перје, похвала, име, пошта, чест, рука
nomina attributiva (антонимске)	(иронично) слава, ук
корелативи (хомологни)	глава, ископ, Бог, свећа, читанка, аплаузи, ловорике, непријатељи
корелативи (антонимски)	лаж, власт, вешала, сахрана, ђаво
nomina agentis (хомологне)	ђевојке, он, старина
nomina agentis (антонимске)	чавка, човек, он, шкарт
глаголи (позитивни)	живети, доживети, видети, погледати, носити, поносити се, прославити се, написати*, запалити, дичити се, поштовати, одати, хвалити, ставити, побрати, служити, чувати
глаголи (негативни)	слагати, дати, завршити, китити се, мислити (о себи), личити, продати, убити, пропадати
остале лексеме	кућа, дан, село, папир

6.2.1.2. НЕГАТИВНО ЕТИЧКО ПОЉЕ ЧАСТИ КАО ПРИЗНАЊА

Ако је почаст позитиван вид признања које се стиче од друштва, негативније – срамота. Она је најчешће у нашим паремијама исказана именицама *брука*, *срам(ота)*, *стид*, *грдило*, те корадикалним глаголима, придевима и прилозима. Ове речи доживљавају се слично, премда се већ из примера у којим се срећу два таква појма (нпр. *брука* и *грдило*; *брука* и *срамота*; *срам* и *брука*; *глад не зна за срам и образ* – где је *образ* синоним за *стид*; *грдило је и брука брат и сестра* итд.) може наслутити да има разлика у значењу тих лексема. Тако се именица *стид* и глаголи истог корена у нашим пословицама и изрекама у основи схватају демокритовски, као одраз кајања, гриже савести о почињеној грешци. За разлику од лица које се брука или које срамоте, онај ко осећа стид је унапред моралан, јер тим осећањем чини поштено, признаје кривицу самом свешћу о њој, као у примерима:

„Где је стида, ту је и поштења.“
 „Бе је страх онђе је и стид.“ (ВСК¹, 1189)
 „Зна за стид ко куја за пост.“
 „Ко се Бога не боји и људи не стиди, бјежи од њега.“ (ВСК¹, 2568)
 „Мноштво грешника уништава стид.“
 „Не зна шта је стид, кога није постидела жена.“
 „Нема се он због чега стидети.“
 „Од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота.“
 „Отишао је стид у зид.“ (ВСК¹, 4145)
 „Стид га је да људима погледа у очи.“
 „Стидим се место њега.“
 „Стиди се као млада невјеста.“ (ВСК¹, 5101)
 „Стиди се пред људима и пред црном земљом коју газиш!“
 „Туђој се будалаштини смеје, а своје се не стиди.“
 „Умрети од стида.“
 „Чега се паметан стиди, тим се бена поноси.“

У свим овим умотворинама се именица *стид* и медијални глагол *стидети* се могу заменити оним *кајање* односно *кајати се*. Прва, *где је стида, ту је и поштења* (уп. у *кога је стид, у тога је и савест* из Прилога) можда и најјасније указује на демокритовску корелацију *кајања* (савести, стида) и *поштења*. Пословица *ђе је страх онђе је и стид* код Караџића има и одричну варијанту: *ђе нема страха нема ни стида* (ВСК¹, 1215). Значење изреке *зна за стид ко куја за пост* алудира на два мотива: онај поста као облика покорности, покајања за учињене грехе (о којем је било речи у потпоглављу о добронамерности као ужем денотату *поштења*), и онај кује, симболалице мерја изодељка о *поштењу* као доследности. Отуд би смисао горње изреке био: „може да се покаје колико и недоследна особа да издржи казну која захтева упорност – нимало“. Умотворина *ко се Бога не боји и људи не стиди, бјежи од њега* има много варијанти⁴³³, а њена порука је да је непожељан онај који се не боји правде (Бога) и који се не каје због почињених грешака, речју, који не

⁴³³То су: *ко се људи не стиди, ни Бога се не боји* (ВСК¹, 2568); *бежи од оног ко се Бога не боји, а људи не стиди* (ЂС¹); *ко се Бога не боји и људи не стиди, бежи од њега* (ЂС¹); *нит се Бога боји, нит се људи стиди* (ЂС²); *не стиди се Бога, људи се не боји* (ЂС²).

зна за поштење и част. Сентенција *мноштво грешника уништава стид* вели да се осећај кајања губи у средини у којој већина („мноштво“) има разлоге за њега, односно има грехе на савести. Паремја *не зна шта је стид, кога није постидела жена* подвлачи обредну и неморалну улогу жене, приказану у потпоглављу о невиности као денотату поштења, то јест наглашава да тек онај кога осрамоти жена као оличење *zlararexcellence* може заиста схвати шта је кајање. У иним варијантама изреке *од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота* помиње се једино срамота, па ће о њима више речи бити нешто касније, а овде тек да је предмет паремје почињена неправда (грех од Бога, даваоца правде), која људе и срамоти и нагони да због те срамоте – кају (стиде). Фразеологизми *отишао је стид у зид* и *оперисан од стида* (види Прилог) имају слично наравоученије, оно које Стојичић наводи уз први од њих – нестало је стида (кајања због почињених грешака).

Три умотворине о стидутемеље се на искренности као ужем денотату поштења: *стид га је да људима погледа у очи, затим тешко стидну међу безочнима*, а тако се може тумачити и *сакрити лице од стида*. Док прва и трећа означавају покајника који свестан почињене грешке према другима од срамоте не сме да их погледа у очи, друга поручује да је тешко поштеној (стидној) особи, оној која је свесна својих мана, међу неискренима, безочнима (онима без очију као симбола истинољубља), спремним да кајање злоупотребе. Паремја *стиди се као млада невеста* има варијанте *стиди се као млада првог јутра* (ЂС²) и *стиди се ко снаша* (ЂС²). Ту је истакнута еротска компонента губљења женске невиности пре „првог јутра“ (тј. током прве брачне ноћи); *млада невеста* и *млада* су синоними, док *снаша* може упућивати на „снаху“, али и на „млађу удату жену“ (РМС V, 904). У сваком од тих примера се алудира на младост, па на сличан начин ваља схватити и изреку из овог еротског значењског круга која подвлачи старост: *стиди се своје седе косе*. Коса је познати симбол мушке снаге, а њена боја назначена у умотворини, седа односно бела, није знак само старости, већ и невиности, како је напоменуто у одељку о светлом као ужем обележју поштења. Отуд се овде мисли на похоту онога комеиста не приличи (старца), ко би требало да се због ње стиди, каје. Изрека *стиди се пред људима и пред црном земљом коју газиишда* се схватити и као позив на покајање пред заједницом, јер *црна земља* би могла бити црница што храни особу којој се покуда изриче, а то даље подразумева да је и „чува, штити“, као место где

почивају душе предака, елијадеовски Центар Света колектива. Глагол *газити* имао би у том случају и значење „кињити“, а не само оно „ходати“. Синтагма *умрети од стида* говори о толико снажној свести о властитој кривици да покајник с њом не успева да живи, док преостале паремије подвлаче контраст између свесног и несвесног човека, при чему је први способан за кајање, а други не. То су: *туђој се будалаштини смеје, а своје се не стиди*, *затим он уме да се хвали и оним чега треба да се стиди* (ЂС²), те њена лексички оштрија варијанта *чега се паметан стиди, тим се бенапоноси*, с турцизмом *бена*, „будала, луда“ (Шкалаћ 1966: 135).

Још неке наше паремије као да имају семантику кајања, мадане садрже лексеместид, *стидети се*, *стидан*, већ *онесрамота* и *срам*. То су: *изгледа ко прошла срамота* (ЂС¹), *ко изгуби срам људски, изгуби и страх Божиј* (ВСК¹, 2301), *не зна ни шта је грехота, ни шта је срамота* (ЂС²) *ишала за срамоту* (ЂС²). Прва на то значење наводи атрибутом *прошла*, јер таква, *прошла срамота* је неутралисана, а то је могуће учинити најпре испуљењем, кајањем. Друга и трећа су значењски пандан умотворинама попут *ко се Бога не боји и људи не стиди, бјежи од њега*. Последња има смисао налик изреци *туђој се будалаштини смеје, а своје се не стиди*, односно збори о шали која би уместо подсмеха њеном објекту, требало да због неприличног садржаја изазове стид код њеног – субјекта.

Постоје и примери у којим речи с кореном *стид*- не описују кајање, негосрамоту као исход делања обрнутог од оног које резултира почашћу. Једна таква пословица већ је цитирана, *не зна шта је стид, кога није постидела жена*; ту се глаголом *постидела* мисли на „посрамила“, а не „подстакла на кајање“. Остале су: *стидније је украсти него питати* (ВСК¹, 5102); *у стиду поштење, а у страху јунаштво губи се* (ВСК¹, 5940), уз варијанту *у стиду гине и чојство и јунаштво* (ВСК¹, 5939), сприсуством обележјасамозатајности.

Код осталих лексема са значењем срамоте ужа денотација није толико јасно испољена. Тако се може више наслутити неголи тврдити да се именицом *грдило*, „срамота; оно што је грдно, ружно“ (РМСИ, 559), указује на срамоту коју човеку наноси неко други, док је *брука* пре ознака за срамоту коју субјект наноси сâм себи. Ово би се дало закључити из примера *брука и грдило* (ЂС¹) *игрдило је и брука брат и сестра* (ВСК¹, 756), у којим се

очигледно поштује разлика између та два појма⁴³⁴, али и подвлачи да она није велика; то је приметно из њиховеаналогije с најближим сродницима („брат и сестра“), као и из познате синтагме *грдна брука* унутар израза *пукла грдна брука* (ЂС²). Док се именица *грдило* јавља искључиво у суодносу са оном *брука*, потоња и њене изведенице користе се и самостално:

„Ако бруку није тражио, она му је сама дошла.“

„Брука неће у говеда, но у људе.“

„Куд ће брука, већ на бруку.“

„Обрукао је свакога свога.“

„Поноси се пуцибруком, пуцибрука довечна!“

„Свака брука за три дана.“

„Чија штета, тога и брука.“

Пети пример се ослања на горепоменућу фразему *пукла брука*, од које је створена сложеница *пуцибрука*, као *poen actionis* за изазивање сопствене срамоте, и као *poen agentis* за лице које се често срамоти. Смисао би изреке отуд био: „поноси се срамоћењем, срамотник“. Брука се доживљава као особаи у умотворини *куд ће брука, већ на бруку*; по обрасцу да исто функционише са истим, ту се истиче да најпре себе срамоти онај ко је томе склон. Као нешто живо, брука се третира и у изреци *ако бруку није тражио, она му је сама дошла* (супротни смисао се јавља у примеру *ако на човека неће срамота, оно ће он на њу*), где је она очито способна да се, слично злу – креће. Паремijом *обрукао је свакога свога* подвлачи се пак да је човекдео заједнице, те да стога онај ко брука себе, брука и њу („свакога свога“). Паремииолошка творевина *брука неће у говеда, но у људе* наглашава самосвест људског створа у односу на оног животињског, а тиме и човекову кривицу за срамоту. Најпосле, фразеологизам *свака брука за три дана* говори о пролазности срамоте, тачније о томе да је она толико честа да је презасићено друштво брзо заборавља.

⁴³⁴Прва умотворина има и варијанте *брука и срамота* тј. *срам и брука*, такође код Стојичића, док последња код Карацића гласи *чија штета оног и срамота* (ВСК², 232); у тим примерима лексеме *срам* и *срамота* би представљале у суштини генеричку ознаку контраста почаста, која обухвата, дакле, и бруку.

Потоња паремија се може упоредити са оном *свака мука за времена, а срамота за векана* основу два детаља: мотива пролазности који се у обема помиње, први пут уз именицу *брука*, а други уз ону *мука*, те хомологије *мука-брука*, честе у нашим изрекама и пословицама овог подтипа. Заснована и на рими, таподударност се среће такође у онимумотворинама које се могу тумачитидиогеновски: *кад је мука, није брука*(ЂС¹), односно антитезе тој киничарској мисли*где је мука, ту је и брука*(ЂС¹) и *претвори муку у бруку*(ЂС²). Поимање срамоте преко јавног вршења нуждеможда скривају и речисрамота и *осрамотити (се)* у примерима:*у природи нема срамоте*(ЂС²);*како се ослободих тако се осрамотих*(ВСК¹, 2084);*од како се ослободи, од онда се осрамоти*(ВСК¹, 3978).

Највећи број паремија са денотацијом срамоте као ознаку има саму именицу *срам* или *срамота*, те њима корадикалне глаголе. Њихов смисао је каткад онај „брукања“ (срамоћења самог себе), а каткадо нај „грђења“ (трпљења срамоте од других):

„Ако ти срамота одгризе нос, бићеш као гавран без кљуна.“

„Богата заинути и младо пољубити (није) ни грехота ни срамота.“ (ВСК², 19)

„Вратити му жао за срамоту.“

„Глад не зна за срам и образ.“

„Грехота од Бога, срамота од људи.“

„Док се чоек сам не осрамоти, не може га нико осрамотити.“ (ВСК¹, 1049)

„Кућа без плота, домаћинова срамота.“

„Људи га по срамоти познавали!“

„Није се осрамотио ни за плугом, ни с мотиком, ни у колу, ни на прелу.“

„Није срамота ћутати, кад се нема шта рећи.“

„Од туђега је чоек штетан или срамотан.“ (ВСК¹, 4029)

„Од туђе срамоте нема поштења.“ (ВСК², 149)

„Покриј се поњавом по глави.“

„Силом на срамоту.“

„Срамота не мота, стигне па обиђе!“

„Срамоти чојека ђе те чује, а хвали ђе не чује.“ (ВСК¹, 5058)

„Узми сироту, себи на срамоту.“

„Часна хаљина срамоте не покрива. (ВСК¹, 6086)

Паремија *ако ти срамота одгризе нос, бићеш као гавран без кљуна* темељи се на везивању кљуна као симбола зла (помињаном у одељку о доследности као ужој денотацији поштења), те на негативном етичкомобележјугаврана(види потпоглавље о денотату исте врлине светао). Умотворина *богата закинути и младо пољубити (није) ни грехота ни срамота* има неколико варијанти⁴³⁵: њен део о „љубљењу младог“ извире из већ истицане узајамности младог и еротског, а први, о „закидању богатог“, изодређења поштења која материјално богатствотретира неморално –богоугодности. Правдање неетичког делања сиромаштвом садржи и сентенција*глад не зна за срам и образ* (као и њена варијанта *глад стида нема*, а на сличнојбазу почива и изрека*жив ме срам поједе*);образ је ту симбол стида, кајања. Израз *вратити му жао за срамоту* је од оних који познају многе варијанте⁴³⁶, а смисао му је јасан: осветити се(нанети тугу) за угрожену част (срамоту). Варијацијама је подложна и паремија *грехота од Бога, срамота од људи*, упоредива с већ цитираном *од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота*, али и са изразима *грехота и срамота* или *то је греота и срамота*: у свим тим примерима *грех* или *грехота* је ознака за непоштено, а *срамота* занечасно. Пословицом*док се чоек сам не осрамоти, не може га нико осрамотити* и њеним варијантама истиче се у ствари раније уже одређење бруке⁴³⁷, док она контрахована *кућа без плота, домаћинова срамота* има посебно значење. У њој се кућапоима елијадеовски, као «Центар Света»(Елијаде 2003: 91),који верник отуд жели да ограда, те тако и ограда(„плот“) постајесветоместо⁴³⁸; горњом умотворином се, укратко,вели да је домаћин(следбеник домаћег култа, верник) који није заштитио свој *pimen loci*, тиме изгубио и част у заједници, нанео себи срамоту.

Да је срамота вид жига поручује се и другим нашим паремијама. Најупечатљивије вероватно оном*људи га по срамоти познавали*, а семантику срамоте као јавног белега имају и фразеологизми које наводи Стојичић *родити се после срамоте**иставити на стуб*

⁴³⁵То су: *младо пољубити и богато закинути није грехоте* (ВСК¹, 3042); *богатоме закинути и младо пољубити – није грехота ни срамота* (ЂС¹); *млада пољубити и богата закинути није грехота* (ЂС¹).

⁴³⁶То су: *вратити жалост за срамоту*(ЂС¹) *и да им врнемо зајам за срамоту*(ЂС¹). Супротно значење има императивна реченица: *не враћај жао за срамоту!*(ЂС²).

⁴³⁷Те варијанте су: *нико никога не може осрамотити док се сам не осрамоти* (ВСК¹, 3754) и *нико те не може осрамотити, док се сам не осрамотиш* (ЂС²).

⁴³⁸Сличноистиче и Станоје Бојанин кад наводи на су „места означена знаком крста сматрана за света и као таква издвајана из окружења“, између осталог и – оградом (2008: 325). Сретен Петровић штавише наводи да је локација *крај плота* у суштини станиште „душа предака“ (Петровић²2000: 169).

срама. Први јасно упућује на дете рођено из незаконите(тј. ванбрачне) везе, самим тим нечасне по схватању заједнице. Са друге стране, *ставити на стуб срама* и њена варијанта *прибити на стуб срама*(ЂС²) упућују на постављање осрамоћеног у средиште пажње заједнице, јер речени стуб је овде реминисценција Стуба Света по Елијадеовом схватању, позиционираног увек у центру Универзума, па и верниковог.⁴³⁹ Пословица *од туђега је чоек штетан или срамотан* може се тумачити двојачко: у смислу крађе (присвајање туђег чини нас штетним јер тиме оштећујемо друге, а и постајемо осрамоћени, нечасни), али можда и пре ендегамијски, где би придев *туђ* наводиона поруку да не треба примати туђине у своју заједницу, пошто се тиме ова оштећује, морално квари (постаје непоштена), док се појединац који прима туђина (тј. туђинку) срамоти и постаје нечастан. Такву мисао намеће и пословица изрека *узми сироту, себи на срамоту* (Стојичић наводи *иуцвели сироту, себи на срамоту*), варијација оне *храни сироту на своју срамоту* из додељка о доброхотности као ужем денотату поштења. Требало би да еротском предзнаку дугује настанак и изрека у којој се не помиње лексема *срам* или *срамота*, она *покриј се поњавом по глави*, под условом да се реч *поњава* означава покривач везан за кревет (РМС IV, 699), а не какав други, јер у првом случају се њиме „покрива“ прељубничка срамота. Наравоученије паремije *од туђе срамоте нема поштења* је да „човек не стиче част тиме што је неко други изгуби“, при чему апстрактум *поштење* поново има значење „част“. На чојство упућује пак паремја *срамоти чоeka ће те чује, а хвали ће не чује*, док је у оној часна *хаљина срамоте не покрива* (код Стојичића: *часна хаљина срамоту не покрива*) мантија ознака високог друштвеног положаја. Покривеност је овде схваћена као атрибут божанства са огртачем који носи оца чини невидљивим (СМР 1970: 232), па се том умотворином поручује да „срамоту ни бог не може уклонити, учинити невидљивом“.

На крају, лексеме којима се исказује признање у негативном моралном смислу су:

атрибути (хомологни)	млад, жив, прошли, људски, Божиј, свој, сâм*, црн, стидан, частан, паметан
атрибути	сâм, туђ, штетан, срамотан, оперисан, довечан, грдан, први,

⁴³⁹ Овај стуб Елијаде објашњава на следећи начин: говорећи о «Центру Света», он помиње три космичке равни – Земљу, Небо и доње пределе – које су повезане преко својеврсног Стуба Света, универзалног стуба (Axis mundi) који подупире Небо и Земљу, а чија се основа налази учвршћена у доњим пределима (2003: 87).

(антонимски)	сед, стидан*, безочан, црн*
nominaattributive (позитивне)	стид, поштење, образ, пост, Бог, старост*, савест
nominaattributiva (негативне)	брука, срамота, срам, грдило, мноштво, пуцибрука, младост*, будалаштина
корелативи (хомологни)	страх, говеда, кућа, плот, сила, очи, земља, коса, природа, поштење, јунаштво, чојство, хаљина
корелативи (антонимски)	нос, кљун, гр(ј)ехота, греота, богаташ*, жао, жалост, зајам, мука, глад, брат, сестра, зид, поњава, глава, лице, пси, стуб, јутро, пета, очи, штета, шала
nomina agentis (хомологне)	људи, господ, Бог, он, невеста, млада, снаша
nomina agentis (антонимске)	чо(в)ек, гавран, куја, брука, пуцибрука, домаћин, грешник, жена, сирота, мушко, женско, бена
глаголи (позитивни)	не тражити, бежати, стидети се, пољубити, самоћовати, не дати, изгледати, погледати, ћутати, покри(ва)ти се, сакрити, хвалити, питати, умрети
глаголи (негативни)	доћи, одгрести, не стидети се, срамотовати, не знати, немати, осрамотити се, појести, ослободити се, (из)губити, не бојати се, познавати, уништавати, вратити, не враћати, хвалити се, врнути, родити се обрукати, постидети, поносити се, отићи, претворити, пући, не мотати, стићи, обићи, срамотити, гинути, узети, ставити, прибити, газити, украсти, смејати се, уцвелити
остале лексеме	плуг, мотика, коло, прело

6.2.2.1. ПЕРСНИФИКОВАНО ПОЉЕ ПРИЗНАЊА - ЉУДИ

У многим нашим паремијама част се као признање конкретизује и изражава преко признате индивидуе. Подела таквих пословица и изрека се своди на оне којима се истиче поштовање према персонификацији угледа, оне у којим се према њој подвлачине поштовање, те оне чији је почетни став у том погледу неутралан. Прва идеја, она поштовања, вербализује се архисемом живо биће са генерички схваћеним референтним појмом човек, што дугујемој чињеници да смо се оглушили о Ксенофанов позив и наставили да узвишеност поимамо антропоморфно и антропатски. С обзиром на то да је морална вредност овде сажета у једном субјекту, поменуто признање (поштовање) личи суштински на долатрију, а особе које га заслужују на света бића. То показују примери:

„Гледа ко у Бога.“
 „Зван поштован.“
 „Иду за њим ко овце.“
 „Јакој руци свак стреле додаје.“
 „Кад га погледаш, рекао би, светац пред тобом стоји.“
 „Лекару, попу и адвокату не таји истину.“
 „Њим се куну.“
 „Поштује га ко рођеног оца.“
 „Поштуј старијег и тебе ће млађи.“
 „Поштују – ко медведе на Тари.“

Паремиија *гледа ко у Бога* има код Стојичића такође облике са другим ознакама свете личности: *гледају сви у његао ко у попаи гледа у њега као у златан крст*; како је већ речено, поп је Божји изасланик на овом свету, док крст код претхришћанских Срба беше, што је исто описано у одељку о ужем денотату поштења светост, симболичка представа идола, ерго, човеколике фигуре. Сликвани израз *зван поштован* познаје и варијанту *зван прибран*, где друга реч значи „одабран, изабран“ (РМС V, 32). Било да се под *зван* мисли на званицу или на носиоца звања (титуле), порука је да се ради о особи којој се позивом изражава поштовање, признање. Изрази *иду за њим ко овце* своди се на улогу верника као стада које прати свог пастира (бога, свештеника), помињању у потпоглављу о денотату поштен (уп. *не одлазе у попове да се спасу, него да се напасу*), а тако се може објаснити и фразеологизам *поштован ко звонар пред овцама*. Етичке вредности појединца истичу се у изреци *кад га погледаш, рекао би, светац пред тобом стоји* посредством лексеме светац, док у умотворини у којој је присутно и обележје поштења као искрености, *лекару, попу и адвокату не таји истину*, ту улогу има *поп* (лекар брине о здрављу као важном сегменту човековог живота, а адвокат о послу). Паремиија *јакој руци свак стреле додаје* базира се на оперативној функцији руке, синегдохске представе „јаког човека“ и физички и морално, речју – хероја; њено је наравоученије да угледноме, званом по храбрости и поштењу, сви верују (дају стреле, оружје којим непоуздани може наудити дариваоцу). На поузданост се ослањају и израз *њим се куну* и његова варијанта *њега се људи куну*, а као и све овде наведене паремиије, ти примери описују поистовећивање признате личности са узвишеним натприродним бићем. Ако претходно идолатрија бешенепосредно изражена речима *Бог*,

поп, крст, крст, светац, звонар, посредно и *гост* (или *носилац титуле*), *пастир ихерој*, сада се то чини глаголом *клети се*, са поруком да је заклињање акт којим се позивамо на оно(г) најсветије(г). У изрекама *поштује га ко рођеног оца* и *поштуј старијег и тебе ће млађи* због наглашавања оца и старијег као предмета поштовања, та се идолатрија може схватити и ничеански, као појава произишла из дуга према прецима који нараста дотле да ови постају богови. Изрека *поштују – ко медведе на Тари* (и њена варијанта: *цењен је ко медвед на Тари*) има пак пре црте тотемизма, јер се заснива на чињеници да је медведу Националном парку Таразаштићена врста, животиња с посебним статусом.

Српских паремија којима се изражава непоштовање је нешто мање, и то су:

„Људи га у друштво не примали!“ (мандевировски; има и дуга према прецима)

„Не дирај у Циганку, да те не срамоти.“ (ВСК³, 99)

„Њега нико не ферма.“

„Од њега се браћа одрицала!“

„С ким те виде, с тим те и пишу.“

Помало мандевировски интонирана паремија *људи га у друштво не прималисе* помињањем заједнице („друштво“) такође уклапа у значењски оквир појединца етички дужног колективу чији је припадник. Слично важи за клетву *од њега се браћа одрицала*, која вели да је неко толико лош да ради њега не вреди чак поштовати ни дуг према прецима, односно признавати га као потомка истих. Изрека *не дирај у Циганку, да те не срамоти* је парафраза у одељку о денотату мирисан већ цитиране *не дирај у г...о, да не смрди*, с тим што је глаголом *срамотити* подвучен контекст частиа не поштења, док је именицом *Циганка* истакнута светлосна компонента наспрам претходне одоративне. Хомологија *Циганка-говно* (тачније: *г...о*) наводи и на ужисмисаостида, на бестидност, с наравоученијем да не треба дирати морално нечисто (измет, Циганку), јер такав додир срамоти. Фразеологизам *њега нико не ферма* садржи турцизам *фермати* са значењем „поштовати, ценити“ (РМС VI, 664), и има уопштену поруку да дотичног не признаје, не поштује нико. Најзад, пословица *с ким те виде, с тим те и пишу* нема обавезно негативни предзнак: више се њоме упућује на колективни аспект као доминантни у животу човека.

Разлика у односу на данас фреквентнију умотворину *с ким си, такав си* је у мотивима виђења и писања: први има смисао „знања“ према синонимији *знати-видети* (види н. 204), док би други упућивао на „памћење“. Отуд би овде семантика била: „преко кога те знају, преко њега те и памте“, чешће ипак уз негативну конотацију, него ону позитивну.

Насупрот паремијама о изражавању признања преко посебних појединаца односно о идолатрији, налазе се оне о исказивању недовољног поштовања према истима:

„Ако је и цар, није цигански харачлија.“ (ВСК¹, 32)

„Ако си у својој кући *ђидија*, у мојој си *чипчија*.“ (ВСК¹, 100)

„Кад дође до главе, онда и оца по глави.“

„Мајке би се одрекао да то постигне.“

„Не дао ти Бог да будеш први међу Србима.“

„Нећеш, па да имаш крила светих анђела.“

У свим овим умотворинама је непоштовање угледних лица ограничено на нарочите ситуације, ван којих она и даље представљају ауторитет. Тако цариз прве реченице остаје моћан, но је за Циганина харачлија још моћнији и страшнији, пошто Вук у толкованију вели да ово беше одговор представника тог етникума кад му је неко рекао „да устане или да се уклони с пута“ због царевог проласка; наиме, додаје Караџић, „Цигани се највише боје харачлије, који је њихов највећи господар и судија“. Исти паремиограф уз паремију *ако си у својој кући ђидија, у мојој си чипчија* додаје: „ако и јеси сâм свој господар, нада мношћу немаш никакве власти“; како је *чипчија* (тј. *чифчија*, *чивчија*) персијски турцизам са значењем „кмет, сељак беземљаш на агинској или беговској земљи, на чифлуку“, а *ђидија* „објешењак, живахан младић који изазива дивљење“ (Шкаљић 1966: 174, 251), ту је наравоученије: „ако у својој кући можеш радити шта хоћеш јер си тамо предмет дивљења (*ђидија*), у мојој си неко ко има да поштује већ успостављен ред (*чипчија*). У примерима *кад дође до главе, онда и оца по глави* и *мајке би се одрекао да то постигне* постоји посебан ситуациони оквир: поштоване личности, родитељи, губе ауторитет код (мушке) деце због животне опасности (губитка „главе“) или постизања нарочитог циља. Истакнута, угледна особа је метафорички приказана придевом *први*

изреци *не дао ти Бог да будеш први међу Србима*. Ту се можда радије изражава завист, неприхватање бољих од себе, но непоштовање, али је смисао одвећ уопштен, па се може разумети такође као недовољно поштовање оних који признање заслужују, првих, најбољих. Коначно, паремиолошком творевином *нећеш, па да имаш крила светих анђела* њеним варијантама⁴⁴⁰ не назначује се та нарочита ситуација, али је из помињања највећих светиња (Бога, виле, владике, анђела) јасно да је она толико тешка да се у њој не признају ни највећи ауторитети.

Када је непоштовање ауторитета не само недовољно, него потпуно, наше паремије са овом денотацијом части наликују – богохуљењу. Примери за то су:

„Гледа ко Циганин Бога.“

„Иде преко мртвих.“

„Ко не поштује мртве, не поштује ни живе.“

„Не бронујега много.“

„Ниједна вјера.“ (ВСК¹, 3629)

„Он поштује Бога мало, а цара нимало.“

„Тај би продао и рођеног оца.“

„Тај би украо испод крста.“

Ако се зна да је по предању наведеном у одељку о ужем денотату поштења светао Циганин постао од ђавола, јасно је да фразеологизам *гледа ко Циганин Бога* скрива сарказами казује: „гледа без поштовања“. Израз *иде преко мртвих*, његова варијанта *тај гази преко мртвих*, као и изрека *ко не поштује мртве, не поштује ни живе* упућују на непоштовање предака („мртвих“), којима по овде више пута истицаном Ничеовом ставу дугујемо све што имамо. Ту глагол *ићи* очито има семантику „газити“, а не „следити“ (уп. *иду за њим ко овце*). Стојичић наводи прегршт варијанти израза *не бронује га много*⁴⁴¹, у

⁴⁴⁰То су: *нећеш, па да си Бог отац; нећеш, па да си вилен; нећеш, па да си владика*. Придев *вилен* овде можда пре треба схватити као „својствен вили“, паганском женском божанству, него „суманут; виловит“ (РМС I, 376). Такође, није искључено да *крила светих анђела* ваља разумети као опис Бога, јер Мршевић-Радовић подсећа да је један од његових појавних облика – крилати анђеол (2008: 175).

⁴⁴¹ То су, уз истозначне глаголе *зарезивати, не питати* и поменути *фермати (бреновати* је од немачке речи са значењем „марити, поштовати“): *не зарезује га ни за суву шљиву; не ферма га ни за суву шљиву; не ферма га ни за црвљиву шљиву; не зарезује га ни колико квочка узицу; не зарезује га ни колико лањски снег; не гледа*

којима негативно етичко значење, осим глаголане *бреновати*, *не фермати*, *не зарезивати*, *не гледати* и сличнихса значењем „не поштовати“, носе придевицарски и везирски, али и они попут *црвљив* („црвљива шљива“), *смрдљив* („смрдљив сир“) или *сув* („сува шљива“), познати из потпоглавља о обележјима поштења мирисан и чист. Но, супротно ранијим примерима небреновања у посебним околностима, овде је оно редовно и безусловно, оно је карактерна црта појединца. Сличан закључак се намеће из паремије *он поштује Бога мало, а цара нимало*, која можда садржи дозу мало већег поштовања метафизичке правде, отелотворене у Богу, у односу на апсолутно непоштовање јуридичке, оличене у цару. За фразему *ниједна вјера* Вук наводи да се казује као „поруга, злу и немирну чоку“, а њен смисао открива паремија наведена у Стојичићевој збирци – *тај уме да се претвара у сто вера*: дакле, ту се описује онај ко не верује ни у шта, па отуд нема ни морално упориште и узора (бога). Изрека *тај би продао и рођеног оца*, као и њене варијанте (*тај би продао и рођену мајку*, ЋС²; *тај би продао и очеве кости из гроба*, ЋС²), опет указују на непоштовање дуга према идеализованим антегатима, при чему су у последњем примеру костисинегодох мртвог претка. Најзад, умотворина *тај би украо испод крста* и њене варијанте (*тај би украо са иконе*, ЋС²; *тај би украо шешир од слепог просјака*, ЋС²) недвосмислено наглашавају богохуљење лексемама *крст*, *икона* и *просјак*: о крсту као човеколиком идолу већ је било речи (види н. 127), и икона је као слика свеца неспорни приказ самог светитеља по обрасцу имитативне магије, док је просјак одраз врховног божанства описан у одељку и части као дару у звању. Кад је посредни пример *тај би украо шешир од слепог просјака*, ваља истаћи и мотив шешира: тај предмет је, попут капе, еквивалент човека (РСМ 2001: 263; Чајкановић¹ 1994: 372–373), но још је важније да код Срба постоји веровање у магичне покриваче за главу, чији власници имају магичну моћ, коју губе остану ли без тог покривала (СМР 1970: 175). Узме ли се у обзир значење просјака као путујућег нумена, те детаљ да је шешир атрибут врховног бога доњег света⁴⁴², ова изрека значи; „тај би украо и од бога“ (тј. не поштује га, иако му је дужан).

га ни ко смрдљив сир; не зарезује га ни ко смрдљив сир; не пита за њега нико, ко ни за смрдљив сир; не зарезује ни царску ни везирску; тај никога не зарезује; тај никога не ферма; он никога не зарезује.

⁴⁴²СМР, ибид; Чајкановић³ 1994: 103; РСМ 2001: 263. У последњој од тих књига се шешир (капа) помиње као „атрибут ђавола и света мртвих“.

Лексеме којима се у нашим паремијама изражава признање путем личности су:

атрибути (хомологни)	цигански, мој, златан, поштован, зван, прибран, јак, крилат*, вилен, свети, царски, везирски, рођени, старији, цењен, очев, слеп
атрибути (антонимски)	свој, мртав, жив, смрдљив, први, сув, лањски, црвљив, млађи, ниједан, рођени
корелативи (хомологни)	лекар, адвокат, истина, Бог, кућа, гроб, шешир, вера
корелативи (антонимски)	глава, сир, шљива, узица, снег
N _{patientis} са ознаком поштовања (идолатрије)	харачлија, поп, Бог, крст, он, рука, светац, поп, изабраник*, званица*, отац, медвед
N _{patientis} са ознаком недовољног поштовања	цар, ђидија, отац, мајка, Бог отац, анђео (с крилима), владика, вила*, звонар
N _{patientis} са ознаком непоштовања	чипчија, Бог, цар, мртавац (предак)*, он, невјера*, кости (предака), отац, мајка, крст, икона, просјак
N _{agentis} са ознаком поштовања	овце, они*, људи, он*
N _{agentis} са ознаком непоштовања	Циганин, Циганка, људи, он, Срби*, квочка, браћа
глаголи (позитивни)	гледати, звати*, поштовати, прибрати*, ићи, дати, стојати, не тајити, клети се, ценити*
глаголи (негативни)	ићи, доћи, не поштовати, одрећи се, одрицати се, постићи, не бреновати, не гледати, не зарезивати, не питати, не фермати, видети, писати, продати, украсти, газити, претварати се
остале лексеме	стрела, Тара, сто(тина)

6.2.2.2. ПЕРСНИФИКОВАНОПОЉЕ ПРИЗНАЊА – ЖИВОТИЊЕ

Док се присуство части као признања у нашим паремијама конкретизује преко архисеме живо биће и референта човек, одсуство моралне вредности исказује се истом архисемом, али посредством сличности саживотињским светом. Редовно су тинчасни представници фауне из круга домаћих животиња, оних које беху још у старој вери део домаћег култа, што је добрим делом разлог њихове лоше репутације у учењу хришћана. Но, за разлику од животињских симбола непоштења, наведених у одељку о денотату доследан, међу териоморфним представама непоштовања су углавном врсте које се подводе под стоку у најширем смислу те речи, укратко, животиње које се узгајају ради добијања прехрамбених производа и сировина, или за рад на имањима.

Од такозване крупне стоке се као оваплоћење срамоте (тј. одсуства признања) пре свих издваја у српским пословицама и изрекама – магарац. О томе сведоче реченице:

„Изишао на магарећи вашар.“ (ВСК¹, 1614)

„Магарац је магарац, ма имао и златан покровац.“

„Не знам шта ћу бити, али знам да магарац нећу.“

„Нема старог лава који није пожелео да буде млад магарац.“

„Покриј се ушима и ћути.“

Из ових примера се најпре може помислити да је та животиња глупа, како се она, иначе, често доживљава⁴⁴³, што је спона вероватно потекла од алегорије Жана Буридана о магарцу што умре од гладине могавши да се одлучи који би од два једнака стога сена јео. Њоме је тај француски средњовековни филозоф хтео да докаже како људска воља делује на основу мотивације, односно да би под истоветним околностима она остала неодлучна, но магарац из његове алегорије је временом постао симбол глупости, тврдоглавости и непоправљивости, што се огледа у изрекама типа: *магарац у Риму, магарац из Рима*.⁴⁴⁴ Међутим, на такво поимање ове животиње могла је утицати и њенасимболика у нашој традицији. Тако се у РСМ наводи веровање на јадранском приобаљу у митолошко биће звано *орко*, *лорко* или *мрак*, ноћну приказу која се најчешће јавља у облику магарца што расте и достиже абнормалну висину, при чему чујно испушта – гасове. Исто створење у Пољској зову (*по*)*сметињак*, и према тамошњем предању оно је постало од смећа, док сезаоркана српском тлу говорило да је што и вукодлак (вамбир), те да се претвара како је умиљати магарац, али кад га човек узјаше, тај магаролики створ почиње да поприма огромне размере, да би најзад однео човека у незнатом правцу (2001: 411).

⁴⁴³Матеша, штавише, наводи фразему *глуп као магарац* (1982: 157, 327).

⁴⁴⁴Варијанте се овде јављају пре свега у погледу локације, па Стојичић наводи исту паремију уз помен Беча и Солуна. Варијанта *Мартин у Загреб*, *Мартин из Загреба*, не разликује се само по локацији, него и по агенсу, јер Мршевић-Радовић име *Мартин* објашњава тиме што међу покладним маскама током карневала о светом Мартину беше значајна и маскара једне животиње, али не магарца, него – медведа (2008: 208).

Дакле, и на Јадрану (и у Пољској) су постојале легенде о натприродном створењу магареће спољашњости, обредно и морално негативном, које vara људе и препознајесе по смраду, на шта јасно упућују речено чујно испуштање гасова и постанак од нимало миомирног смећа. Укратко, наши преци нису морали чекати на рођење цењеног Буридана да би повезали глупостсамагарцем, већ су то могли учинити и преко легенде о нумену с ликом те животиње, познатом по намери да људе обмане, учини глупим – намагарчи. У прилог томе иду још два детаља. Први је наведен у одељку о мирисности као денотату поштења:негативанодоративни контекстје у миту типичан за бића доњег света попут орка, која за разлику од живог човека (мирисног као„рајска душица“) заударују. Отудне чуди што се у Пољској настанак аналогног створења спаја са смећем, поготово што се и код нас верује да јесметлиште (буњиште) место на ком бораве душе и нечисте силе, посебно душе које су гладне.⁴⁴⁵У тој глади,прецизније у варењу хране, назире се и други поменути детаљ. Наиме, смрдљивостне краси само магарца, него све животиње које у нашим паремијама симболизују одсуство части као признања (свињутј. шушу, крмче, прасицу, затим козу, муву и пса), а оне су одреда повезане и с пробавом хране и с непријатним мирисом, само не од гасова, као магарац, већ од измета,вршења велике нужде. То је могао бити разлог да оне стекну обреднинегативни одоративни предзнак унашем паганизму, док је на негативну етичку позадину тих животињских врста могло утицати још неколико чинилаца, од чулног (смрада и прљавштине који се везују за њих), преко верског (хришћанске негативне интерпретације паганских знамења), до социјалног („бестидности“ диогеновског става ојавном обављању физиолошких потреба). Сваки од тих фактора је допринео да се те животиње у српској паремиологији посматрају кроз призму бруке као срамоћења самог себе (за разлику од грдила)⁴⁴⁶;фауна би ту била тек показатељ цивилизацијске заосталости, с поруком да је „људска врста довољно развијена да се може разликовати у погледу вршења нужде од животињске“. Њени су представници притом најчешће магарац и свиња,можда отуд што те животиње немају посебно велики значај у старој вери Срба (не као вук, коњ, змијаитд.),атаквим које не беху „оптерећене“снажнијим митским цртамасигурно беше лакше сузити симболику на бруку

⁴⁴⁵Чајкановић⁵ 1994: 79–82; РСМ ибид.; Петровић² 2000: 169.

⁴⁴⁶С тим у вези, упореди навод о настанку топонима *Бабина глава* у источној Србији: у каменој композицији тог брда се поред бабе (Марте) распознаје и магарац, а људи у околини Пирота о извору у таквом местуговоре да се „баба упишала“ односно „осрамила“ (РСМ 2001: 12).

и смрад. Па ипак, док потоњу одлику није тешко спојити са ионако смрдљивом свињом, магарцаније, и није искључено да је у том спајању важну улогу имала управо поменута умиљатост: како се предање о оркубазира на обмании дволичности, логично беше томдемону који се појављује у лику доброћудне животиње (магарца) придодати елемент смрада (прдежа), као својеврстан белег његовог стварног, хтонског порекла.⁴⁴⁷

Отуд би дефиницију глагола *намагарчити* из РМС, „изложити руглу, довести у неприлику; грубо преварити, насамарити“ (Ш, 568), ваљало проширити семантиком која се на истом месту додељује само повратном глаголу *намагарчити се*: „довести себе у смешан положај“, у ужем смислу „унеређивањем“, непримереним обављањем мале или велике нужде на јавном месту. Сад је кудикамо јасније због чега уз фразеологизам *изишао на магарећи вашар* и његову варијанту *извести кога на вашар* (ВСК¹, 1596) Вук додаје као објашњење „осрамотио се“ и „осрамотити га пред свијетом“. Неспорно је и исходиште изреке *магарац је магарац, ма имао и златан покровац*, иако је ту горњи смисао проширен због лексеме *покровац*: она може указивати на неприкривање срамоте (смрдљивости) коју за собом оставља та животиња, макар имала на себи покривач (тј. покровац) који ће ту бруку делимично (визуелно и одоративно, али не и аудитивно) сакрити од других. То је уједно паремија која упадљивије од иних изложених о магарцу истиче подударност те крупне стоке са глупошћу, јер покривач јахаће животиње није тешко спојити са самаром као седлом којим се „покрива“ магарац, а баш од именице *самар* потиче глагол *насамарити* са значењем „преварити, насанкати“, уз „седлати“ (Скок 1973: 198–199), истозначан по том етимологу споменути *намагарчити* (Скок 1972: 352). Занимљива је и умотворина *нема старог лава који није пожелео да буде млад магарац*. Будући „царем животиња“, лав је оличење достајанства и угледа у фауни, док је магарац, напротив, симбол срама, брукања, па се та реченица може схватити као: „и одрастао човек пожели да буде неспутан, попут младих која не хају много за обзире и углед (па и нужду, најзад, они најмлађи обављају често на јавном месту)“. Последњи пример, *покриј се ушима и ћути* (те варијанта код Стојичића: *покриј се ушима по глави*) спада у ову подгрупу искључиво ако је реч о магарећим ушима; а сасвим је могуће да јесте, јер та се животиња помињала

⁴⁴⁷ Да је магарац био предмет таквог прерушавања у нашим предањима, говори и веровање да се вукодлак, између осталог, прерушавао у ту домаћу животињу (СМР 1970: 94).

већ у контексту покривања, за шта су предуслов велике уши, какве магареће јесу, ашто је најважније, смисао изреке указује на особу која се – обрукала.

Од ситне стоке, недостатак признања у српским паремијама оличава пре свега свиња. Та домаћа животиња је притом означена лексемамашуша, крмче, прасица:

„Безобразан као крмче.“

„Њему се смеје и најгора шуша.“

„Он је обична шуша.“

„Он је обична шуша и ништарија.“

„Позајмио је образ од прасице.“

Пре других назива у овом смислу се користи онај *шуша*, који према РМС означава „брава“, али и „човека без угледа, ништарију (VI, 1034). Мршевић-Радовић истиче како је тој именици основа придев *шут* „који је без рогова“, чији су синоними *шушав*, *шушат*, *шукав* и *шушав*; отуд је шуша „шута животиња“, а како су рогови животињи средство за борбу, из примарног значењасе логички развило секундарно „слаб“, тенапослетку „сиромашан човек“, с којим реч *шуша* „улази у састав пословица и изрека“ (2008: 217). Ова ауторка не повезује непосредно шушу сачашћу, ализато на истомместунаводи објашњење из РЈА да је *шуша* „мали, неугледан, неразвијен човек“, а сличног значења је и *шушица* („сиротиња, човек мале вредности“). Укратко, изобележјафизичке слабости, немогућности врсте бравада се брани, преко аналогнедруштвено-економскенемоћи, настала је етичка безвредност, одсуство угледа. Потоњи се недостатак описује такође изразима *њему се смеје и најгора шуша*, затим *он је обична шуша*, а најсликовитије у *он је обична шуша и ништарија* и варијанти му (код Стојичића) *он је пошушњара и никоговић*; ту ваља истаћи да именица *пошушњара* префиксом указује на особу која није била „шута“, морално безвредна, али је то постала. Отуд није искључено да су зооними *прасица* и *крмче* из преосталих умотворинастворени према називу *шуша* као ознаци за брава, крмка, но треба рећи да се изрази*безобразан као крмче* и *позајмио је образ од прасице* једнако ослањају на мотив образа као фацијалног израза части, предмета наредног потпоглавља.

Изрекада зна коза шта је стид, не би дизала реп и њена варијанта код Стојичића *изгубила срам, као коза кад дигне реп* у жижи имају другу животињу из реда ситне стоке – козу. Непштење козевећ је помињано у одељку о денотату доследан: то је врста коју је створио према предању ђаво, а како у дотичним паремијама то ђаволоводело „диже реп“, може бити да козаовде отелотворује старог, репатог ђавола. Ту на одоративни елемент наводи веза између срама (бруке) идизања репа, којикад јеспуштен покрива срамоту у виду задњице и оног што из ње излази (гасова и измета). У истом маниру ваља тумачити фразеологизам *он је стока без репа*(ЂС²):из поређења сазоонимима присутним у претходним паремијама може се претпоставити да је под генеричком именицом *стока*обухваћена махом ситна стока, с тим што овде недостатак репа упућује каоном младом, кусом ђаволу, мање опасном. Реп се посредно наводи у изразу *он је подрепна мува*, где се мува, инсект који се скупља око измета, посматра управо из одоративне и етичке перспективе, што потврђује и данас можда и чешћивидте паремије:*он је подгузна мува*.

Још у првој фуснотиречено је да су Диоген и киничари тако названи јер су желели да живе једноставно као пси, а касније и да је исти мислилац проповедао јавно вршење нужде. Отуд не изненађује што су и те животиње симбол бруке у нашим изрекама попут:

„Безобразан као пашче.“ (ВСК¹, 158)

„Дигни ногу!“ (ВСК¹, 936)

„Постидио се ка' и куповни пас.“ (ВСК¹, 4387)

Друга паремија недвојбено асоцира на обављање (мале) нужде: уз њу Вук додаје да се вели „кад ко мокри пред људима, и значи да учини сасвијем као псето, кад се ионако већ не стиди“. Остале две се могу на исти начин разумети, јер прва придевом *безобразан* означава недостатак образа односно стида, бестидност, па и ону диогеновску, посебно ако се деминутив *пашче* схвати као знак за младог пса, штене које још није научило кад и где сме вршити физиолошке потребе; последња, *постидио се ка' и куповни пас*, јесте сарказам („није се уопште постидео“), јерта животиња, куповна или не, нужду врши без стида.

Лексеме којима се у нашим паремијама изражава (не)признање преко зоонима су:

атрибути (хомологни)	златан, куповни
атрибути (антонимски)	безобразан, магарећи, стар, млад, зао*, обичан, подрепни, безрепи*
nomina attributiva	срам
корелативи (хомологни)	покровац, образ
корелативи (антонимски)	реп, нога, вашар, уши
nomina agentis	кормче, пас, коза, магарац, лав, шуша, пошущњара, мува, стока, прасица, никоговић, ништарија
глаголи (позитивни)	имати, знати
глаголи (негативни)	не знати, дизати, изаћи, извести, изгубити, смејати се, позајмити, покрити се, ћутати, постидети се
остале лексеме	глава

6.2.2.3. ПЕРСОНИФИКОВАНОПОЉЕ ПРИЗНАЊА – ЛИЦЕ

Персонификовано поимање признања у српским пословицама и изрекама врши се преко архисеме живо биће, но оба њена референта у језику, и човек и животиња, суштински се везују тек за један од два морална пола: позитивни заузима људски створ (чак и непризнање човека има облик богоухљења, ружења онога кога би у начелу ваљало поштовати), док се на негативном налази представник фауне. Трећи пак, неутрални вид персонификације угледа исказује се синегдохом, преко заједничке компоненте и човека и животиње, не назначујући директно ниједно од њих – лица. Хомологија биће-лице је разумљива: у питању је најпрепознатљивији и најескпресивнији део тела – код човека и најоткривенији – на основу којег та бића обично идентификујемо, и преко којег с њима општимо. Та фацијална размена порука је могла бити само још битнија човеку у прошлим временима, што поготово важи за прадавно добачулног мишљења, када се спознаја поистовећивала са опажањем⁴⁴⁸, и када је таспона морала утиснути дубоке корене у традиционалном поимању спољашњости. Трагове тих корена чувају и српске паремије.

⁴⁴⁸Отоме сведоче и етимони попут *гледати* и *углед*, или *чути* и *чужен* и још неки (види такође н. 204).

При том поистовећивању се нарочито апострофирао у српском језику – образ.⁴⁴⁹ Ово се могло наслутити још из Ђурићевог и Перовићевог превода старогрчког *ἀνώνυμον* (анонимон) као „осећање части;образ“ (види н. 12), исти део лица се често наглашава код нас у политичкој реторици (не тако давно постојао је у Србији покрет *Образ*, који је тим именом алудирао на осећај националне части), а слично је и у нашој паремиологији, где је образ вероватно најраширенији симбол угледа. Ова раширеност је резултат спреге више околности: 1) да је образ – како је наговештено у одељку о ужем денотату поштења чист – једини део људског тела који упадљиво и сместа мења боју⁴⁵⁰; 2) да је узрок тој промени унутрашњи чинилац, наше душевно стање, често непријатно попут стида, али ипак појава на коју пре можемо да утичемо него на спољашње узроке, такозване ефекторе (види н. 410), и према којој отуд осећамо већу моралну одговорност; 3) да разлог тог непријатног психолошког стања – као и те фацијалне трансформације – посредно долази споља, одактуелизоване бојазни да ће интимни детаљ којег се стидимо бити откривеносталима, због чега и црвенимо од срамоте искључиво у присуству других⁴⁵¹; 4) да су образи најоткривенији део људског тела, практично једини који је погледу иних увек изложен. Другим речима, као што отисци прстију служе за детектовање и верификовање идентитета *homo sapiens*, образи су својеврсни детектор и верификатор *homo ethicus*, захваљујући свим пређашњим чиниоцима.

Обредна конотација образа могла се развити у етичку црту и на основу симболике црвене боје као сексуалне похотљивости и ватрености (види н. 256), посебно у односу на другу боју образа, белу, обележје безазлености и невиности (види о

⁴⁴⁹ Примера ради, за човека „без образа“ се у италијанском користи придев *sfacciato*, док се денотација срамоте изриче именицом из које је тај адјектив изведен, *faccia* („фаца, лице“). Истина, и реч *guancia* („образ“) се употребљава синегдохски за „лице“, али не у етичком смислу.

⁴⁵⁰ Други делови тела или лица такође могу постати модри (од физичког бола), жути (услед болести попут хепатитиса), бронзани (због изложености јаким сунчевим зрацима), бледи (по смрти) или црвени (од уједа инсеката, опекотина, опијености алкохолом итд.), али на образима се промена боје одвија готово тренутно. Брзина те реакције је без сумње утицала да је човек лакше повеже са акцијом која јој је претходила, док су процеси без тако брзо видљивог резултата теже довољни у узрочно-последичну везу. Рецимо, новорођенче је раније сматрано нечистим, јер човек није схватао спој коитуса и трудноће (Бандић 1980: 56–57, 60–61).

⁴⁵¹ Реакције настале услед стида, па дакле и руменило образа, Милош Ковачевић сврстава у семантичко субпоље узрока разлога које се остварује преко микропоља разлога разних психолошких стања и расположења (нпр. жалости, гнушања, стрепње, стида, разочарења, љутње). Разлог је притом, додаје овај србиста, схваћен као неактивни узрок свесних акција, дакле он је чињеница која помаже узрок, условљава последицу, премда то никад не чини директно (Ковачевић 1988: 186).

томе више у одељку о денотату светао).Сједињена с реченом откривеношћу, изложеношћу оку као гаранту истине(тј. спознаје), та хроматска означеност образа постала је и метафора искрености, због чега је лексема *образ*, најзад, често присутна у заклетвама. Све у свему, тај део лица је имао врло јако морално значење, па је поменути именица постала синегдохаморалног човека, на позитиван или негативан начин. Први од тих начина одсликавају и примери:

„Ако немаш ништа друго, чувај образ.“

„Ако је и доцкан, али је с образом.“ (ВСК², 5)

„Да црн образ обелиш.“

„Заклети се чашћу и образом.“

„За образ даћу свашто, а образа (не дам) ни за што.“ (ВСК², 69)

„Кожа нам се не дере, месо нам се не ије, ако немамо образа, шта имамо?“ (ВСК¹, 2278)

„Мирне савести и образа чиста.“

„Ништа се с образом није измјешало.“ (ВСК¹, 3842)

„Образ ваља, кум ће доћи.“ (ВСК¹, 3903)

„Он је човек од образа.“

„Он је чиста образа и висока чела.“

„Свијетао ти образ!“ (ВСК¹, 4865)

„Свако свој образ носи.“

„Тајне не одај, образ не предај.“

„Тако ми образ пред људма не поцрнио!“ (ВСК¹, 5281)

„То неће бити док је образа и бркова.“

„У гроб се носи образ, а не новац и злато.“

„Шта је најскупље на свету? – Чист образ.“

Са овог списка су изостављене паремије које су већ истицане.⁴⁵² Нису наведене ни оне што представљају варијанте изложених.⁴⁵³ Многе од преосталих умотворина су, опет,

⁴⁵²То су: *благо добром чину и свијетлом образу!* из одељка о денотату добронамеран; *ђе је образ, ту је и душа односноко има образа, има и душу и оставити на образ и душу* из одељка о денотату душеван; *рука руку мије, образ обадије, затим рука руку пере, а образ обадије, парука руку умива, а образ обадије, те чистих руку и светла образа или чисту образу мало воде треба* из одељка о денотату чист(овде се само чистота руку односи на поштење; она образа проистиче из чистоте као ужег обележја части!); *тако ми образа и поштења!* из одељка о денотату поштен; *тако ми образ не поцрнио (као Арапу)!* из одељка о денотату светао; *те тако ти људства и образа* из одељка о денотату човечан.

јасне на основу досад тумачених мотива. Тако се изрази да *црн образ обелишили тако ми образ пред људма не поцрнио* ослањају на смисао црне и беле боје аналогичности, али сада као ужег денотата части; њихова порука је отуд: „да спасеш (обелиш) укаљани (црни, потамнели) углед“, односно „тако сачувао (не изгубио, не оцрнео) углед пред људима“. На истом обележју се темељи благосиљање *свијетао ти образ*, с тим да се овде чисто не истиче преко контраста црно-бело, него оног тамно-светло. У свакој од тих умотворина, па и оној *мирне савести и образа чиста*, образ се описује визуелним атрибутом (*чист, бео, црн, светао*), што је разумљиво, пошто се етички смисао тог појма базира на његовој изложености погледу, видљивости. У ту групу ваља сврстати и изреку *ништа се с образом није измјешало*, јер не *измјешати* се овде значи „не помутити се; остати чист“, као и израз *он је чиста образа и висока чела*, гдесуједнако признатиморалност и интелигенција (чији је симбол чело) уједно преко опозиције високо-ниско („висока чела“), о којој ће касније бити више речи. Пословица *образ ваља, кум ће доћи* је створена на хомологији кума и дара (тј. кумашења и размене дарова), описаној у одељку о части као дару, тена изједначавању кума и госта (→ образ ми ваља, кум ће ми доћи у госте). Слично ваља тумачити заклетву коју наводи Стојичић: *кумства ми и образа ми!* Најзад, генитивска синтагма *човек од образа* у примеру *он је човек од образа* упоредива је са оном *човек од речи* (види н. 339): треба је читати „човек који има образ односно углед“.

Неке од изложених паремија подвлаче значај образа односно части изнад свега. Таква се она *ако је и доцкан, али је с образом* казује, према Карацићу, „кад се ко задоцни с какијем послом, али га сврши као што треба“. Главница примера тог типа има као додатно обележје достојанство односно храброст, при чему је образ част коју треба штитити по цену живота. Једна од таквих умотворина, *за образ даћу сва што, а образа (не дам) ни за што*, заправо је варијација оне *главу за част, а част ни за главу* из потпоглавља

⁴⁵³Изрека *за образ даћу сва што, а образа (не дам) ни за што* код Стојичића гласи *за образ све, образ ни за што* или пак *све за образ, а образ ни за што*, па и *човек све даје за образ, а образ ни за што*, што је непосредно варијанта Карацићеве *чоек све дава за образ, а образ ни за што* (ВСК¹, 6156). Заклетве *тако ми образа* и *поштењаи тако ми образ не поцрнио (као Арапу)* извиру из краћег облика *тако ми образа*, који наводи Стојичић, а он нуди и *тако ми пред људима образ не поцрнио!* (за разлику од Вукове *тако ми образ пред људма не поцрнио!*). Исти сакупљач бележи, затим, *сачувати образ* тј. *чувати образ*, фраземе из којих јенастала изрека *ако немаш ништа друго, чувај образ* (ЂС¹), док као еквиваленте благосиљању *свијетао ти образ* из Карацићеве књиге он цитира екавску форму *светао ти образ*, *паувек имао светао образ*, те *осветлати образ*, где спада и израз из речника Бранка Б. Головића: *имати светао образ*. Тај фразеологизам, баш као и онај *има чист образ* (ЂС¹) чини основу многих паремија (нпр. *он је чиста образа и висока чела*).

о позитивном етичком пољу части као признања. Сличан смисао има последња наведена паремиолошка творевина, у којој се та цена истиче преко суперлатива *најскупље*. Но, ово додатнообележје није увек истозначно, па ваља разликовати паремије попут *то неће бити док је образа и бркова* или *угроб се носи образ, а не новац и злато*, од оних *кожа нам се не дере, месо нам се не ије, ако немамо образа, шта имамо и тајне не одај, образ не предај*: док се прве две на основу именица *бркови* и *гроб* могу схватити и као приказ самопожртвовања, одговорности појединца у тешкој ситуацији према својој заједници, ине две су примери самопоштовања, одговорности у невољи према личној части.⁴⁵⁴

Образи нису једини део лица који симболизује моралнодобро – то чини и брада. Ово је јасно већ изизузетне вредности тог украса мушког лица и његове синегдохске представедлакеу изрекама у којим је смисао признања у најбољем случају секундаран (*ђе је твоја длака ту је наша глава*, ВСК¹, 1193; *веровати на браду*, ЋС¹; *пљунути у браду*, ЋС²; *то је он урадио на своју браду*, ЋС²).⁴⁵⁵ Та симболика браде не изненађује, јер као прво, она је део мушког лица најизравније повезан с образом, који једини дотиче образ преклапајући га, и већ на основу те физичке блискости могла се развити етичка; и друго, тај мушки фацијални украс је и најпроменљивији детаљ у спољашњости јачег пола, носи са собом могућност трансформације налик оној коју има образ. Па ипак, док се образ може изгубити тек фигуративно, без браде је лако остати и дословно, због чега се њени састојци – длаке – опет као синегдоха човека (мушког пола), ванредно пажљиво чувају како не би дошли у посед оних који желе да нашкоде њиховом сопственику. Таква је пракса развијена у срединама са доминантниманимистичким

⁴⁵⁴ Бркови су у првој умотворини симбол мушкости – па даље и снаге, храбрости, херојства – из очитог разлога: жене их немају. Да су сматрани код Словена обележјем мушкарца, поготово уз еротску конотацију, сведочи обичај да се женино међуножје назива брковима (РСМ 2001: 504), да се женски бркови доживљавају као необичност, а мушки као обичност (ибид., 77, 332, 551), те да се конопља ставља на колевку да би син био бркат (ибид., 279). Гроб је метафора исте врлине, тачније херојске, часне смрти, у другој реченици: то је зборно место мртвих предака (види н. 128) који годину дана по смрти губе име, па тиме и звање тј. материјалне знаке славе („новац и злато“), а задржавају моралне („образ“). Но, „драње наше коже“ и „једење нашег меса“ из треће и четврте паремије алудира на трпљење мука, како се може образложити и изрека *тајне не одај, образ не предај*. Субјект ту није само у тешком положају, него и у подређеном.

⁴⁵⁵ Уз прву Карацић додаје да значи „све ћемо чинити за тебе“, и да је „понајвише народ говори својим старјешинама“, али длака (тј. брада) је ту преваходно знак поверења. Сличну симболику има брада у паремији *веровати на браду*, која према РСМ значи „веровати на реч“ (I, 257), с тим да је ту снажнији смисао части као јемства (поштовања), него као признања. Изрека *то је он урадио на своју браду* подвлачи узајамност части и одлучности (одговорности) у опште тешкој ситуацији, самопожртвовања. Најзад, фразема *пљунути у браду* значи „осрамотити“ (РСМ, ибид.), а истиче пре свега значење части као поноса.

веровањем, попут српске, где доводи досимпатичког доживљаја длаке (браде) као душе, дајући овом косматомсастојку тела велики обредни и етички значај, толики да он постаје предмет јемства.⁴⁵⁶

Мање-више сви ови мотиви браде (длаке) могу се наћи у митологији и религији Срба и Словена. Она је тако у нашем народу поистовећена са мушкошћу и сматра се да је у њој човекова снага (СМР 1970: 118). Околност да делимично прекрива лице, сигурно је утицала на веровање да тај фацијални украс служи мушкарцу како га душа покојника не би препознала (Чајкановић¹ 1994: 228).⁴⁵⁷ Име *брадаило* за ђавола (Чајкановић³ 1994: 295) препак потиче од асоцијације на јарећу браду и јарца као животињско отелотворење тог натприродног створа, но и ту је присутно скривање преко мотива божје браде, руковети класа из последњег откоса при жњевењу, у којем се скривала речена „ђаволска“ животиња (види н. 262). Ово су значења тог детаља мушког лица изражена и у паремији *од зле жене браду у шаке*, цитираној и у одељку о денотату невин, те оној *направити браду од злата* (ТС²). Злато употоњем изразу би имало чистилишну функцију, као у потпоглављу о светлости као ужем денотату поштења (уп. *чиста се злата рђа не хвата*), само што је овде она везана за част и чистоту образа. Међутим, злато врло могуће означава притом и величину угледа: тако бар сугерише спој злата и браде у наводу из *Несторове хронике* о кнезу Владимиру који поставља у Кијеву идола Перуна са сребрном главом и златном брадом (Петровић 1999: 219); свакако да је бог попут Перуна доживљаван као давалац, онај ко има, а тај контекстобила, типичан за личност од великог угледа (попут божанства), у складу је с плодносном симболиком браде (длаке) и њеним обележјем материјалног богатства, описаним у одељку о денотату богоугодан.

⁴⁵⁶ Јемство у длаци је доста раширена појава: о његовим примерима пише и Фрејзер (1992: 301).

⁴⁵⁷ Тако можда ваља схватити и браду Световидовог идола у Збручу која симболизује облаке (Петровић 1999: 172), јер као што у збиљи облаци прекривају сунце, у миту прекривају божанско биће. Та је њихова функција посебно наглашена у месијанском обрасцу о јунаку који не умире него нестаје (да би се опет појавио кад дође час да спасе своју заједницу), код нас везаног за Краљевића Марка (Чајкановић³ 1994: 138), а у римској митологији за Ромула, *in ita gentis a pleмена Рамненсес*, који јенестао пошто га је прекрио – облак (Плутарх 1987: 60). Ово прекривање може се тумачити и анимистички и манистички. У корист првог објашњења иде легенда позната и у поменутом старом Риму да душа доброг човека после смрти тела излази кроз његова уста у виду малог белог облака (Тејлор 1871: 433); друго подупиру предања попут хеленских да се богови крећу међу људима застрти густом маглома како их верници не би учили, о којима збори преводилац и коментатор Хесиодове *Теогоније*, Марко Вишић (Хесиод 2000: 47 н. 7)

Део наших паремија о угледуисказаном преко лица садржи етички позитивноосећање стида. Назначени фацијални детаљ је и ту обичнообраз, што показују примери:

„Један ми образ гори што молим, а други што ми молбу нећеш да услишиш.“

„Не гори образ од сунца, већ од поштенијех људи.“ (ВСК¹, 3348)

„Образ од образа се стиди.“ (ВСК¹, 3904)

„Опрати образ.“

„Паде му мраз на образ.“ (ВСК¹, 4183)

У првој реченици глагол *горети*(тј.горење)указује на лице што црвени, јер то је боја која симболизује ватру(види н. 256). Огањ је и овде схваћен као средство које чисти (сагорева) моралну прљавштину, оличегну боју коју наши „нечисти“ образидобијају од стида, услед обраћања за помоћ особи према којој се нисмо понели најпоштеније. Иста конотација крије се у пословицине *гори образ од сунца, већ од поштенијех људи*, те у изреци коју наводи Стојичић: *горе му образи пред њима*. За ону *образ од образа се стиди*Карацић вели да се речекад се описује „какав велик стид или срамота“, признајући да не зна алудира ли се притом на образе две индивидуе или само једне. У првом случају образ би био најизразитија синегдоха за човека у нашим умотворинама, али је овде изгледнији можда смисао нечисте савести, где би образи били морално подељени по узору на већ помињану добру десну страну и злу леву. У том случају, горња паремија би упућивала на лицемера, човека чија се једна, добра страна,стиди друге, зле, свесна њених грешака. Фразема *опрати образ* у бити је истозначна са оном *спасити образ*, јер се подразумева да је угроженост образа ког ваља спасити видљива, односно да је он укаљан, нечист. Тај визуелни аспект присутан је и када треба указати на оштећеност образа. Тако сеизраз *паде му мраз на образ* (код Стојичића: *паде јој мраз на образ*, с објашњењем „застидела се“) темељи на појму мряза, који је у предањима из махом источне Србије митолошко биће звано на заједнички обед уочи Божића, будући припадник хтонског света предака; мразје као такав могао да наштети усевима, приносима, стоци и самом вернику, те је овај настојао да га умилостиви наведеним позивом (РСМ 2001: 432–433). Укратко, пад митске штеточине мразана човеков образ у

горњем изразу (мотивисаном и римом *мраз-образ*), метафорички је приказ оштећеног угледа (образа)појединца.

Није лако проценити да ли се притом имплицира и очишћење („поправљање“) образа: Вукова верзија те изреке са објектом у мушком роду може се односити на ма који вид срамоте, и то без наговештаја свести о том оштећењу илити пурификације(за разлику,на пример, од фразеологизма*опрати љагу с лица* (ЂС²), у комљага одражаваупрљаност, докје лице што и „образ“). Но, Стојичићева верзија, где је индиректни објекат женско, *она* („јој“), намеће закључак да речена „штета“ има еротскуодносно љубавнупозадину, која нематолико истакнут неморалнипредзнак, пошто не подразумева чињење греха (тај мраз може указивати тек на какву тајну симпатију).Речју,она би могла имати и семантику сродну нашим изразима с мотивом црвенила, румени, а лишеним лексеме *образ*, попут:

„Она уме поцрвенети.“

„Поруменела као булка.“

„Поцрвенети до ушију.“

„Поцрвенети од стида.“

Сви ови примери су уопштеног смисла и не морају се односити на срамоту као супротност угледа, иако еротски контекстјесте онај у ком се обично користе. На његанаводи субјекат женског рода, граматички („она“) или неисказани („поруменела“) ⁴⁵⁸, те симболика руменила(тј. црвенила) као сексуалне дражи и ватрене страсти(Тројановић 1990: 273– 276, 278–279). У тим се паремијама од делова лица помињу једино јошуши, које такође могу мењати боју, и то захваљујући физичкој близиниобраза. Органи чула слуха су ту заправо знак појачаног, вишег (даљег) степена постићеностиу односу на црвењење у образима, нешто налик апсолутном суперлативу, јер иза ушију није могуће створити тај визуелно-етички утисак.⁴⁵⁹ Друга изложена умотворина, поредбеног (еквативног) склопа, има и варијанте код Стојичића:*поцрвенети ко булка у пољу*, затим *поцрвенети ко мак* и *поцрвенети ко рак на угљену*.

⁴⁵⁸У примерима са инфинитивом (трећем и четвртм), обележја граматичког рода,наравно, ни нема.

⁴⁵⁹Уши се помињу у овом смислу и у изреци *горе му уши од стида* (ЂС¹), уз већ објашњени мотив горења.

Лош је већи број наших паремија у којима се фацијално исказује етичка супротност признању, срамота. И ту је углавном референтни појам образ, што се види из примера:

- „Безобразан колико и тежак.“
„Безобразном само образ фали.“
„Била га рђа по образу.“
„Бог му дао беле очи и црн образ.“
„Вода свашто опере до црна образа.“ (ВСК¹, 599)
„Глад не зна за срам и образ.“
„Гори му образ ко камен у води.“
„Гори му образ ко мокра поњава.“
„Да има образа, никад ми кућни праг не би прекорачио.“
„Да има образа, сагорио би му од стида.“
„Дај ми, снашо, воде, да умијем образ. – Да, ђевере, имаш образа, не би био овде, но код своје куће.“
„Да опрости Бог и твој образ.“ (ВСК¹, 865)
„Дебео образ – пуна торба.
„Девет чарапа има на образу.“ (ВСК¹, 927)
„Зао глас и црн образ.“
„Изгубити образ.“
„Како му веровати на образ, кад га нема.“
„Кожа му је на образу тврда као у вола.“ (ВСК¹, 2277)
„Ко има образа, добро живи, а ко нема (образа), још боље (живи).“ (ВСК¹, 2305)
„Ко се не стиди свога образа, не стиди се ни туђега.“ (ВСК¹, 2576)
„Мекообразној ђевојци трбух до зуба.“ (ВСК¹, 2995)
„Нема ни образа ни начина.“
„Нема ни срама ни образа.“
„Не смета му образ.“
„Образ му може поднети.“
„Од два лица образ не може бити.“ (ВСК², 146)
„Окаљати образ.“
„По твој образ цвјеће расло!“
„Поцрнио му образ ка' и ништа чојеку.“ (ВСК¹, 4404)

„Слеп страда од вида, а леп од образа.“
 „Страху нема, а образа нема.“
 „То је њему шамар.“
 „Ударити на образ.“
 „У Циганке је црн образ, ал' је пуна торба.“ (ВСК¹, 5968)
 „Хоће да га остави и без образа и без главе.“
 „Што више црн образ риба, све му је црњи.“

Ове паремиолошке творевине су значењски махом тек контраст оним с позитивном моралном одликом угледа, а могу се поделити у мање семантичке кругове. У том погледу су најзаступљеније оне које описују недостатак образа односно части. Два пута се ово одсуство придевски изражава, атрибутом *безобразан*, чији је смисао данас проширен на многе друге видове неморалности (нпр. непослушан у *безобразно дете*, дрзак у *спортски безобразан*, вулгаран у *безобразан виц* итд.). То су примери: *безобразан колико и тежаки безобразном само образ фали*; у првомепитеттежак упућује на дебљину, димензију која уз именицу *образ* има неетичку позадину, како ће се ускоро боље видети, док је у другој маркер одсуства угледа још и глагол *фалити*. Чест је словенски генитив у таквим изрекама: *нема ни образа ни начина; нема ни срама ни образа; страха нема, а образа нема*: прва паремија требало би да значи „нема ни части ни манира (прикладног начина опхођења)“, а последња, аналогна оној *ђе нема страха нема ни стида* из потпоглавља о негативном етичком пољу части као признања, познаје и варијанту *образа нема, а батина се не боји*. Немање образа се три пута исказује иреалномкондиционалном реченицом: *да има образа, никад ми кућни праг не би прекорачио; да има образа, сагорио би му од стида* и у дијалогу *Дај ми, снашо, воде, да умијем образ. – Да, ђевере, имаш образа, не би био овде, но код своје куће*. У првој умотворини се наглашава појам кућног прага као места с посебним религијским значењем, и прекорачивање тог *пупен Јосіод* стране особе која не би требало то да ради, само појачава оно што је речено зависном погодбеном реченицом у тој сложеној синтаксичкој структури – да дотична особа нема образ, стид. Иста се порука провлачи у трећем примеру, уз изражену еротску конотацију недозвољеног односа између девера и снахе, те мотив нечистоте, будући да мушкарцу који такав однос иницира треба прање илити умивање упрљаног образа. Најзад, у другој паремији је поново истакнуто горење као метафора црвењења тог дела лица. Четири изреке садрже још нека обележја,

почев од кајања (у већ помињаној *глад не зна за срам и образ*), преко неповерења (*како му веровати на образ, кад га нема*) и дволичности (*од два лица образ не може бити*), до негативног морала (*ко има образа, добро живи, а ко нема, још боље*). У претпоследњој постоји и нумеричко морално схватање двојке као лоше, наспрам позитивне јединице.

Горење из изреке *има образа, сагорио би му од стида* подвлачи се два пута и у ироничном смислу: *гори му образ ко камен у води* и *гори му образ ко мокра поњава*. У првом примеру камен симболизује предмет помоћу којег се пали ватра и постиже ефекат горења, док вода исти онемогућава; у другом се вода (тј. течност) подразумева придевом *мокра*, док је поњава покривач везан за кревет (уп. *покриј се поњавом по глави*), чиме на прељубништву опућује и ту паремију и ону *има образ ко поњаву*.⁴⁶⁰ Но, *мокра поњаваноси* и смисао дебелине, јер тај покривач је баш такав, дебео, а то је епитет који се такође неретко јавља у суодносу са образом. Садрже га, експлицитно или имплицитно, и речени израз *има образ ко поњаву* (→ *има образ дебео као што је поњава*), опет одраније познат *безобразан колико и тежак*, али и низ иних наших изрека и пословица. Тако је дебелина присутна и у умотворинама *дебео образ – пуна торба*⁴⁶¹, *има дебеле образе* (ЂС¹), *треба имати дебео образ на то учинити* (ЂС²), те оним које се тичу обуће, попут *девет чарапа има на образу* (ВСК¹, 927), *кожа му је на образу као ђон* (ВСК¹, 2276), *има образ ко ђон* (ЂС¹), *пенцетирао образе*⁴⁶², а можда и у еквативној изреци *образ му је као опанак* (ВСК¹, 3905). Јасно је да су овде *девет чарапа*, *ђони* или *пенце(та)* ознаке за дебелину то јест непробојност, неп(р)опустљивост у непоштењу, ерго, забезобразлук, како тврди и Матеша образлажући фразему *имати образ као ђон* као „бити безобразан, непоштен, дебелокожац“ (1982: 123). Кожа је притом омотач који прекрива то јест деморализује наше унутрашње, морално биће, а овакве паремије су каткад одраз и етичке

⁴⁶⁰ Пурификација упрљаног образа течномшћу подразумева се и у пословици *што више црн образ риба, све му је црњи*, те оној *вода сва што опере до црна образа*, где је чишћење назначено глаголима *рибати* и *опрати*. Варијанте ове друге пословичке изреке су код Стојичића: *вода сва што опере до црна образа; црн образ вода не опра; црн образ се ничим не да опрати*.

⁴⁶¹ Други део те изреке се среће и уз синтагму *црн образ: у Циганке је црн образ, али пуна торба* (ЂС²), у *просјака црн образ, а пуна торба* (ЂС²) и *црн образ, пуна торба* (ЂС²); уз последњу паремију Стојичић додаје да означава „крадљивца“.

⁴⁶² Глагол *пенцетирати* значи „ставити, стављати ђонове на ципеле, (по)ђонити“, и настао је, према РМС, од турцизма *пенце*, „ђон, потплат“ (IV, 384), премда Шкаљић помиње једино *пенцета* као персијски турцизам са истим значењем, наводећи да му је персијско изходно имало семантику „песница“ (1966: 515). Овај корен је битан јер је могао упућивати и на шамарање образа као додатно обележје срамоте.

опозицијевисоко-ниско, као у синтагми *погазити образ*. У умотворини *кожа му је на образу тврда као у воланагласак* је на тврдоћи, особиниподударнојовде са дебљином, док је фразеологизам *образ му може поднети* својеврсна порука паремиолошких творевина овог подтипа, лепше изражена пословицом *ко се не стиди свога образа, не стиди се ни туђега*.

Супротну физичку црту, мекоћу, краси иста етичка позадинау нашим паремијама, и то са фокусом на осрамоћеној девојци. Но, и тамо постоји елемент дебљине, будући да је показатељ ове срамоте удебљаност женскефигуре изазвана – трудноћом. То показују примеримекообразној *ђевојци трбух до зуба* или *од мека образа девето копиле* (ЂС²): они су заснованина фраземи *мек образ*, којаозначавапопустљиву особу, ону коју отуд изиграју(Матеших 1982: 68), због чега трпи и њен углед то јест образ. Могуће је да идентичан смисао има пословица *слеп страда од вида, а леп од образа*, под условом да је придев *ленту* генеричка ознака лепоте, која се пак конкретно односи на више пута већ истицану ђаволску, неморалну одлику жене изразито пријатне телесне спољашњости. Утом случају би наравоученије горњеадверзативне реченице било да онај ко не види страда од незнања, баш као што девојка која због изразите лепоте бива чест предмет сексуалне жеље мушкараца, страда морално, губи углед; може се опазити да је притом коришћењем речи *образ* уместо *стид* избегнута двострукарима (*слеп-леп* и *вида-стида*), што иде у прилог оштрој семантичкој и етичкој диференцијацији стида и срама.Мотив деветке у двома цитираним изрекама (*од мека образа девето копилеи девет чарапа има на образу*), попут дебљине језнакпретераности: пошто тај број представља, како је речено раније, почетак новог циклуса, његова симболика подразумева и идеју о довољности претходне целине (осмице), преко које све делује прекомерно и непожељно, баш као –копиле.

Уколико је то тумачење тачно, горња пословица је по смислу слична изреци *Бог му дао беле очи и црн образ*. Беле очи би на основу симболике те боје могле указивати на безазленост, а црне на бестидност, а цела умотворина билаби опис особе која на своју срећу („Бог му дао“) не види етичку неподобност онога што чини. Нису далеко по значењу ни фразеологизам *не смета му образи* његове варијанте код Стојичића *не смета*

му поштење и образ му не смета да чини глупости, при чему последња најјасније открива ноту безазлености помињањем глупости, црте везане пре за незнање него за неморал; наравно, поштење у другом изразуваља тумачити као част, образ. Осим прве паремије у овом пасусу, те неких већ цитираних⁴⁶³, елемент црне боје садрже и: *зао глас и црн образ* (уз аудитивни аспект угледа преко именице *глас*); *поцрнио му образ ка' и ништа чојеку; с црним образом ходио по свету* (ЂС²) и разни облици фраземе *имати црн образ* (ЂС¹).⁴⁶⁴ Сви ти примери ослањају се на чистоту као ужу денотацију угледа, што важи и за фразему *окаљати образ* и њене варијанте код Стојичића (*окаљати образ* и *упрљати образ*). Но, умоторина *по твом образу цвеће расло* има посебно значење и образа и боје.

Та клетва, уз коју Карацић додаје да се користи „кад се за кога казује што ружно или срамотно“, садржи по свему судећи и значење образа које није непосредно везано за морал – оно образа као здравља. Здравље је, како је речено, што и живот, којег је због крви као свог индикатора лако спојити са бојом коју образи често добијају, црвеном. Хомологија црвено-живо преко тог дела лица посредно се рефлектује у нашим изрекама *то неће заборавити све док му земљу не саспу на образ* (ЂС²), *земља ти по образу* (ЂС¹) и *ушла му земља у образ* (ЂС²); но док се прве две могу разумети кроз призму бацања црне (прљаве) земље на бели (чист) образ, напомена Стојичића уз трећу да означава „болесног човека“ отклања сваку сумњу у повезаност земље као представе „смрти“ (места где се покопавају мртви) са образом као идентичним, иако метафоричним симболом прелаза с *nomen loci* на *nomen attributivum*. Укратко, овде није посредни прљави земља, већ нездрава, чије се болесно (смртоносно) обележје преноси на здрав (жив) образ. Из тога ипак није јасно зашто клетва *по твом образу цвеће расло* има конотацију срамоте коју наводи Вук – чак и ако се *цвеће које расте* схвати као *цвеће које се сади на гробу*, месту чије значење преузима образ. Решење те загонетке можда се крије у обичају познатом у североисточној Србији под именом *кумид*, што је заправо даћа приређена живој особи. Такву церемонију организују они који немају потомке или – што је посебно важно у овом случају – сумњају да ће им ови уприличити даћу после смрти, а то би било неповољно по душу преминулог

⁴⁶³То су: *вода сва што опере до црна образа* и њене варијанте, *црн образ*, *пуна торба* и њене варијанте у Циганке је *црн образ*, *ал' је пуна торба* и у просјака *црн образ*, *а пуна торба*, као и *што више црн образ риба*, *све му је црњи*.

⁴⁶⁴То су: *оцрнити образ* (ЂС²); *црн ти образ!* (ВСК¹, 6082); *црн му образ!* (ЂС²).

(СМР 1970: 253–254). Дакле, није искључено да се горња изрека упућује ономе ко нема никог да му укаже част након смрти (даћу), за шта је сâм крив јер је осрамотио свој образ.

Четири изреке о образу упућују на насиље као вид повреде части. Оно је изражено глаголом *ударити*, именицом *шамар* и синтагмом *оставити без главе* у паремијама: *ударити на образ*; *ударео му је на образ*; *то је њему шамарихоће да га остави и без образа и без главе*. Овај вид атака на част (понижавања) усмерен је искључиво ка особама мушког пола, што не чуди, с обзиром на то да је насиље аналогно сили, а мушкарцима је као физички јачем полу пре својствен сваки аспект силе, па и њено трпљење. Овакво понижавање је најупетљивије у последњој наведеној паремији, која се дâ тумачити и као „хоће и да га убије (остави без главе) и притом понизи (остави без образа)“. Занимљивост је такође употреба лексеме *шамар* у трећем примеру, једином од свих до сада изложених о негативном моралном контексту образа у којем се не помиње експлицитно тај дело лица, али се свакако подразумева, јер шамарније ништа друго до ударац у – образ.

Најзад, двенаше изреке имају негативни етички смисао, а немају лексему *образ*:

„Неће поцрвенети од стида.“

„Од свога рода се црвенио!“

Њихова семантика је јасна: ти примери су супротност неким већ помињаним. Тако је изрека *неће поцрвенети од стида* контраст оној *поцрвенети од стида*, док друга истиче друштвени аспект срамоте именичком синтагмом *свој род*.

Лексеме у српским паремијама о фацијалном испољавању части као признања су:

атрибути (хомологни)	св(иј)етао, кућни, свој, бео*, чист, добар*, туђ, миран, златан*, поштен, десни* (?), висок, мален*, скуп
атрибути (антонимски)	безобразан, мекообразан, мек, тежак, црн, мокар, дебео, зао, пун, бео, тврд, добар*, леви* (?), дволичан* (два лица), леп, слеп, много*
<i>nomina attributiva</i>	образ (као част), образ (као стид), уши, брада, лице,

(хомологне)	јединица*, стид
nomina attributiva (антонимске)	срам, деветка*, двојка* (два лица), глупост, љага, шамар
корелативи (хомологни)	доброчинство* (добар чин), част, начин, људство, поштење, савест, душа, кумство, људи, род, кум, праг, кућа, чело, вода, злато, сунце, обадије, рука, бркови, глава, батине, булка, мак, рак, тајне, гроб
корелативи (антонимски)	очи, глад, камен, поњава, торба, чарапе, глас, ђон, кожа, месо, во, трбух, опанак, копиле, крај, пенце(та)*, цвјеће, вид, страх, новац, злато
nomina agentis (хомологне)	он, снаша, Бог, образ, чо(в)ек, мраз
nomina agentis (антонимске)	рђа, Бог, ђевер, он, ђевојка, жена, образ, Арап, Циганка, просјак
глаголи (позитивни)	(са)чувати, (о)прати, (са)горети, обелити, заклету се, не дати, молити, услишити, имати, веровати, живети, поцрвенети, поруменети, стидети се, направити, ваљати, умети, осветлати, пасти, мити, умивати, носити, спасити, чувати, не предати, не одати
глаголи (негативни)	фалити, бити, (иронично) горети, прекорачити, дати, умити, опростити, изгубити, немати, драти, јести* (ије), живети, не стидети се, не сметати, измјешати се, поднети, пенцетирати, чинити, црвенети се, окаљати, укаљати, упрљати, (п)оцрнити, погазити, расти, ходити, ударити, оставити, рибати
остале лексеме	доцкан, вода, зуби, шаке, поље, угљен, свет

6.2.3.1. ЧУЛНО ВИЗУЕЛНОПОЉЕ ВЕРБАЛИЗАЦИЈЕ ПРИЗНАЊА

Већ у претходном одељку могла се приметити велика важност чулног доживљаја при дефинисању части као признања у српским паремијама. Но, док човекова осетила тамо беху тек средство којим се препознаје предметреченог моралног добра (образ), у неким се нашим пословицама и изрекама са угледом изједначава и сама информација коју стичемо чулима, пау њима оно што видимо или чујемо није више средство ка спознавању моралности, него његов циљ. Другим речима, у наредна два потпоглавља биће обрађене наше умотворине у којим се почаст поистовећује с визуелним или аудитивним утиском.

Кад су посреду такве импресијеване посредством очију, њихова моралност или неморалност вербализује се мање-више преко бинарне опозиције светло-тамно (тј. бело-црно), а условно речено и уз ону чисто-прљаво, пошто је то контраст из којег се

генерише и први. Врло је ретко овакво исказивање части исказано етички позитивно, а број тих паремија још је мањи узму ли се у обзир једино искази признања без супротног смисла (неугледности), тачније они без експлициране горње опозиције:

„Његова звезда све јаче сија.“

„Распознаје се међу другима, као Даница звезда међу звездама.“

„Светли гробови.“

Сва три изложена примера базирају се на обележју светло. Последњије фразема у којој гробови указују на угледне претке, оне што потомке обавезују да следе њихову моралну врлину по Ничеу (и по Јовану Јовановићу Змају, аутору истоимене песме). Ту је признање схваћено на основу хомогености, припадности заједници, док појам гробова то јест смрти повлачи са собом значење самопожртвовања. У првој и другој наведеној умотворини светлост симболизује звезду и њен сјај. Та симболика има антропопатску црту, јер је по народном веровању сваки човек има своју звезду, која се појави на небу кад се он роди, а угаси када он умре (СМР 1970: 148). Хомологија човека-звезда посебно је изражена у средишњој изреци, при поређењу особа (ње/њега и њих) снајсјајнијом звездом Даницом и иним небеским телима те врсте. У сваком од тих трију примера се наслућује поређење, али такво које не указује нужно на супротност светло-тамно: звезда која „све јаче сија“ можда је и раније сијала, само у мањој мери, а ни звезде од којих је Даница сјајнија, или потомци очева чији гробови „светле“, не морају самим тим бити мрачни.

Но, углед се путем визуелног доживљаја четири пута вербализује наглашавањем негативно перцепираног призора, то јест експлицирањем односа чисто-прљаво:

„Зна се шта је злато, а шта блато.“

„Тако се по рђи не познавао!“ (ВСК¹, 5460)

„Шта не може иструнити? – Име.“

„Што је небо тамније, звезде су сјајније.“

У првој паремији се чистоти то јест сјају злата, физичком и етичком, супротставља аналогна нечистота блата, што су појмови повезана и римом (*злато-блато*). У другој, заправо благосиљању, прљавштина се огледа у рђи. Трећа има дијалошку форму питања и одговора, а сродан концепт нечистоте би требало да је трулеж, премда се он у РМС везује за глагол *иструнути* („иструлити“), а не за овде присутни *иструнити*, који у повратном виду има семантику „издробити се мрвљењем“ (II, 533). Скок такође разликује исходишта тих двеју лексема (1973: 515), но овде је лако могло доћи и донародне етимологије, тим пре што робљењеније тешко повезати с распадањем, мрвљењем, речју, труљењем онога што бешезиво, па и у пренесеном смислу, попут живог именак облика славе. Било посреди значење труљења или уситњавања угледа, имејету свакако метонимијска представа носиоца, људског створа. Најпосле, у реченици *што је небо тамније, звезде су сјајније* поново се провлачи изједначавање човека и звезде уз денотат светло, само што је сада истакнуто и противположено обележјетамно. Смисао те пословице је да је човек утолико часнији уколико се за такав статус избори у тежим (тамнијим) условима.

Двапут се у паремијама овог типа углед релативизује. Прецизније речено, у исти мах се указује и на лоше последице признања, на оно што се данас често означава синтагмама *цена славе* или *тамна страна славе*. Разумљиво, опозиција чисто-прљаво (тј. светло-тамно) је и ту експлицирана, при чему се позитивни етички појам оба пута обележава лексемом *слава*, док је онај негативни представљен именицама *сенка* и *љага*:

„Уз славу иде и њена сенка.“

„Што данас љага, то сутра слава.“

Ове пословице подсећају на мисли античких мудраца: прва на идеје стоичара или великог поштоваоца хеленске мисли Томе Аквинског, а друга врло наликује Протагориној (и уопште софистичкој) доктрини, са очитим занемаривањем угледа као етичке вредности. Од лексема употребљених у њима, сенка се може разумети и на начин описан у одељку о душевности као ужем денотату поштења: то је еквивалент тела у нашим веровањима, а већ свођењем на телесни аспект, супротстављен вреднијем духовном, слава се морално обезвређује, чини „тамним“ и негативном. Реч *љага* пак има два значења у српском језику,

оно „мрље“ и оно фигуративно „срамоте“ (РМС III, 253). Првисмисао је без сумње својим указивањем на упрљаностутицао да се развије и потоњи, морални.

Исти појам, љага, средишњи је у трима фраземама у којим се истиче очишћење, односно преображај упрљаног угледа у неупрљани:

„Скинути са себе љагу.“

„Спрати љагу.“

„Спрати љагу са свог имена.“

Глаголи *скинути* и *спрати* су ту у суштини синоними, јер оба указују на скидање упрљаног слоја приказаног дословно и метафорички љагом, то јест указују на враћање себе као моралног бића у претходно, етички позитивно маркираностање. Притом се тридетаља провлаче: прво, та моралност је одражена управо угледом, на шта поред љаге (прљавштине) упућује и појам имена, опет схваћеног као метонимије носиоца; друго, тим „скидањем“ односно „спирањем“ етичке флексе имплицира се да је тзв. човек од угледа првобитно стање *homo ethicus*, да је углед датост коју људи чувају или губе, а ако се деси потоње и поново (по могућству) стичу; и треће, ту лустрацију врши сâм обешчашћени („са себе“; „са свог имена“), чиме се алудира да је субјект једини одговоран за властити углед.

Но, враћање угледа није увек могуће, а поготово кад је упрљаност части ванредно велика. Ово значење одражава се опет у трима примерима:

„Не може се гумицом избрисати.“

„Не може се ни спрати ни састругати.“

„Неће га опрати ни луг ни сапун.“

Овде се одмах могу опазити две разлике у односу на претходне три умотворине. Прво, пурификатор је саду два од три примера удвојен – толико пута се у истој реченици наводе чак два чистилишна средства, с циљем да оснаже смисао прљавштине. Само су у умотворини *неће га опрати ни луг ни сапун* та средства непосредно назначена: то су *луг*

или ти цеђ, вода у којој је прокуван пепео (РМС III, 239), *тесапун*, док су у изреци *не може се ни спрати ни састругати* таква оруђа вербализована глаголима који подразумевају два пурификатора (*спрати* и *састругати*). Друго, осрамоћени није обавезно и онај ковраћа изгубљени углед, штавише, у јединој реченици која није имперсонална (*неће га опрати ни луг ни сапун*), тај чин се недвојбено очекује од иних, јер је обешчашћени ту пацијенс, а не агенс. Ова околност је можда условљена горенаведеном количином срамоте, уз поруку да је она толика да њено уклањање превазилази индивидуалне човекове моћи. Што се тиче паремије *не може се гумицом избрисати*, она има донекле другачији контекст: премда се и у њој вербумом *избрисати* истиче немогућност очишћења, неизбрисивост, овде се пре указује на неповратност погрешног моралног чина, него на његову величину.

Ипак, те триумотворине треба узети с резервом, јер ниједна од њих не обележава недвосмислено моралност.⁴⁶⁵ То, међутим, не би требало да је случај с паремијама:

„Најбоље је плунути и проћи поред њега.“

„Нема очију које ће за њим заплакати.“

Услов за присуство етичке вредности угледа у другом примеру је да се суза као мотив обухваћен глаголом *заплакати* схвати као симбол чистоте и у погледу части, а не само поштења, како је протумачена у одељку о идентичном денотату те моралне врлине. Пошто је то изгледно, друга паремија казивала би да нема никог ко би очистио дотичног од срамоте и пожелио да му врати углед. Површинска семантика те изреке вели да се њоме најпросто означава особа чију смрт нема ко да жали, можда из разлога који и нису етичке природе (нпр. ако поменути нема никог од ближњих), али уколико се зна да је смрт по нашем традиционалном поимању прелаз из једног сфере у другу, те да је отуд битно у нову реалност ући чист, одсуство суза за преминулим односно обредног прања говори и култички и етички неповољно о том путнику у загробни свет. Услов да се прва изрека схвати у светлу немогућег повраћаја угледа је да се као вид тог ритуалног чишћења разуме плување, већ помињано у том смислу у потпоглављу о поштењу као одговорности (уп.

⁴⁶⁵ Чак се ни она у којој је поменут *он* („неће га опрати...“) као израженији маркер категорије живог бића, не мора односити на човека, већ може наводити једнако на, рецимо, физичку запрљаност каквог предмета.

ведро као пјена). Њоме би се отуда казивало да је неко толико велики срамотник да је најбоље да обредно и морално очистимо себе пљувањем по месту којес њим делимо.

У осталим нашим паремијама са денотатом визуелног доживљаја признања је тај доживљај посвенегативносхваћен. Разлика је тек у природи средства која упрљаност угледа симболизују. Обично је то блато изражено управо лексемом *блато*, што уз изрекуса *туђега ата усред блата*, познате још изодељка о денотату поштен, показују примери:

„Бацати се блатом.“

„Вуку га по блату.“

„Изашао из једног блата, а упао у друго.“

„Ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те сеи на суву.“

„Пао је мрак на блато.“

Фразему *бацати се блатом* Матешић тумачи као „вређати, клеветати“, док у њој сродној *бацати блато*(на кога) види значење „вређати, срамотити“ (1982: 27). У сваком случају, посреди је угрожавање чије части, јер клеветање је што и јавно срамоћење неке личности, данас често исказано супстантивом *блаћење*. Исти смисао је нешто сликовитије описан у фразеологизму *вуку га по блату*, са додатном просторном конотацијом угледа унутар опозиције високо-ниско. Паремија *ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те се и на суву*, односи се на спремност људи да се лише и части (тј. да се и срамоте) ако им то невоља налаже, или ако им то доноси оно што потребују. Другачији је смисао невоље у изреци *изашао из једног блата, а упао у друго*, јер се она не мора посматрати морално: именица *блатоту* може упућивати и на „велику невољу, непријатност“ (без етичког обележја), колико и на „велику срамоту“. Највише недоумица, ипак, изазива израз *пао је мрак на блато*. Њиме семогуће истиче својеврсна „поетска правда“, да је срамота у виду мрака заслужено стигла онога ко је оличава, блато, али можда и да је мрак „прекрио срамоту“ и тиме спречио да срамотник изгуби углед.

У неколико наврата се блатњавост као срамота изражава другачијим лексичким средствима, именицама *шљам* и *ђон*, глаголима *окаљати* и *укаљати*, те придевом *каљав*:

„Шљам од човека.“

„Иде ђоном.“

„Не бих о њега обрисао каљаву ногу.“

„Окаљати име.“

Фразема *шљам од човека* је аналогна оној *душа од човека* (види н. 339), па је њен смисао „човек је као шљам“; а шљам је „муљ, блато, талог“, али и „најгори друштвени слој, олош“ (РМС VI, 982). Синтагма *иде ђоном*, те још једна из Стојичићеве збирке, *ударити ђоном*, посредно указују на блато лексемом *ђон* као ознаком дела обуће који додирује прљавштину. Значење тих израза је „ићи, делати етички прљаво; ударити неког, нашкодити неком на етички нечист начин“. За потплат је везана и изрека *не бих о њега обрисао каљаву ногу*, будући да је човеков доњи уд најкаљавији, најпрљавији у пределу где се налази и ђон, само што у овом случају он није нужно присутан, јер се паремијом допушта и да је речена нога боса. Најзад, синтагма *окаљати име* поново садржи метонимију име-човек (и то морални човек).

Лексемом *име* у истом значењу исказује се то прљање и уз већ помињану именицу *љага* у два паремијама из Стојичићеве збирке: *бацити љагу на нечије име* и *пала је љага на његово име*. Значењска разлика овде се тиче положаја особе која је у жижи реченице: у првом случају то је онај ко угрожава част другоме, па се срамоћење схвата једино као (његова) активност, исказана прелазним глаголом *бацити* са семантиком „чинити осрамоћеним“ (уп. *бацити се блатом*); у другом је пак у средишту пажње онај коме је угрожена част, а срамоћење се можесхватити и као самоактивност вербализована непрелазним глаголом *пасти*. Најпосле, ту је и израз *то је љага у његовом животу*, с недвосмисленим обележјем љаге као срамоте, угроженог угледа.

Два пута се негативни визуални утисак угледа, морална прљавштина, исказује у српским народним изрекама преко бинарне опозиције бело-црно, и то имплицитно, узприсуство искључиво оне неморалне компоненте. Ти примери су *зацрнити неког* (ЂС¹) и *оцрнио га је до краја* (ЂС²). Разлика је ту једино у градацији: у првом случају се почетно

свршеним глаголом *зацрнити* указује на почетни стадијум у процесу прљања, а у другом се завршно свршеним *оцрнити*, као и одредбом *до краја*, јасно наводи његова довршеност.

У неколико наших паремија провлачи се само хомологија тамно-нечисто. То су:

„Звезда му је потамнела.“

„Показао се у правом светлу.“

„Помрачити славу.“

Прва од њих има и неколико варијанти код Стојичића (*његова је звезда потамнела; тамни његова звезда; потамнела је његова звезда*), а не мора неизоставно указивати на губљење угледа. Наиме, управо изреке овог типа можда и најупадљивије изражавају још једно схватање везано за звезду, оно из ког се развио данас раширени израз *родити се под срећном звездом*: да од тог небеског тела зависи човекова срећа (СМР 1970: 148). Није обавезно етички негативна ни паремиолошка творевина *показао се у правом светлу*, иако се баш са таквим контекстом најчешће исказује, уз алузију да је дотични „потамнео“. Те сумње пак нема у фраземи *помрачити славу*, чији је једини смисао „нарушити углед“.

Коначно, три пута се прљавштина исказује и придевом *прљав* у нашим изрекама, тачније синтагмом *прљав веш*. Два таква примера су у ствари варијанта исте умотворине: *износити прљав веш*(БС¹)и *показује туђи прљав веш* (БС²); за прву од њих Матешкић тврди да значи „износити прљаве, ружне ствари о некоме“(1982: 737), укратко, клеветати, срамотити кога. Веш је нешто изворно неукаљано чиме се покривамо, чијом спољашњом чистотом скривамо властиту унутрашњу (етичку) прљавштину, па јепрљав веш све оно што кријемо од других јер раскринкава ту нашу поганост. Још је занимљивија паремија *ставити прљав веш на туђи плот*, јер туђиплот указује на туђисвети простор(види н. 438), на који преносимо своју срамоту то јест моралну нечистоту.

Све у свему, лексеме којима се изражава визуални доживљај части су следеће:

атрибути (хомологни)	сув*, јак*, свој, добар, светао, сјајан
-------------------------	---

атрибути (антонимски)	прљав, каљав, прави, туђ, таман
nomina attributiva (хомологне)	име, звезда, злато, светло, слава, Даница
nomina attributiva (антонимске)	љага, блато, мрак, рђа, сенка, шљам
корелативи (хомологни)	очи, плот
корелативи (антонимски)	веш, зајам, ат, небо
nomina agentis (хомологне)	гумица, луг, сапун, он, гробови
nomina agentis (антонимске)	он, ђон, нога, човек
глаголи (позитивни)	сијати, изаћи, плунути, обрисати, избрисати, заплакати, опрати, спрати, састругати, проћи, распознати се, познавати се, скинути
глаголи (негативни)	бацити, бацати се, вући, зацрнити, оцрнити, (по)тамнети, ићи, упасти, износити, газити, окаљати, укаљати, пасти, показати (се), помрачити, ставити, ударити, иструнити
остале лексеме	живот

6.2.3.2 ЧУЛНО АУДИТИВНО ПОЉЕ ВЕРБАЛИЗАЦИЈЕ ПРИЗНАЊА

На почетку претходног потпоглавља истакнуто је да осим визуелног доживљаја угледа постоји још једно поимање те вредности утемељено на чулном мишљењу: оно које признање поистовећује са аудитивним утиском, са оним што – чујемо. Такође су раније поменути трагови хомологијавиђен-(при)знати чујан-(при)знату српском језику (види н. 448, 204), задржаних у придеву *угледан*, али и *чувен*, који се данас пре свега разуме баш као описни адјектив са значењем „славан“, ане трпниод глагола *чути*, дакле са семантиком „којег су чули“. Најзад, истакнута је и корадикалност тог нашег вербума и именице *чудо* (види н. 43), чији се грчки етимон *κυδος* традиционално преводи управо као „слава“ (Лома 2000: 7–8). Тај развој од пасивне дијатезе до активне и од чујног до чудног једно указује због чега су људи у давнини повезали славу са слухом: онијесу могли даље да виде него да чују, али њиховим ушима не само што нису сметале препреке које су спречавале моћ очију (мрак, разни зидови и сл.), већ су онеи регистровале махом оно што је човеку непосредно блиско и самим тим важно. То је све створило представу о слуху као

непосредно битном, поузданом и незауостављивом, што су, најзад, одлике придаване и божанским бићима. Стога није изненађење да се у давно доба, кад су ретки осим трговаца путовали, до сазнања о збивањима ван свог уског круга стизало искључиво слушањем, и да јене познати о ком се много слушало постајао, како Лома сугерише – чудо невиђено.

Но, овочување се не изражава у нашим паремијама глаголом *чути* и његовим поствербалима. Разлог томе је пре свега губљење свести о ранијетесној, ексклузивној вези слушања и славе: човек је постао мобилнији, способан да се очима увери у дотично чудо, па о нашем некада искључивом ослањању на слух у ту сврху још сведоче тек синтагме попут оне на завршетку претходног пасуса. Када се данас каже *чувен*, не мисли се стога на оног о ком се чује, већна оног ко јеславан, на естрадну звезду, лице које сија на светлости буквалне или фигуративне позорнице; укратко, тај придев је сада пре визуелна ознака но аудитивна. Ипак, остало је у српској паремиологији именица, придева, прилога и глагола којима се вербализује првобитно значење чувења, а нека од тих средстава, попут лексеме *глас*, уосталом, већ су поменута.⁴⁶⁶ Њихов смисао је овде мање-више исти, те је разлика тек у томе користе ли се такве речи ради позитивног или негативног описа угледа. За прво значење примери у нашим народним пословицама и изрекама су следећи:

„Бити на добром гласу.“

„Бољи је добар глас него златан пџс.“ (ВСК¹, 428)

„Више вреди добар глас, него велико богатство.“

„Добар глас, а још бољи глас.“

„Доброта се по свијету гласи, а на љепоту купус се вари.“ (ВСК¹, 978)

„Бе велика звона звоне, ту се мала не чују.“ (ВСК¹, 1155)

„Звоно се на добру овцу ставља.“

„И после смрти му се име помињало!“

„Он је звучно име.“

„Позлатила се уста која су јој име прва поменула!“

„Пронео се глас.“

„Пронети роду глас.“

⁴⁶⁶ То су: *глас* и *дика* односно *подај му власт*, да му чујеш глас у одељку о позитивном етичком пољу части као признања, те *зао глас* и *црн образ* у оном о фацијалном испољавању исте вредности.

„Сачувао је добар глас.“

„Створити своје име.“

„То је кућа на гласу.“

„Уживати добар глас.“

У већини ових реченица сеаудитивно схваћени углед исказује именицом *глас*, тојест синтагмом *добар глас*, која се подразумева и тамо где је изостављена (*то је кућа на гласу* → то је кућа на добром гласу; *пронети роду глас* → пронети роду добар глас). Једина умотворина у којој ово можда није случај јефразеологизам *пронео се глас*, чије значење теоретски може бити и „пронела се вест (информација)“, нопојам вестије исто сроданобележју славе, како показује исходиште речи *вест*, помињани етимон *věd-*(вѣд-). Речено проношење пак истиче важност медијатора, подсећајући на ону околност да је аудитивно перцепирање засновано на секундарном извору, сведочењу а не учествовању. Оно што је роду изразу *пронети роду глас*, ознака за заједницу, метонимијски је кућа у изреци *то је кућа на гласу*, као средиште породичног, заједничког живота укућана.

Многе од изложених паремија имају варијанте⁴⁶⁷, међу којим је посебно занимљива *добар стас, а још бољи глас*, и то због именице *стас*. Нема сумње да је на њено присуство утицала рима (*стас-глас*), али та реч, која се у РМС тумачи као „телесна висина, раст, телесна фигура, лик човека с обзиром нависину, виткост и сл.“ (V, 1004), овде има и додатно значење. Она се у данашњем разговорном језику на основу конотације виткости често употребљава при описуженске спољашњости у позитивном естетском смислу,но није баш као таква позната и у нашој паремиологији, где се лепота женепре означава појмовима из домена лица, а и то означавање, како се могло приметити из претходног дела рада, обично нема позитивни призив. То намеће помисао да се испрва умотворином *добар стас, а још бољи глас* указивалоу ствари на мушкарца и његову ванредну телесну снагу, сједињену с моралномкао још израженијом („јак је, а још важније, частан је“), те да

⁴⁶⁷Тако фразема *бити на добром гласу* („бити угледан, признат“) има код Стојичића и облик *на добром гласу* („угледан, признат“). Код истог паремиографа срећу се и *пронети роду глас* и два израза истог значења са синтагмом *учинити глас*: *уради то, учини роду глас!* и *учинити роду глас*. Варијанте су и изреке *добар стас, а још бољи гласи има добар стас и глас*(обе ЋС¹), док се пословица *доброта се по свијету гласи, а на љепоту купус се варисреће* и у виду: *Сланина се на купусу вари / А доброта на далеко хвали*(ВСК¹, 4991).

је касније, с променом у семантици речи *стас*, изрека попримила смисао „лепа је, а још важније, часна (невина) је“. Што је данас овапаремија махом дескрипција жене сумњиве сексуално конотиране моралности, такозване певалке, не ремети ову претпоставку, јер и кафанске певачице су наследнице магијске функције певача, суштински идентичне оној коловође при трансној игри (види н. 271), дакле неког ко предводи друге, због чега је нужно да буде угледан, гласовит. Није притом битно ни да ли је горња умотворина новијег или старијег датума (тј. је ли икад беше употребљена конкретно у том магијском смислу): кудикамо је важније да су у свести нашег народа опстале кроз векове извесне асоцијације помоћу којих је било могуће учинити овако крупне значењске преображаје.

Ехо исте асоцијације на власника гласа, само у виду бубњараа не певача, постоји у изреци с негативним поимањем угледа *изио нас таламбас: рђава част, а голем глас*, док на првобитно мушког власника *стаса* *упућује* пре свега пословица *бољи је добар глас него златан пџс*. Поруку те умотворине, као и оне *више вреди добар глас, него велико богатство*, није неопходно посебно објашњавати: у њима се истиче предност духовног, моралног богатства – честитости – наспрам материјалног и неетичког, образложена у одељку о поштењу као богоугодности. Но, док је у другој паремији негативни елемент те успореде маркиран тек именицом *богатство*, у првој су његови маркери и атрибут *златан*, и именица *пџс* („појас“). Контекст синтагме *златан пџс* је мање-више познат, и потиче из старих времена кад су витезови носили златан појас као ознаку достојанства и племенитости, по којој су се препознавали од иних. Како је витештво подразумевало позитивне моралне врлине и вредности, поседник таквог појаса морао се придржавати строгих правила понашања, алије било је и витезова који то нису чинили, кријући изатаквог белега своје непоштење и неваљалство. Ово је навело наш народ на закључак да није важно шта човек има на себи, већу себи, али и на схватање да је човеков струк, појас, *пџс* симбол моралности и поимања које се преко помињаног обележја виткости пренело на *стас* и хомонимну лексему којом га означавамо. Коначно, у овај семантички круг негативног моралног поимања људског тела спада и пословица *доброта се по свијету гласи, а на љепоту купус се вари*, као и њена већ цитирана варијанта (*сланина се на купусу вари / а доброта на далеко хвали*), уз коју

Карацић додаје толкованије да „не треба гледати чоџу на тијело, него на разум и на поштење и доброту“.

Аудитивни доживљај угледа исказује се именицом *звоно* или *звонау* двома нашим паремиолошким творевинама: *ђе велика звона звоне, ту се мала не чују и звоно се на добру овцу ставља*. Оба пута смисаосе базирана метонимијској представи тог саставног дела цркве (звона) као црквених службеника, божјих представника на земљи (свештеника), објашњеној и у потпоглављу о поштењу као услови објективности. Прва умотворина би се могла тумачити и као опис неморалности, поготово из перспективе богоугодности, али то би био једини пример неморалне интерпретације звона. Друга се темељи на слици Бога као пастира, а његових верника као стада то јестоваца, животиња које је створио према предању Створитељ. Најбољи пак међу овцама (Божјим следбеницима) јесу његови службеници, попови, којима је отуд и „стављено звоно“, дато да „звоне“, говоре, преносе верницима поруке Творца.

У четирима примерима апострофира се име као знак угледа. О том појму је било речи у претходном одељку, но за разлику од изрека *попутокаљати име*, овде визуелног елемента нема. Сада назив, поново метонимијска представа моралног човека, није светао негосвучан (уп. *он је звучно име*), а тај атрибут ваља схватити и као етички милосвучан и далекосежан. Оба контекста могу се такође приметити у благосиљањима *и после смрти му се име помињало!* и *позлатила се уста која су јој име прва поменула!* У првом случају се назначује смрт носиоца имена: он као покојни има да превали дуг пут до земље мртвих, у замисли верника врло удаљене од живих, па паремија вели да ће се и „после смрти“ име дотичног (тј. вести, гласови, помени о њему), иако врло далеко од нас, ипак чути због величине његовог угледа. Друго наведено благосиљање наглашава опет посредништво при аудитивном доживљавању угледа, са захтевом да се награди (позлати) посредник у виду уста која изговарају, преносе име, славу одређене жене („јој“), уз јасну конотацију преносне магије. Најзад, фразема *створити своје имене* значајно до „постати угледан, славан“, уз истицање преко придева *свој(е)* да је тај чин самоактиван.

Мање је наших паремија у којим се углед изражава преко аудитивног доживљаја етички негативно. Примери те семантике су:

„Ао мој гласе, на зло ти ме напасе!“ (ВСК1, 133)

„Добар глас се далеко чује, а зао још даље.“

„Зао глас сâм иде по свету.“

„Изаћи на лош глас.“

„Изио пас таламбас: рђава част, а голем глас.“

„Није вук за којим пси не лају.“

„Његовим именом и чаршија испира уста.“

„Пуче глас!“

Прва наведена умотворина има и варијанте код Караџића: *вељи гласе, зло ли ме напасе!* (ВСК1, 531) и *добар глас се далеко чује, а зао још даље!* (ВСК1, 944). Према Вуку је њихов смисао „кад ко са свога доброга и великога имена допадне какве муке“, а то „добро“ име (глас) је једном исказано и компаративом придева *велик* односно *вељи*. Интересантна је притом употреба глаголског облика *напасе*: то би требало да је неправилан аорист од *напасти* („спопасти, обузети“), примењен овде уместо правилног *нападезбог* риме *гласе-напасе*, али можда и због игре речи усмерене ка поменутом моралном обележју појаса, пâса, уз ироничну алузију на ону изрођеност првобитне семантике златног пâса у зло.

Варијанте има и израз *изаћи на лош глас* (он је *изашао на глас; на злу гласу; они су на гласу* – све их бележи Стојичић), а на етички негативно интонирано распрострањење се упућује и паремијама *добар глас се далеко чује, а зао још даље*, затим *зао глас сâм иде по свету, пуче глас*, и оном *изио пас таламбас: рђава част, а голем глас*. У потоњој турцизам *таламбас* означава старински бубањ, који се често користи при разглашавању, о чему сведочи и израз *без таламбаса*, то јест (објавити и сл.) „без велике говора, без рекламе“ (РМС VI, 133). Дакле, *таламбас* јесте синоним *запомпу*, *буку* („голем глас“), но Шкаљић додаје да је та реч арапско-персијског порекла у персијском упућивала на бубњара, те да је код нас метонимијом између инструменталисте и инструмента настало значење *бубањ* (1966: 207). Тимесе асоцијација на власника гласа, већ позната из

паремиједобар *стас*, а још бољи *глас*, чува и у овој, чије је наравоученије: „напао (изјео) пас онога ко преноси глас (бубњара), што је потоњег прилично и надалеко осрамотило“.

Изрека *његовим именом и чаршија испира уста* још је једна која подразумева етички негативно звучно поимање угледа и његово простирање, уз три особености: прво, маркер звучности више није глас, већ ту функцију сада имају име као синоним угледа, те уста као средство његовог проношења; друго, речена дифузија је овде вербализована речјучаршија, чије значење „трговачка четврт града“ (Шкаљић 1966: 165) ваља гледати као јавни простор, намењен у нашој традицији мушкарцу (види о томе у одељку о денотату поштења невин), назначеном и посесивом *његов*; треће, и овог пута је додатно обележје чистота, визуелни доживљајчисти исказан глаголом *испирати*. У преосталојумотворини ове подврсте, *није вук за којим пси не лају*, сонорост је испољенаискључиво посредством глагола *лајати*. Морални смисао те изреке је нешто другачији: ту је порука да и непријатељу (вуку) има шта да се призна, будући да и такав статус треба заслужити.

Две односно три наше пословице овог типа (поред поменуте *подај му власт, да му чујеш глас*) у основи имају етички неутрално становиште. То су: *каква част таки глас* (ВСК¹, 2040), која код Стојичића има облик *каква част, такав глас, те ко за другим добро рекне, себи пријатеља прави, а ко каже зло – непријатеља* (ЂС¹). Но, све те умотворине се махом користе уз неморални контекст. Специфичност последње је у томе што, насупротив осталим које су у бити двосмислене, јасно дидактички диференцира часно и нечасно.

Нарочит вид негативног аудитивног исказивања угледа је онај у којем се уместо ширења погрешног, непожељног звука истиче губљење, одсуство позитивног, тишина. Оваква семантика прати следеће наше народне пословице и изреке:

„За њим неће ни кукавица закукати.“

„Изгубити добар глас.“

„Нема ништа више осим свога голог имена.“

„Није вредан помена.“

Друга од њих, као и њена варијанта *он је изгубио добар глас*(ЂС²), имају најмање обележено значење: упућују једино на одсуство позитивног угледа у виду гласа. У трећој умотворини, али и у семантички сродној *остало само име од њега*(ЂС²), по свему судећи алудира се на човека који је умро; наравоученије им је слично оном у раније цитираној изреци *и после смрти му се име помињало*, али придев *го* (тј. партикула *само*) показује недвосмислено да је то свођење части на име етички негативно обележено. По смислу је блиска овим паремијама *онаније вредан помена*, где је помена аудитивни знак признања: сама лексема *помен* према Скоку потиче од корена са семантиком „памет“, одакле се развио и апстрактум *памћење* (1972: 444–445), што одаје назнаке да је аудитивни утисак представљао својеврсни прелаз са чулног мишљења на когнитивно.

Но, са аспекта симболике најинтригантнија је паремија *за њим неће ни кукавица закукати*, због именице *кукавица* и истицања *кука*ња. Наиме, Мршевић-Радовић помиње *кука* као будаластог бога, табу бога плодности, уз тезу Јонаса Басановича да је *кук* у бугарском етимолошки значењски везано за литванско божанство *kaiŋkas*, „ситно биће, дуге браде, величине палца“ (2008: 48–51). Ова ауторка се притом позива и на Будимирову тврдњу да је европска сцена наследила управо са Балканакомичне ликове међу које спада и фигура *лакрдјаша* који је „час будалина, час премудри саветник“ (Будимир 1969: 97), налик лажним докторима и тобожњим филозофима које је кроз готово сваку своју драму провлачио још један Балканац, Ежен Јонеско. Мршевић-Радовић објашњава да су такве фигуре потекле из светковина у част бога плодности, празнованих у данима кад се по веровању отварао подземни свет, а људи се предавали разуданости и неумерености, користећи смех као „најубојитије оружје“ против из подземља изашлих опасних душа. На симболичном плану пак то ритуално будалисање је вид преживљавања смрти старих богова, нужне да би се нумен у новом вегетативном циклусу поново родио, па поменута научница у описаним одликама *кука* налази разлог због којег Срби за будаластог човека кажу *кукавац* (2008: 53–55): таква особа не настоји да опасност савлада храброшћу, већ то чини будалисањем, понашањем блиском лудирању, што оставља дојам јада и изазива сажаљење. Није згорег сетити се овде и Ничеове опаске да је баш сажаљивост високог сталежа према „нижима“ довела код Хелена до епитета *кукаванза* нижи слој (види н. 145), јер не само што би будалести

кук или кукавац – уколико је Басанович у праву – био тада аналоган ниској друштвеној класи по свом статусу, расту⁴⁶⁸, него би био и одраз њене моралне и сваке друге инфериорности. Дакле, *за њим неће ни кукавица закукати* значи да је субјекат горње паремије толико неугледан да му ни најкукавнији, сажалења највреднији, фигуративно најнижи несрећник и предмет подсмеха због будалисања, речју морални човечуљак (кукавац), неће оглашавањем (кукањем) одати почаст.

Коначно, лексеме којима се част изражава путем звучног доживљаја су ове:

атрибути (хомологни)	добар, велик, много*, далек*, вредан, звучан, први, златан*, свој
атрибути (антонимски)	златан, велик, зао, далек*, мали, црн, сâм, лош, рђав, голем, го
nomina attributiva (хомологне)	глас, стас, доброта, звоно, име, помен
nomina attributiva (антонимске)	пâс, зло, љепота, глас, име
корелативи (хомологни)	дика, пријатељ, род, пси, уста
корелативи (антонимски)	богатство, купус, сланина, кукавица, образ, част, пас, уста, непријатељ, власт
nomina agentis (хомологне)	овца, вук, они, он, она, кућа
nomina agentis (антонимске)	он, таламбас
глаголи (позитивни)	чути, гласити, хвалити, звонити, закукати, лајати, поменути, помињати се, рећи, правити, стављати, имати, позлатити се, вредети, пронети, сачувати, створити, уживати, учинити
глаголи (негативни)	напасти*, чути, варити, не чути се, ићи, изаћи, изјести, пући, изгубити, рећи, правити, испирати, остати, подати
остале лексеме	св(иј)ет, чаршија, смрт

⁴⁶⁸Узгред, и у нашим бајкама постоји нуминозно биће величине педља или палца, а браде дугачке колико и лакат тј. аршин. За ознаку таквог човечуљка, обично старца, служи познати израз *педаљ мужа лакат браде*.

6.2.4.1. ПРОСТОРНОЗНАЧЕЊСКО ПОЉЕ ИСКАЗИВАЊА ПРИЗНАЊА ПУТЕМ ОПОЗИЦИЈЕ *ИЗНАД-ИСПОД*

С визуелним доживљајем моралности повезан је и онај заснован на спацијалним односима. Простор је семантичко поље које нарочито погодује успостављању етичких бинарних опозиција, дозвољавајући разлике у погледу висине, ширине и дужине. Тако је у одељку о правичности као поштењу истакнуто разликовање те врлине према правцу (прав-крив) и ширини (десни-леви), а кад је посреди част, диференцијација тог типа се одвија унутар димензије висине (*изнад-испод*) или дужине (*испред-иза*). Потоња два схватања имају обележје признања, а прво ће бити размотрен њихов контекст висине.

Човек је још у давнини универзалну поделу на горе и доле посматрао етички. О овоме сведочи и космогонијски миткоји помиње Мршевић-Радовић – освету подељеном на горњи и доњи ниво, при чему бог громовник побеђује противника и дели тај простор узимајући горњи слој, од ког ће постати небо, а остављајући побеђеном супарнику доњи стратум, од ког ће настати земља (2008: 39). Трагове таквог гледишта није тешко опазити ни данас у нашем језику: по узору на ту опозицију створенису адјектив *узвишен*, паралелно *висок-Висост*, присутна и у иним језицима⁴⁶⁹, а већ је истицан одраз те аналогije у нашим паремијама (уп. *он је чиста образа и висока чела*). Но, та физичка одлика у аретологији генерише још неказначења. Тако поменути ауторка, позивајући се на Ничеа, подсећа да дистинкција *горње-доње* подразумева у моралном смислу не само ону добро-рђаво (из перспективе „нижегсталежа“: добро-зло), већ и активно-пасивно, ми-они (тј. своје-туђе), али и мирисно-смрдљиво, засновану на смраду оног што се распада, квари, што трули, лако спојивим са светом мртвих, лоцираним и у нашим веровањима – доле (2008: 40–43). Све се те компоненте могу срести и у нашим народним пословицама и изрекама.

Већином су те паремије позитивно или негативно етички маркиране. Изузетак чини четири умотворине. У двома се исказују обе конотације: *дубока је вода бистра, а плитка мутна и кад се пењеш, диве ти се, а кад падаш – беже од тебе* (обе из ЋС¹). Јасно

⁴⁶⁹ Уп. енг. *high-Highness*, итал. *alto-Altrezza* или грч. *Ψηλός-Υψηλότητα* са истим значењем.

је да се у првој од њих провлачи контекст моралне чистоте (са обележјем части) преко референта вода и антонима *бистра-мутна*, док је контраст изнад-испод вербализован придевима *дубока* (висока, „у обрнутом смеру“) односно *плитка*. Други пример имаза ознаке висине и нискости глаголе *пењати се* и *падати*, а етичке црте у њему одражене су и посредством вербума *дивити се* (*некоме*) наспрам *бежати* (*од неког*). Узме ли се у обзир да је глагол *дивити се* истозначан са *чудити се* (Скок 1971: 409), њиме и оним *бежати* су заправо исказане радње аналогне оним из глагола *пењати се* и *падати*, или тачније, исказане су реакције на исти феномен, чудо, који је у словенском фолклору развио и конотацију опасности, зла (Лома 2000: 11). Трећа и четврта паремија су: *ниско седи, а крупно беседи* и *сиђи с власти да меримо части* (обе ЋС²). Онесу специфичне по томе што се једино у њима одступа од устаљене слике о ниском као лошем, односно високом као добром: у првом случају је то позитивно својство са денотатом ниско означено прилогом *крупно*, док је у другом негативна етичка вредност са обележјем високо маркирана именицом *власт*, уз логичку претпоставку да је ова лоша на основу поруке умотворине да се тек по силаску с владарских висина част може заиста мерити, да тек тада она уопште постоји.

Искључиво обележје узвишености (висине) у овом смислу је у нашим изрекама и пословицама ређе од оног нискости. Па ипак, паремије те врсте немају увек исти смисао. Најчешће се њима показује висок положај агенса у односу на друге. Примери за то су:

„Дићи глас.“

„Његова је увек горња.“

„Порастао је у његовим очима.“

„Са брегова најчистији ветар дува.“

„Скочила му нумера.“

„Цео свет му до колена.“

Фразема *дићи глас* значи „побунити се против нечег“, и премда се ту лексемом *глас* упућује на аудитивно поимање части, глагол *дићи* потоњем додаје просторну црту.⁴⁷⁰ У изреци *његова је увек горња* изостављена је реч *реч* (→ *његова реч је увек горња*). Ову умотворину тумачи Стојичић („увек је у праву“), не остављајући сумњу да се придевом *горња* мисли на висок положај у друштву дотичног, углед на основу којег је оно што он казује „увек исправно“. Фразеологизам *пораптао је у његовим очима* има и варијанте код Стојичића (*порапти у сопственим очима; порапти у туђим очима*), а висина као симбол угледа је сад назначена глаголом *порапти*. Именицом *брегови* је пак то морално својство изражено у пословици *са брегова најчистији ветар дува*; да наведена етичка вредност има овде позитивни предзнак, јасно је из суперлативног облика придева *чист*, показатеља додатног обележја чистоте. Израз *скочила му нумера* базира се, опет, и на нумеричком схватању вредности, налик оном изложеном у одељку о ужем денотату поштења вредан, уз оградну да етички контекст није овде обавезан. Нешто је загонетнији из ове подгрупе израз *цео свет му до колена*: ту се именицом *колена* по свему судећи не алудира на „лозу“ и сермонистички мотив наведен у одељку о правоверности као поштењу, већ на такође већ помињану идеју да тај део људског тела беше горња граница доњег света (уп. *сњим се дружи, али камен под пазухом држи*). У том случају, простор испод колена, о којем се говори у изреци, не разликује се од оног хтонског као метафоричке представе зла и неетичких бића. Таквом становишту у прилог иде и пословица цитирана у потпоглављу о денотату човечанско *колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека*.

Да ову узвишеност треба и бранити, односно да постоји опасност да се угледна особа спусти на нижи ниво, опомињу следеће наше народне изреке:

„Не да греху да падне на њега.“

„Не могу пасти на тај ниво.“

„Нисам пао на те гране.“

„То ми је испод части.“

⁴⁷⁰ Ваља рећи да и поменути побун, у суштини уздицање оног ко догле беше позициониран ниско, својом етимологијом алудира на звучност: Скок именицу *побуна* види као резултат ономастоје са семантиком „викања (*dröhnen*)“, или укратко – звучног уздицања (1971: 236).

У прве три паремије се јавља глагол *пасти* као ознака тог моралног спуштања, унижавања. Док је смисао друге по себи јасан, прва указује на држање угледне особе изнад ниског нивоа на ком се налази нечасно то јест грех. Укратко, ко не допушта етички ниском (греху) да падне на њега, позициониран је високо, угледно, што је смисао и изрази *то ми је испод части* (те његове варијанте, опет код Стојичића, *то му је испод части*). У умотворини *нисам пао на те гране* се из радног глаголског придева *пао* наслућују „ниске гране“, као у фразеологизму *пасти на ниске гране* из РМС (и ЋС²), са значењем „срозати се, пасти, спустити се морално“ (I, 553). Имплицирана ниска грана се логички замишља у односу на високу са етичком ознаком узвишености, и уопште је темељ моралног обележја гране њена висина, смештеност високо у склопу дрвета као метафоре човека. Гранање има отуд инегативну конотацију, кад се грана поима као препрека или фалинка у виду нискости као ограничености⁴⁷¹. Хомологија човек-дрво садржи и религијско обележје овде, поручујући да је човек (дрво), пун и мана (ниских грана), а тој представи је праизвор свакако речени космогонијски мит о горњем слоју света као области богова.

Утисак узвишености се постиже и наглашавањем ниског положаја иних у односу на носиоца угледа. Та својеврсна двострука негација огледа се у српским паремијама:

„Да га не поменеш седећи!“

„Дао би ти и капу с главе.“ (ВСК¹, 862)

„За то му скидам капу.“

У клетви *да га не поменеш седећи*, теу њеној варијантине *помињемо га седећи* (ЋС¹), подвлачи се да етички високо – по обрасцу да исто изазива исто – захтева физички високо; уз прву Стојичић додаје као објашњење „заслужује поштовање“, а уз другу „за човека великог угледа“. Употреба личне заменице *он* („га“) притом подразумева да је

⁴⁷¹Уп. изреке *метнути ђевојци грану на пут* (ВСК¹, 3006) и *нема дрвета без гране, ни човека без мане* (ЋС²). Прву Карацић објашњава: „смести је да се не може удати“; ту је грана симболички приказ препреке. Друга у стоичарском духу подразумева гранање лошег истовремено са добрим, ширења нечовештва, мане, којим се препречује, ограничава ширење човечности, врлине.

узвишена личност у тим паремијама мушког пола. Но, повишење(устајање) лика у којем се рефлектује последица, није истовремено и узвишеност. Оно има посве супротан смисао због два мотива: седења као знака бора вишта позитивне природе и својине (уп. значења корадикалних појмова *одсести*, *седиште*, као и *посед* у контексту „имања“), те властитогимена, чијим изрицањем неког идентификујемо, због чега је антропоним као метонимијска представа свог носиоца предмет утицаја злих сила у веровању, а његово помињање – табу (Чајкановић¹ 1994: 172–185). Другим речима, несеседењем, изласком из те своје, безбедне зоне при ризичном чину какав је помињање табуисаног, личног имена, ми демонстрирамо велико поверење у носиоца тог антропонима, или како каже Стојичић, поштовање према њему. Опет, у изрекама *дао би ти и капу с главе* и *за то му скидам капу* (те њеној варијанти: *њему шешир доле*, ЂС²) поверење то јестунижење као прихватање туђе предности у висости, угледу, одражава се преко мотива капе:наиме, над капом се у нашој традицији врши заклинање, а то је по правилу својство предмета с натприродним особинама и моћима (Чајкановић¹ 1994: 368). Таснага покривача за главу која улива вернику толико поверења да се он над њом заклинје, чини капу и поузданим заштитним магијским средством (ибид., 369–370, 374–375), даваоцем разних моћи носиоцу, налик невидљивости (ибид., 372), симболом зрелости и породичног статуса, јер капу су код Јужних Словена могли носити искључиво момци зрели за женидбу (РСМ 2001: 261), а већ је поменуто да она беше атрибут нумена доњег света (види н. 442). Дакле, *давање капе с главе* и *њеноскидање* из горњих умотворина, то спуштање апотропејског предмета, значи да некој особи толико верујемо да бисмо јој поверили заштиту нашег живота, а у њу се толико кунемо на темељу њеног позитивног моралног својства – угледа.

Морално негативни доживљај односа изнад-испод је у српским паремијама испољен на више начина. Један о њих је супротстављање тог визуелног утиска етичкој стварности, другим речима, описивање охолости, лажне узвишености:

„Бадањ меса, а кашика јухе.“ (ВСК¹, 141)

„Високо полијеће, ал' ниско пада.“ (ВСК¹, 569)

„Кад чоек нада се пљуне, на образ ће пасти.“ (ВСК¹, 2000)

Уз прву Карацић додаје толкованије „велики тијелом, а мален ђелом“, што је и разумљиво, пошто *бадањ* означава и „гомилу“ (РМС I, 122), наспрам које је кашика сразмерно мала, а на исти је начин јуха супротстављена месу као много обилнијем, богатијем оброку. У сажетој пословици *високо полијеће, ал' ниско пада* (раширенијој данас у облику који наводи Стојичић, *ко високо лети, ниско пада*), спуштање угледа није маркирано само прилозима *високо* и *ниско*, већ иглаголима *полијетати* (*летети*) и *падати*. Трећа умотворина има доста варијанти⁴⁷², које све извиру из пословице *ко у небо пљује, на образ му пада* (ВСК¹, 2651). Небо је притом представа највишег и самим тим најчаснијег стратума света, док лустративно пљување, будући непотребно (не пљује се оно што је већ чисто), овде има повратно дејство: „кад човек крене да чисти (пљуне) неког часнијег (вишег) од себе, сâм се морално упрља, па на крају мора да пере (пљуне) себе.

Најчешће, међутим, морално негативни доживљај односа изнад-исподпратиакт унижавања. Тај чин је исказан глаголом који подразумева покрет, попут *бацити* (под нешто), *пасти*, *пропасти*, *метнути*, *стављати*, *побости*, *погнути*, *не издићи се*, *пружити*, *срозати се*, *радити*. Примери ове појаве су:

„Бацио грану на целу породицу.“

„Бацити образ под ноге.“

„Бацити стид под ноге.“

„Да пропаднеш у земљу од стида.“

„На ниске је гране пао.“

„Није срамота пасти, срамота је не дићи се.“

„Нико се није издигао у свом јату.“

„Од срама треба да пободу носеве у земљу.“

„Пао је у мојим очима.“

„Пасти на најнижи ниво.“

„Погнути главу од стида.“

„Пружити руку испод стола.“

„Срозао се ко празна врећа.“

⁴⁷²То су: *кад човек надасе пљуне, на образ му пада* (ЂС¹); *пљуни врх себе, кад ли на образ* (ВСК¹, 4261); *ко више себе пљује, на образ му пада* (ВСК¹, 2238); *кад пљунеш увис, на тебе пада* (ЂС¹).

„Срозати се ниско.“

„Увек се може пасти ниже него што јесмо.“

„Чувај се онога ко ставља образ под опанак!“

У прве триумотворинеупотребљава се глагол *бацити*уз директан објекат са ознаком срамотеу виду именица *грана*, *образ* и *стид*. Другим речима, синтагме *бацити грану* и *бацити стид* имају исти смисао који се наводи у РМС уз фразему *бацити образ*, „осрамотити се“ (I, 151), с тим да је у првом случају брукање дистрибутивне природе, то јест простире се на читаву заједницуобруканог, његову *целу породицу*, док се у остала два наглашава искључиво просторнидоживљај срамоте. Разлог тој дистинкцији је јасан: у првом изразу истицањеспацијалне компоненте није ни потребно ван синтагме, пошто је већ унутар ње,лексемом *грана*,вербализовананискост, алиименице *образ* и *стид* не садрже ту просторну црту, паје у ина двапримера нужно подвући нижи слојпредлошко-падежном конструкцијом *под ноге*, са алузијом на земљу(тј. подземље) као опозицију неба и висине.Да је простор подземљому нашој паремиологији одредиште са оваквом моралном позадином сведочи и изрека *да пропаднеш у земљу од стида*⁴⁷³, као и она *од срама треба да пободу носеве у земљу*. Уз претходно тумачени мотив гранесе у овом негативном етичком контексту радо истиче и атрибут:два пута је то *низак* (у *на ниске је гране пао* и у већ цитираној умотворини *пасти на ниске гране*), а по једном у исту сврху служе придевизао и *мој* (*пасти на зле гранеи паиће он на моје гране*, обе код ЋС²). Прилошка одредба *под ноге* јавља се такође уз глагол *метнути*, а посредно и *стављати*:штавише, први је вербум вероватно претходио у ту сврху оном *бацити*, јер Вук наводи изреку која је несумњиво варијанта речене*бацити образ под ноге:метнути образ под ноге* (ВСК¹, 3010). Иако тај паремиограф додаје у њеном толкованијунешто другачију семантику(„обезобразити“), нема дилеме да су те изреке синонимне. Што се тиче изреке*чувај се онога ко ставља образ под опанак*, њен други део је аналоган паремији*бацити образ под ноге*,само што се ту као метафоричка ознака за подземљекористи назив обуће којом газимо по земљии испод које се тада непосредно налази хтонски свет:*опанак*. Кад су посреди месни прилог *под* и његов сложени облик *испод*,занимљиви су и изрази који упућују на други човеков екстремитет – руке. Због

⁴⁷³Уз варијанте, опет код Стојичића: *да у земљу пропаднеш; у земљу ће пропасти од срамоте; у земљу да пропаднем од стида; од стида је пропао у земљу*.

оперативне функције тог органа је неретко тешко распознати да ли умотворине попут *пружити руку испод стола, продавати испод руке, радити испод жита* (уз глагол *радити* се редовно имплицирају руке), *радити испод жита ко јазавац, радити испод стола* и *радити испод тезге* имају и ознаку нискости, или једино непоштења.⁴⁷⁴ Елемент (не)поштења је ту свакако снажнији, док се угледодржава тек у уздигнутој локацијикао симболуовог моралног добра, с које се субјект спушта непоштеним делањем, чиме се и срамоти. Граница то јест висина која раздваја часно и нечасно је притом назначена радним местима попут стола, тезге, жита.

Чин моралног унижавања се у неколико наврата исказује у српским паремијама глаголом са обележјем пада: најчешће *пасти*, али и *срозати се*. Број таквих умотворина је већи но што се то чини из изложеног списка, јер рецимо изрека *пао је у мојим очима* има код Стојичића три варијанте⁴⁷⁵, не рачунајући примере са супротним значењем (уп. *пораптао је у његовим очима*). Редовно се притом помињуочи, што треба да укаже и на морални доживљај пада: појединац није уистину, физички пао, негофигуративно, етички, при чему су органи чула вида метафора интелекта. Тај аспект немају изреке *пасти на најнижи ниво*, затим *увек се може пасти ниже него што јесмоили ниско пасти* (ЂС²), а још је израженије дословно поимање пада у примерима са глаголом *срозати се*: *срозао се ко празна врећа* и *срозати се ниско*(врећа у првом од тих израза има смисао истакнут у потпоглављу о богоугодности као поштењу). Једина наша паремија у којој се као акт унижавања угледа не истиче пад него неиздизање је *нико се није издигао у свом јату*; она је варијација на неке поменуте (уп. *нико се није у свом селу прославио*), а јато, наравно, представља заједницу којој реченични субјекат (морални субјект) припада.

Најзад, постоје и наше пословице и изреке којима се описује нискост без делатне компоненте: неко је, напросто, морално низак по себи, и није битно притом је ли такав постао, или је одувек био неморалан. Поред већ цитираних паремија *колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека* и *нема дрвета без гране, ни човека без мане*

⁴⁷⁴Ту делатну симболику има и поменути јазавац, фигуративно „израбљивач“ према РМС (II, 557). Иначе, та животиња спада (уз ласицу, куну, веверицу, самура итд.) у представнике фауне који по веровањима Јужних Словена указују на љубавно-брачне и еротскеодnose (РСМ 2001: 332).

⁴⁷⁵То су: *изгубио је у мојим очима; пасти ниско у сопственим очима; пасти у нечијим очима.*

(Стојичић наводи и две варијанте те умотворине: *где дрво без гране и човек без мане? ини дрво без гране, ни девојка без мане*), таква се семантика среће и у примерима:

„Најјачи отров је у малој флаши.“

„Накратко насађен.“

„Не може му ни ципеле очистити.“

„Ни мањег човека, ни већег гада.“

„Ниски ударци.“

„Он је ниског раста и плитких мисли.“

„Подрепаш.“

„Стиди се као курјак у рупи.“ (ВСК¹, 5100)

Уз сентенцију *најјачи отров је у малој флаши* Стојичић додаје да се казује „за ниске људе“, док уз њену варијанту *отров је у малој флаши* дописује: „за ниске људе и жене“. Мотивотрова, помињан у одељку о невиности као поштењу, намеће закључак да је ту снажније какво ино морално одређење попут притворности, али је и оно – преко придева *мала*– ослоњено на просторно схватање признања и компоненту нискости. То показује и употреба истог адјектива у изрецини *мањег човека, ни већег гада*: она је идентичног значења као претходна, јер први њен део би се могао читати и: „ни нечаснијег човека“. Човеков низак раст директно се истиче једино у изразу *он је ниског раста и плитких мисли* („неугледан и телом и душом“), а тај атрибут се јавља још у синтагми *ниски ударци* и њеним варијантама код Стојичића: *служи се ниским ударцима; задавати ниске ударце; ударити ниско*. Ипак, метафорички се на речено својство, уједно телесно и морално, указује такође синтагмом *накратко насађени* изреком *не може му ни ципеле очистити*. У првој, коју Стојичић тумачи као „непријатан, зао човек“, маркер нискости је изведеница придева *кратак*, прилог *накратко*, а њој се пасивом глагола *насадити* додаје сермонистички елемент, који одузима индивидуални допринос моралности, па и негативно схваћеном угледу. Друга цитирана изрека има и варијанту *није достојан ни да ми ципеле обрише* (ЂС²); у њима ципеле означавају штои опанакраније (уп. *чувај се онога ко ставља образ под опанак*), с тим да сада нема знака делања. Наравоученије је овде стога да дотични није угледан („висок“) ни колико најнижи део човековог тела то јест гардеробе („ципеле“), при чему је узобележје узвишености присутно и оно моралне

чистоте, на основу глагола *чистити*. Тусе појам смрадатека издалека назире, а нешто је упадљивији у синониму *подрепаш*, који упућује на човека што „баца образ“ не под ноге, земљу, опанак, руке, сто или жито, већ – испод репа. А то значи: у туђу задњицу, етички котирану негативно и због стражњег положаја (унутар опозиције испред-иза), и због своје одоративне црте. На сличан недостатак угледа и самопоштовања, одражен опетскривањем у нискоми елементомотвора, наводе изрека *стиди се као курјак у рупи* и њене варијанте: *забринуо се као курјак у јами* (ВСК¹, 1320) *истиди се ко курјак у јами* (ЂС²). Уз прву паремију Карацић нуди опширно толкованије са алузијом на вучју стидљивост, чији узрок условљавајама.⁴⁷⁶ Баш задубоке јаме и безданесу често везана предања како тамо станују зли демони, а основа оваквих легендије веровање да је јама улаз удоњи свет (СМР 1970: 166), па би посредно порука овде била да ниско (јама) као предзнак лошег (смрти, преласка у доњи свет), изазива једнако ниско (стид).

Лексемекоје приказујупросторно схваћен углед контрастомизнад-исподсу:

атрибути (хомологни)	висок, дубок, бистар, увис, надасе, (предл.) врх, достојан, туђ, крупан, горњи, чист, сопствени
атрибути (антонимски)	под, испод, низак, плитак, мутан, мали, велик, јак*, кратак*, зао, свој, доњи*, сопствени, мој, празан
nomina attributiva (хомологне)	образ, стид, част
nomina attributiva (антонимске)	мана, стид, срамота, грех
именице са ознаком <i>високо</i>	бадањ, глас, небо, чело, брегови, власт, нумера
именице са ознаком <i>границе</i>	ноге, земља, ципеле, глава, реп*, задњица*, рука, сто, жито, тезга, колена, опанак
именице са ознаком <i>ниско</i>	кашика, грана, раст, мисли, јама, рупа, флаша, ударци, носеви, врећа
корелативи (хомологни)	породица, капа, шешир, ветар
корелативи (антонимски)	ниво, јато,
nomina agentis (хомологне)	јуха, вода, ти, човек, он*, ја*, очи

⁴⁷⁶Наиме, он вели да је порекло изреке у обичају сељака да због вука ископају велику рупу и у њу ставе јаре како би привукли звер; ова кад уђе у рупу и види да не може изаћи, толико се уплаши да чак и не додирне поменуто крупну стоку, те је сутрадан сељаци нађу шћућурену и уплашену у супротном углу од јарета.

nomina agentis (антонимске)	месо, дрво, чо(в)ек, девојка, вода, ти, нечовек, отров, он*, гад, ја*, подрепаш, рука, јазавац, курјак, свет
глаголи (позитивни)	полијетати, летети, издићи се, беседити, поменути, скидати, пењати се, дивити се, (не) дати, дићи, порастати, скочити, дувати, мерити
глаголи (негативни)	бацити, падати, седети, (про)пасти, бежати, плунути, метнути, насадити*, очистити, обрисати, не дићи се, побости, изгубити, погнути, радити, продавати, пружити, служити се, срзати се, задавати, сићи, стидети се, забринути се, ударити, стављати
остале лексеме	глава, флаша

6.2.4.2. ПРОСТОРНОЗНАЧЕЊСКО ПОЉЕ ИСКАЗИВАЊА ПРИЗНАЊА ПУТЕМ ОПОЗИЦИЈЕ *ИСПРЕД-ИЗА*

Налик претходном односу је етичка опозиција испред-иза. Она је могла настати већ на основу положаја човекових очију: оно што можемо гледати је испред нас, и то је угледно, а оно што не можемо налази се иза нас, као неугледно. Дода ли се томе читава композиција људског тела, чији су покрети природно усмерени напред, јасно је да, најзад, није било тешко створити горње асоцијације и без ритологије и аретологије.

Свих шеснаест наших паремија овог подтипа (уз варијанте неких од њих) указују само на други састојак у тој бинарној релацији: на недостатак угледа, симболички приказан положајем иза замишљеног поља деловања (иза ока) моралног субјекта. Једини пример у којем се назначавало оно испред такође има негативан етички контекст, пошто се у њему подразумева нечистота на таквом простору, где не би требало да је буде: ради се о познатој реченици *нека почисти испред своје куће* (за коју Стојичић наводи и варијанту *почистити испред своје куће*), чија се порука базира на значењу куће као светог места.

Простор иза субјекта описан је пак као неморалан, неугледан у нашим паремијама:

„Вуче се реп за њим.“ (ВСК¹, 657)

„Добио реп.“ (ВСК¹, 953)

„Ђе је више репова, ту је мање глава.“ (ВСК¹, 1173)

„За траг му се не знало!“
 „Имати задње намере.“
 „Многи чоек није назадан Богом већ собом.“ (ВСК¹, 3056)
 „Није достојан његове сенке.“
 „Њему је образ иза леђа.“
 „Он све лепо у рукавицама, а овамо ради иза леђа.“
 „Паук чува свој реп, а човек своје име.“
 „Подметнути ногу.“
 „Смејати се иза леђа.“
 „С њим кад се дружиш, мораш имати очи и спреда и позади.“
 „Траг за њим смрди.“
 „Траг му се познаје по злу гласу и црну образу.“

Важност положаја очијује најсликовитије исказана у изреци *с њим кад се дружиш, мораш имати очи и спреда и позади*, с просторним односом означеним прилозима *спреда* и *позади*. Слично се може рећи за положаја доњих екстремитета у фраземи *подметнути ногу*, где је јасно на основу усмерености ногу да је неморални чин извршен страга. Три пута се у исту сврху истичу леђа као стражњи део тела, онај до ког не допире поглед, те простор иза њих: *њему је образ иза леђа; он све лепо у рукавицама, а овамо ради иза леђа; смејати се иза леђа*. Првом од тих умотворина се истиче неадекватна локација образа, с поруком да дотичнолицету метафору части заправо нема (пошто она није тамо где би требало да буде). Мотив рукавица у другом примеру подвлачи лицемерје, јер и поред чистоте коју обезбеђује тај омотач, руке унутар њега дејствују на етички прљавом подручју, оном иза леђа. Смејање иза леђа из треће изреке, опет алузија на притворност, можда има још једну конотацију. Наиме, лако је замислити да је израз *смејати се иза леђа* супротност оном *смеје се у лице* (ЂС²), али није искључено да је оно иза поистовећено и са смрћу (на супротиспредкаоживоту), на шта указује већ положај покојниковог тела, постављеног тако далеђима дотиче земљито јест загробни свет. Са друге стране, смех или смејје „најјача манифестација живота“, и нема га у царству мртвих (Чајкановић¹ 1994: 303), па је етичка неумесност смејања иза леђа могла проистећи и из оне обредне.

Неколико паремија са оваквим значењем садржи именицу *реп* као ознаку позадине: *вуче се реп за њим; добио реп; ће је више репова, ту је мање глава; паук чува свој реп, а човек своје име*. Прва од њих има код Стојичића више варијанти (*вуку се репови за њим; за њим се вуку репови; иза њега се вуку репови*), при чему израз *вуку се репови* (иза некога) увек има смисао „говори се лоше (о некоме)“. Реп је ту без сумње неморалан појам, а тај контекст дугује својој стражњој позицији на телу, на шта упућује и присуство предлога *зауз* инструментал са значењем „позади, иза“. Трећа умотворина се заснива и на етичком контрасту реп-глава, те на парменидовском схватању јединства: у њој је реп оно страга, глава оно спреда, а оба појма су синегдохе истог, једног тела, па Караџић и напомиње да је значење те изреке „кад сваки хоће да заповиједа“, подразумевајући да у јединственом телу, заједници, сваки појединац представља део с тачно утврђеном функцијом, налазио се на челу (глава) или у позадини (реп). Најпоследње, унутар паремиолошке творевине *паук чува свој реп, а човек своје име* упоређују се по супротности реп и име: као што се разликују паук и човек, тако се разликују и неморално и часно људско биће по томе што иза првог (по смрти) остаје фигуративно реп као срамота, а иза другог име то јест углед.

Три пута је етички негативан простор иза субјекта у српским паремијама приказан симболички именицом *траг*. У одељку о правоверности као ужој денотацији поштења речено је да та реч означава и „расу, потомство“, а ту семантику не треба искључивати у клетви *за траг му се не знало*, те изрекама *траг за њим смрди* и *траг му се познаје по злу гласу и црну образу*, иако у њима преовлађује смисао трага као „онога што остаје позади“ *homo ethicus*. Јаче но претходни маркери (леђа, реп), траг подразумева самоактивност моралног бића, будући да није а priori негативно обележен: напротив, лоше је бити без трага, што не показује једино псовка *бестрага*, већ и горенаведена клетва. Наиме, отисак стопала конкретно показује одговорност свог оставиоца за срамоту/углед – можда и према сопственом потомству. Неморални, срамотни траг има често и додатну одредницу, па је он удругом примеру одоративне природе („смрди“), утрећем аудитивне („глас“), хроматске („црн“) и фацијалне („образ“).

Од иних изложених изрека, *имати задње намере* упућује на негативни просторни контекст части унутар односа испред-иза придевом *задњи*, она *многи чоек није назадан Богом већ собом*(ВСК¹), која значи „не може те нико наружити док се сам не наружиш“, адјективом *назадан*, а израз *није достојан његове сенкеречимасенка* и *(не)достојан*.

Како је број паремија ове врсте релативно мали, овде ће уместо табеларног приказа лексема бити довољно навести их понаособ. Именице са ознаком иза су: *реп*, *траг*, *сенка*, *леђа*; оне са обележјем испред: *глава*, *очи*, *ноге*, *глас*, *име*, *образ*, *рукавице*, *кућа*. Придеви и прилози с првом конотацијом су: *задњи*, *назадан*, *иза*, *позади*, *зао*, *црн*; са другом то су: *испред*, *достојан*, *спреда*. Једини агенс са ознаком срамоте је у овом поглављу *паук*, а са ознаком угледа *човек*. Најзад, глаголи употребљени за негативни опис оваквог моралног својства су: *вући се*, *добити*, *не знати*, *подметнути*, *смејати се*, *смрдети*; насупротив томе, у позитивном смислу се јављају вербуми *почистити* и *чувати*.

6.3. ЧАСТ КАО ОБАВЕЗА У ВИДУ АУТОРИТЕТА

6.3.1. АУТОРИТЕТ У ВИДУ ЈЕМСТВА, ОДРЖАЊА ДАТЕ РЕЧИ

У претходним одељцима, у којим је описана вербализација частиу српском језику као награде, дара, речено је како тај дар подразумева уздарје или жртву дариваоцу од подареног, без обзира на то што се ова размена често уочава тек у дубљим слојевима религије и мита. Но, постоје поимања исте етичке вредности при којим жртва снажније истакнута од узајамне награде, с тим да због ове разлике у фокусу долази до корекције у значењу саме требе. Тако је она, будући сада наглашени појам, постала мање „скривена“ и отуд мање „заштићена“ од значењских варирања, а та њена актуелизација узроковала је померање смисла жртвовања са данас скоро заборављеног обредног умилостивљавања имагинарног бога даваоца, као обавезивању према конкретним личностима и групама. Ту конотацију части као обавезе заступају њени ужи денотати ауторитет и достојанство.

Од та два обележја, ауторитет је оно које више – вероватно највише од свих представа части – наглашава индивидуални аспект овог моралног добра. Док је у

инимслучајевима оно на неки начин изборетичког субјекта, било да је посредисимболично умилостивљавање *deusa datora* којег човек сâм селекује, било да се ради о стицању признања у друштву, што је такође претежно ствар воље његовог члана, било да треба сачувати достојанство храбрим чином, при чему се појединац још увек може у коначници запитати мора ли тода ради, одбраналичног својства као што је ауторитет не дозвољава такве упитнике. Он је у том смислудар који у човеку увелико постоји, и који човека тера да габрани (јер ко тежи стицању ауторитета, тешко може бити индиферентан по питању његове заштите). Укратко, ауторитет је обавеза најтешње повезана с нашим унутрашњим бићем, због чега је он честогарант при општењу, процесу којем је у основи циљ и по Ничеу, и по Хобсу, и по Леви-Стросу и многим другим мислиоцима – споразум, договор који треба поштовати. Отуд је онај ко се придржава споразумачовек од нарочитог поштовања односно ауторитета, а како тај споразум, договор без сумње дуго бешеумене природе, што му и име казује (уп. *договор-говор, споразум-споразумевање*), мерило, јемство ауторитативности је и у српским паремијама реч, схваћена као обећање.

Јемство је у ширем смислу свака заклетва, а ова усмена врста – чијих је примера много у нашем језику – често нема дидактичку функцију. Тако неке од заклетви, попут *дам ти своју тврду веру, кумства ми и образа ми, образа ми мога, овога ми крста којим се крстим, поштења ми, части ми* или разних формираних око придева *частан (часна пионирска реч; часна реч; часнијех ми верига; часнога ми крста; часнога ми крста на коме је Исус разанет; часног ми поста* и др.), наведених у Стојичићевој збирци, имају јаче обележје јемства од заклетви које се данас користе у говору и као пуке узречице.⁴⁷⁷ Опште место у тим умотворинама је верски појам као јемац (*крст, крв Христова, правда Божја* итд.), чимесе њихово духовно тежиште пребацује с моралног на скоро посве верско поље.

⁴⁷⁷ Осим изреке *сто ти вера ћаћиних!* (ЂС²), остале заклетве овог типа из Караџићеве и Стојичићеве књиге имају исти почетни елемент *тако ми*, што показују примери: *тако ми образа и поштења!* (ВСК¹, 5279); *тако ми крсне свеће!* (ЂС²); *тако ми крсне славе!* (ЂС²); *тако ми крста којим сам крштен!* (ЂС²); *тако ми крста часнога!* (ЂС²); *тако ми крсног имена!* (ЂС²); *тако ми мајке Божје!* (ЂС²); *тако ми мајчина млека!* (ЂС²); *тако ми неба и земље!* (ЂС²); *тако ми оба ока!* (ЂС²); *тако ми образа!* (ЂС²); *тако ми крви Христове!* (ЂС²); *тако ми овога и онога света!* (ЂС²); *тако ми овог сомуна што га једем!* (ЂС²); *тако ми овог сунца што греје!* (ЂС²); *тако ми правда Божје!* (ЂС²); *тако ми часног крста!* (ЂС²); *тако ми се не ископала три сјемена: људско, скотско и земаљско!* (ВСК¹, 5330); *тако своју вјеру не изгубио!* (ВСК¹, 5428); *тако своју вјеру не преврнуо!* (ВСК¹, 5429) и многи други.

Занимљивије су отуд оне паремије у којим се критички третира сама институција заклинања или пак учесници у том чину (лице које даје реч тј. оно које је прихвата). Акт заклинања се у позитивном етичком светлу, осим у примеру *вјера је да се држи, а закон да се брани* његовим варијантама, помињаним у потпоглављу о поштењу као праведности, изриче у пословицама:

„Во се веже за рогове, а чоек за језик.“ (ВСК¹, 628)

„Реч човека казује.“

„Чоек се по бесједи познаје.“ (ВСК¹, 6159)

У свакој од њих морално биће се означава лексемом *човек* (одн. *чоек*), при чему њено основно обележје живо биће има најпре смисаочјства. То показује и поређење са другим представником речене архисеме, животињом у виду вола, истакнуто у првом примеру и његовим варијантама.⁴⁷⁸ Везивање човека за језик, аналогно везивању вола за рогове, одсликава у тој умотворини обавезивање према иноме које *homo ethicus* иницира чином усменог обећања, давање речи чија је метонимијска представа језик, док је исти појам у осталим пословицама обележен дословно именицама *реч* и *бесједа*. Везивање за језик (реч) је притом добровољно и ненасилно, јер проистиче из поверења у човечност јемца, на чему се и гради његов ауторитет.

Учесници при том јемству сепак, осим у фразеологизму цитираном у одељку о фацијалном доживљају признања *веровати на браду*, описују следећим паремијама:

„Буди господар своје речи!“

„Волим вјеровати него ићи те питати.“ (ВСК¹, 615)

„Дати на реч и Божју веру.“

„Дати реч.“

„Дати тврду веру.“

„Држати за реч.“

⁴⁷⁸ То су: *волови се вежу за рогове, а људи за реч* (ЂС¹); *човек се веже за речи, а во за рогове* (ЂС²); *људи се вежу за речи, а волови за рогове* (ЂС¹); *људи се вежу речима, а волови конопцима* (ЂС¹).

„Заветовао се пред Богом и људима.“

„Заклети се на крст и икону.“

„Он је од речи.“

„Са речи на дела.“

„Шта је говорио, то је и творио.“

„Што имамо, то ћемо делити: људску реч и чашу ракије.“

Ти учесници се ретко конкретно наводе. Тако нешто је могуће рећи за свега пет изложених примера, у којим постоји субјекат исказан у личном глаголском облику: *волим вјеровати него ићи те питати; он је од речи; шта је говорио, то је и творио; што имамо, то ћемо делити: људску реч и чашу ракије; буди господар своје речи*. Од тих паремија, у првој и четвртој се описује онај ко обећање прима: такав више воли да „вјерује“ (на реч), него да проверава поузданост даваоца обећања, а то поверење се огледа и у схватању да је једна од две ствари које поседујемо, према другој паремији, људска реч. Овде се поново подвлачи мотив чојства као кључан за стицање поверења у јемца, док поменуто пиће („чаша ракије“) можда означава уздарје, као подсетник да је обећање двосмеран процес, да подразумева испуњење. Насупрот тим умотворинама, оне *шта је говорио, то је и творио*, те *он је од речи* и њена варијанта (такође из Стојичићеве збирке) *он је човек од речи*, наглашавају позитивну моралну улогу онога ко обећање даје. Прва паремија, надахнута и римом *говорио-творио*, најбоље показује у чему се огледа моралност даваоца обећања: он твори (чини) оно што говори (обећа). Друга је један од примера истицане генитивске конструкције с предлогом „од“ (види н. 339) и значењем „човек који има ауторитет“.

Императивна изрека *буди господар своје речи* заправо има карактер инструкције (→ треба бити господар своје речи), а тако се може схватити и једина преостала изложена паремија у правом смислу, *са речи на дела* (→ треба прећи са речи на дела). У „правом смислу“, јер сви други примери у суштини су тек синоними глагола *обећати* (*дати на реч и Божју веру; дати реч*⁴⁷⁹; *дати тврду веру*⁴⁸⁰; *заклети се на крст и икону*⁴⁸¹), његовог

⁴⁷⁹С варијантама, такође код Стојичића: *дати чврсту реч; дати часну реч*.

⁴⁸⁰С варијантом: *задати тврду веру* (ЂС¹).

презента *обећавам* (дајем вам моју часну реч, ЋС¹), радног глаголског придева *обећао*(заветовао се пред Богом и људима) исинонимске синтагме *примити обећање-држати за реч*.⁴⁸² Разлика је једино у ознаци обећања (*реч, вера*), његовог атрибута (*Божја, часна, чврста, тврда, своја*) и глагола (*дати, заклету се, заветовати се, држати, одржати*).

У лексичком и семантичком погледу су разноврсније наше паремијеу којим досад наведена одређења имају негативни контекст. О институцији обећања с јасном дозом резерве према том чину, а посредно и према његовим актерима, казују ове умотворине:

- „Боље је не обрети него ријеч не држати.“ (ВСК¹, 374)
- „Ко бесједи шта хоће, мора слушати шта неће.“ (ВСК¹, 2223)
- „Ласно је рећи, мука је одрети.“
- „Рибе се хватају на удице, а људи на речи.“
- „Шкрт у обећању, богат у извршењу.“
- „Да се речи купују, мање би се говориле.“
- „Јаче је ђело него бесједа.“ (ВСК¹, 1814)
- „Речи мери, а не број!“
- „Само купује реч, да види шта мислиш.“

Све ове паремије могу се поделити у две подгрупе: оне које позивају на опрезност приликом давања обећања, и на оне које исто поручују при примању дате речи. Корен тог опреза је неповерење у нечијаауторитет, из разних разлога: од сумње у неискреност дотичног то јест у недостатак жеље да изврши обећано, до оне у лакомисленост моралног субјекта или тиу његову моћ да то уради. Увек је једна од две карике у том ланцу етички спорна, па се паремијом упозорава да јемчење може наићи на несавладиву препреку. Кад је посреду давање обећања, појединцу који то чини скреће се пажња на негативне консеквенце таквог поступка пословицама: *боље је не обрети него ријеч не држати*(код Стојичића:*боље је не рећи, него реч не одржати*), затим оном *ко бесједи шта хоће, мора*

⁴⁸¹С варијантом: *заклету се на часни крст* (ЋС¹).Као што је већ помињано, крст је пре хришћанства био антропоидни идол, којег је у хришћанству „наследио“ часни крст. Отуд изреке везане за њега могу поручивати да свако носи себе (своје речи), да је одговоран за оно што је јемчио пред светињом (крстом).

⁴⁸²С варијантама: *одржати реч*(ЋС²); *он држи до своје речи*(ЋС²).

слушати шта неће, па *ласно је рећи*, *мука је одрећи*, а такође и умотворинама *само купује реч*, *да види шта мислиш* и *шкрт у обећању*, *богат у извршењу*. У потоњој се неповерење исказује тек посредно: само хвалењешкртости при давању обећања имплицира да човек по природи није у стању много обећаног да испуни, да је „богато извршење“ зајемченог оно већ које се односи на минимално, шкрто јемчење, што у исти мах опомиње да су обећања већином – лажна. Пословица *боље је не обрести него ријеч не држати*⁴⁸³ (као и њена варијанта) носи сличну поруку: подсећа да је часније признати границе својих моћи („не обрести“), него заваравати друге јемчењем остварења оног што се не може остварити. Она је на неки начин наставак претходне, јер чини с њом целину, чији би пун облик био: „ко је шкрт у обећању, богат је у остварењу, пошто је боље и не обећати него реч не одржати“. Паремиа *ласно је рећи*, *мука је одрећи* истиче проблеме које олако обећавање може изазвати за иоле часну особу, будући да је таквој понајпремука „одрећи“ зајемчено. Умотворина *ко бесједи шта хоће*, *мора слушати шта неће* директно подвлачи последице непромишљеног обећавања и злоупотребе ауторитета, јер њен је смисао да онај ко олако даје реч, после тога, не успе ли да оствари обећано, мора трпети макар вербалне осуде и придике. Но, изрека *само купује реч*, *да види шта мислиш* има другачију семантику: она опомиње даваоца обећања да ни прималац не мора увек бити искрен, већ понекад може прихватити зајемчено („куповати реч“) искључиво да би сазнао оно што жели о даваоцу. По Кантовом схватању етике, то сигурно не би био морално позитиван чин.

На опасности које пак вребају онога ко прима обећање, наводе пословице и изреке: *јаче је ђело него бесједа*; *речи мери*, *а не број*; *рибе се хватају на удице*, *а људи на речи* и *да се речи купују*, *мање би се говориле*. Прва од њих указује да пре треба веровати учињеном („ђелу“), но обећаном („бесједи“). Друга има мање-више исти смисао, с тим што је посве усредсређена на „бесједу“, тачније на речи, којима ваља посматрати каквоћу, а не количину. У трећој паремии се опет истиче сема *човеку* поређена са зоонимом, овог пута с називом *риба*. Та компарација се може схватити на више начина због амбивалентне природе везника *а*, по потреби и саставног и супротног. У првом случају посредни би била успоредба по сличности: човек који се хвата на речи (обећања, усмена јемства) јеналикриби која се хвата на удице, ерго наиван. Смисао сема *човек* би ту био

⁴⁸³Глагол *обрести* значи што и „обећати“ (РМС III, 882–883).

изразитоморалан, и то нерационалистички, с назнаком да је људски створ можда и лаковеран, али је такавзато што је човечан, што жели да верује у друге и у добро које из њих извире. Следеће тумачење те умотворине било би оно по којем је поменути везник адверзативан, а сема *човек* означава пре свега „биће које мисли“, способно отуд да препозна особу чијој се речи може веровати (која има ауторитет), за разлику од рибе што се непромишљено „хвата на удицу“. Но, овоме не иду у прилог примери сличног поређења, попут *во се веже за рогове, а чоек за језик*, у којем очито нема супротног значења. Одатле настаје треће и можданајвероватније објашњење те паремије: она има саставну и супротну компоненту; човек се поистовећује с рибом а обећање са удицом, али се у исти мах провлачи да се он као „биће које мисли“ на своју „удицу“ хвата јер је моралан, човечан, за разлику од рибе, која то чини јер не уме другачије. У још дубљем смислу, том се изреком указује на хобсовску нужност човечности и по цену да се буде преварен. Најзад, у пословици *да се речи купују, мање би се говориле* опет је присутна синтагма *куповати реч* (уп. *само купује реч, да види шта мислиш*). Но, овде смисао тог израза није „прихватити обећање“ које попут вредног артикла нуди јемац, већ се њиме изрицање обећања своди на пуко, безвредно изрицање речи наспрам валидног извршења дела, узпоруку да би људи ређе обећавали да их то заиста кошта; овако обећавају лако, не мислећи да испуне зајемчено.

Једна од паремија које упућују на мањак ауторитета даваоца или примаоца обећања поменута је у одељку о поштењу као светости: *грђи је неврјерник него кривоклетник*. Дало би се претпоставити да је таквих примера више, али многе српске пословице и изреке у којим није експлицитан усмени аспект (у којим нема лексема попут *реч, беседа, зарећи се, клети се, кривоклетник*), то јест где су аналогне ознаке *в(ј)ера* и *в(ј)еровати*), имају примарно смисао неверства, а не неауторитативног јемства. У ширем смислу ивера је вид заветовања богу или његовим оваплоћењима, али би се по тој линији знаком ауторитета могле сматрати толике наше пословице и изреке да би их тешко било и набројати.⁴⁸⁴ Зато ће овде у обзир бити узете теконе у којим се речју *вера* указује примарно на обећање, налик ранијем примеру *дати тврду веру*. То су:

⁴⁸⁴Осим већ наведених умотворина *насја в(ј)ера* (из потпоглавља о поштењу као доследности), ниједна *вјера* (из одељка о персонификованом пољу признања са ужом денотацијом људи) и *унијате, црни брате*,

„Држи реч као решето воду.“
 „Зарекла се жаба да неће у воду.“
 „Зарекла се свиња да не изије г...о, па деветоме врх одгризла (а осам ваља да је озјела сасвим?).“ (ВСК1,1391)
 „Ја реко, ја пореко.“
 „Латини су старе варалице.“ (ВСК¹, 2835)
 „Није он човек од речи.“
 „Његова реч не вреди ништа.“
 „Пас рекао, пас порекао.“
 „Погазити веру.“
 „Погазити достојанство.“
 „Погазити реч.“
 „Речи мазне и празне.“
 „Решето боље држи воду, него Турци веру.“
 „Сома за реп и жену за реч држати – то је исто.“
 „У Турчина и у змије љуте / У њих никад тврде вјере нема.“(ВСК¹, 5957)
 „Чувај се вере у коју се трговац куне.“

Лексика овде значајно доприноси проласку кроз „клизави терен“ семантике, то јест многи од појмовакоји су утицали да се одређена паремијане схватиуже везаном за част као јемство (нпр. Турчин, пас), јављају се у горњим примеримаакоиндикатори попут глаголске рекције доносепревагу у корист значења ауторитета. Тако уизреци*решето боље држи воду, него Турци веру*управо имплицирана синтагма *држати веру*наводина закључак да је посреди „држање дате речи“, пошто се исти глагол среће у паремијама сродног значењаи уз именице*в(ј)ераир(иј)еч*.⁴⁸⁵Слично се може тврдити за паремију у

даде веру за вечеру (види одељак о ужем денотату поштењасветао), примери за ту појаву су и: *видећемо ко је вера а ко невера* (ЂС¹); *дао веру за вечеру* (и њене варијанте, исто из Стојичићеве збирке: *продао веру за вечеру; тај ће дати веру за вечеру; уз пример супротног значења тај не продаје веру за вечеру); лактом веру мери* (ЂС¹); *не вјеруј сну, колико ни псу* (ВСК¹, 3339); *њему вера у кеси звечи* (ЂС²); *он зачас преврне вером и кожух изврати*(ЂС²);*ласју веру веровао!* (ЂС²); *преврнути вером* (ЂС²); *у пса нема вере* (ЂС²). Овде спадају и паремије у којим се вера као вероисповест износи имплицитно, попут *потурица гори од Турчина*(ЂС²) и *због такве девојке бих се потурчио*(ЂС²), јер речи *потурица* и *потурчити се* ту значе „онај ко погази своју вероисповест“ и „погазити своју вероисповест“.

⁴⁸⁵Упореди: *вјера је да се држи, а закон да се брани; држати за реч; држи до своје речи; боље је не обрећи него ријеч не одржати; држи реч као решето воду; сома за реп и жену за реч држати – то је исто.*

Турчина и у змије љуте / у њих никад тврде вјере нема и њене варијанте⁴⁸⁶, где се ауторитетметафоричких представа лажљивости и превртљивости у нашој паремиологији, Турчина и змије (о томе види у одељцима искренности и доследности као поштењу), опет наглашава синтагмом *тврда вјера*, коришћеном иу истицаном примеру *дати тврду веру*. Ово важи и за примену лексеме *пас* у изреци *пас рекао, пас порекао*: значење јемства је ту неспорно само због усменог елемента и термина *рећи и порећи*, без којих исти субјекат остаје тек представанедоследности, типичне запса у српским паремијама. На потоњу подсећају још примери: *ко ти вјеровао, опанке ти изио* (ВСК1, 2625) односно „пас постао“, како објашњава Караџић, затим *не вјеруј сну, колико ни псу*, те *пасја в(ј)ера, у пса нема вере* и *пасју веру веровао*, па и *он зачас преврне вером и кожух изврати*.⁴⁸⁷ Једном је такав маркер глагол *погазити*: онако како се он доживљава у фраземама *погазити реч* и *погазити достојанство*(са смислом поштовања), ваља га појмити и у оној *погазити веру*.

Представници фауненису редак симбол лажних обећања у српским паремијама. Отоме сведоче и изреке: *зарекла се жаба да неће у воду*, те *зарекла се свиња да не изије г...о, па деветоме врх одгризла (а осам ваља да је озјела сасвим?)*.⁴⁸⁸ Уз другу Вук наводи толкованије „кад се ко зариче што да не чини, па не држи ријечи“, што је такође јасно из често истицаногдеветке као „новог почетка“, овдеучињеног упркос обећању да га неће бити. У тим реченицама је паганска заоставштина присутна и у погрдном опису жабе и свиње, као и ретходнозмије и пса, животињаобожаваних у претхришћанској религији Срба, а омражених код хришћана (види н. 133 и 182).

Јасно је и из претходних примера сажабом, свињом, Турчином, псом и змијом, да сурпске паремије о недостатку части као ауторитета ослоњене умногоме на какву ину

⁴⁸⁶То су: у *Турчина вере нема* (ЂС²); у *Турчина нема вере, ни у мору мере* (ЂС²); у *Турчина и у змије љуте, у њих никад тврде вере нема* (ЂС²).

⁴⁸⁷Извртање кожуха се врши у обредима породичног циклуса и симболизује богатство (РСМ 2001: 33, 156). Чајкановић помиње огртање полагањика кожухом, истичући да је тај огртач атрибут старинског бога мртвих, пре свега животињског, као остатак из времена кад животињски полагањик беше можда и једина форма полагањика (Чајкановић² 1994: 239; Чајкановић³ 1994: 172). Отуд би суоднос богаи богатства, испољен преко кожуха, најпре указивао на териоморфненумене, од којих је посебно место у старој нашој вери имао вук, alter ego пса. Ерго, горња паремија би значила: „он зачас промени мишљење и обогати се“.

⁴⁸⁸Варијанте последње су: *зарекла се свиња да не једе ђубре* (ЂС¹) и *зарекле се свиње да не једу диње*(ЂС¹).

неморалну семантику. Ово важи и за умотворинусома за *реп* и *жену за реч држати* – то је исто, засновану на негативној ознациженеизодељка о поштењу каоневиности,ону *чувај се вере у коју се трговац куне*, где се трговац доживљава као особа која тргује и духовним стварима, поверењем у дату реч, аи Латиникао „старе варалице“из последње изложене изреке алудирају на превртљивост.⁴⁸⁹Преостали примери вербализације части као јемства у нашим паремијама имају релативно јасан смисао,но може се додати да израздржи *реч као решето воду* код Стојичића има и хиперболичну варијанту *не држи реч ни колико решето воду*;несумњиво је да решето воду не може ваљано задржати, па је прва паремија иронична, док се другом истиче крајњи степен неповерења одрицањем субјекту чак и могућности да кога заваара како има ауторитет. Варијанте поседује и изрека *ја реко, ја пореко(како реко, тако и пореко! ЋС¹; реко, па пореко! ЋС²)*, а *није он човек од речи* је контраствећ поменутихон је од речи и он је човек од речи. Напослетку, може се рећи да исту семантику садрже изрекереци *мазне и празне* то јест *његова реч не вреди ништа*, с обзиром на то да су празне речи из првог примера подударне безвредним из другог.

Табеларни преглед лексема са ознаком ауторитета као јемства изгледа овако:

атрибути (хомологни)	добар*, мој, частан, свој, тврд, чврст, Божји, јак*, ласан*, пионирски, шкрт, богат, људски
атрибути (антонимски)	грдан*, много*, мучан*, стар, мазан, празан, љут
nomina attributiva (хомологне)	р(и)јеч, вера, језик, бесједа, обећање, брада, завет*, извршење, част достојанство, образ, кумство, поштење
nomina attributiva (антонимске)	бесједа
корелативи (хомологни)	закон, вода, Бог, људи, крст, икона, ђело, дело, вериге, Исус, пост, чаша, ракија
корелативи (антонимски)	рогови, конопци, невјерник, говно (г...о)*, ђубре, диња, мука, варалица, решето, удице, реп, мера
nomina agentis (хомологне)	господар, људи, чо(в)ек
nomina agentis (антонимске)	волови, кривоклетник, жаба, свиња, пас, Латини, човек, жена, Турчин, рибе, сом, змија, трговац

⁴⁸⁹У том примеру је важна претпоставка да су Срби с Латинима (тј. Млечићима) односе заснивали махом на политичким и пословним договорима, дакле та веза подразумева махом вербални контекст, за разлику оне с Турцима, у којој је и додир другачије природе, марцијалне, био врло чест.

глаголи (позитивни)	обрећи, (не) рећи, (о)држати, бранити, в(ј)еровати, заветовати се, (за)дати, везати се, куповати, заклету се, одрећи, крстити се, мерити, казивати, хватати се, познати, клети се, чувати се, говорити, творити, имати, делити
глаголи (негативни)	не (о)држати, питати, ићи, (иронично) зарећи се, (из)јести, не вредети, одгрисати, порећи, бесједити, слушати, погазити, (не) хтети, рећи, бројати
остале лексеме	девет*, море

6.3.2. АУТОРИТЕТ У ВИДУ ПОНОСА, ОДБРАНЕ ОД ПРИМЉЕНЕ УВРЕДЕ

Још израженији вид одбране части као ауторитета је онај при којем је морални субјект својеврсни пацијенс, неко коме је та индивидуална вредност споља угрожена, ко је приморан да је штити а да је није сâм претходно изложио опасности, као у случају обећања. Тај „атак“ се најчешће постиже такође усменим путем – увредом или клеветом.

О клевети је већ било речи у потпоглављу о правичности као ужем денотату поштења (уп. *биједа на правога кривца*). Према РМС, лексема *клевета* је ознака за „свесну и намерну лаж којом се неко срамоти, лажну оптужбу“ (II, 727), одакле се може закључити следеће: прво, да сврха клеветања није тек некакво патолошко лагање, него наношење срамоте, нарушавање чијег угледа, а као друго, да се то срамоћење обавља вербално. Уз то се, као треће, подразумева да је мета клеветања – појединац. Ово последње значи да је понос, морално добро којена првом месту бива нападнуто увредом и клеветом, претежно предмет индивидуалне етике, што је гледиште сагласно са до сада реченим о овом појму. На пример, у одељку о човечности као поштењу јепомену та етимолошка веза између концепата понос и човек преко глагола *цовити се* („поносити се“) и именице *човња* („понос“), а на индивидуу донекле упућују и помињане паремије са апстрактумом *понос* (у потпоглављу о позитивном етичком пољу части као признања), чији је агенс, случајно или не, исказан у једнини: *он је дика и понос и он је за дику и понос*.

Па ипак, данас се често чују изрази који то добро стављају у контекст заједнице: *национални понос, клупски понос, религиозни понос*, па *ипарада поноса*, којим се указује на ЛГБТ групацију. Могло би се помислити да је нешто испрва строго

индивидуално постало атрибут колектива преко реакције на нововековни индивидуализам, од којег се у Најновије доба лимитирани појединац све више брани удруживањем, ступањем у колективу којем постаје део нечег по превасходству јачег од себе. Није битно да ли индивидуа тим кораком заиста постаје моћнија: важно је да се припадник нације, симпатизер спортског клуба, верник цркве илиучесник масовног скупа особа истогсексуалног опредељењапо уласку у групу осећа моћнијим, доживљавањену снагу као своју предност над другима, укратко, има осећање преимућства, а баш тако, као „човеково осећање преимућства“, како је наведено у другом поглављу овог рада, Фридрих Ниче је дефинисао – понос.

Све у свему, понос је осећај моралног преимућства који човек стичетиме што постане подаренчашћу (почашћен), и који најдиректније бива изазван усменим чином у виду увреде или клевете. То етичко својство је присутно и у нашим паремијама о части. Неке од њихсу већпоменуте: *вода сваишто опере до погана језика* (види н. 235), *гори је женски језик но турска сабља* (у одељку о невиности као поштењу);*има погана уста*(опет види н. 235);*пљунути у браду* (види н. 455). Из њих се уједно наслућује образац у вербализацији угроженог поноса – указивање на орган чула говора, језик, као средство клеветања и вређања, или пак на његову непосредну локацију, уста, то јест активност која је од лустративневременом попримила супротно значење прљања(пљубања, погањења). Другим речима, мање-више исти елементи срећу се и у осталим умотворинама овог типа:

„Ако не знаш поштено говорити, знаш паметно ћутати.“

„Боље је поклизнути ногом него језиком.“ (ВСК¹, 381)

„Брзорека пун гријеха.“ (ВСК¹, 469)

„Врати реч!“

„Док је света, биће и клевета!“

„Зла рана зарасте, а зла реч не.“

„Иза горких речи остају горка уста.“

„Језа парала, гуза плаћала.“ (ВСК¹, 1864)

„Језик на стуб срама одводи.“

„Кам из руке а ријеч из уста.“ (ВСК¹, 2104)

„Која се (ријеч) не рече она се и не чује.“ (ВСК¹, 2319)

„Мучањем се ђаво мучи.“ (ВСК¹, 3130)
 „Не ваља плувати па лизати.“ (ВСК¹, 3321)
 „Од њеног језика мање је отрован ујед гује.“
 „Од сабље рана зарасте, а од речи никад.“
 „Пазити на своје речи.“
 „Пала је реч.“
 „Пале тешке речи.“
 „Повуци реч!“
 „Повредити нечији понос.“
 „Реч је оштрија од сабље.“
 „Сабља једном мане па те нема, а клетва је сабља довијечна.“
 „Свака му реч злурада, а сваки осмех заседа.“
 „Смеје се брк.“
 „Човек се познаје по речима, као лав по канцама.“
 „Што год ко говори, о себи говори.“

Неке од ових паремиолошких творевина имају прилично уопштен смисао. Тако се у првој „непоштено говорење“ може и не мора схватити као вређање то јест клеветање, а „пагато ћутање“ као њихова супротност.⁴⁹⁰ Сличну поруку имају пословица изрека *која се (ријеч) не рече она се и не чује* и њена варијанта *која се не рече она се неће ни чути* (ВСК¹, 2320), па и *мучањем се ђаво мучи* (са игром речима *мучати-мучити*): у свим тим примерима мучање (тј. ћутање) је могуће тумачити и као форму морално безбедног понашања, док би говорење било тражење ђавола, како сугерише последња паремија, тачније непромишљено излагање опасности од срамоћења или чак од физичког страдања. Израз *смеје се у брк* (и његова варијанта, такође наведена код Стојичића, *смеје се у лице*) је пак контраст прикривеном подсмеху из израза *смејати се иза леђа* (види потпоглавље о просторном доживљају признања уз однос испред-иза). То „отворено“ подсмевање јевезано са угрожавање поноса односно вређање утолико што има обележје провокације, појачаном тиме што је брк, мотив који се помиње у дотичној фраземи, симбол мушкости (види н. 454), појам који није тешко спојити са чојством,

⁴⁹⁰Та паремија се може разумети истоветно оној *боље је поштено сакрити, него рђаво приказати* (ВСК³, 6): „поштено ћутање“ би било аналогно „поштену сакривању“ (неговорењу истине), а „непоштено говорење“, опет, „рђавом приказивању“ (лагању).

човештвом, па отуд ни с раније истакнутом човњом. Обавезни вербални детаљ је овде управо – смех.

Наизглед више образложења допуштају и умотворине *брзорека пун гријеха* (као и њена варијанта код Стојичића: *брзорек човек, пун греха*), затим *свака му реч злурада, а сваки осмех заседа*, *те човек се познаје по речима, као лав по канџама и што год ко говори, о себи говори*, али свака од њих упућује најпре на значај поноса то јест погубност клевете и увреде. У првој пословици тај се смисао открива и из Вуковог толкованија „који брзо говори, не размишљајући, ласно се може огријешити“; дакле, огрешење се ту јасно врши несмотрено, пребрзо изговореним речима означеним сложеницом *брзорек*, што додуше није „свесно и намерно лагање којим се неко срамоти и лажно оптужује“, како је раније дефинисана клевета, али и ненамерно лагање са истим циљем, укратко вређање, једнако угрожава понос. Злурадост која се истиче у другом примеру је у неморална реакција на туђу несрећу: онај ко је испољава унапред зна да не поступа етички (то се не подразумева код „смејања у брк“, које може бити и чин храбрости, врши ли се према надмоћној злој особи). Чињеница да се предмет злурадости налази у незавидном положају даје посредно и тој изреци смисао увреде части, иако је та конотација овде узредна. У пословици *човек се познаје по речима, као лав по канџама* усмено нарушавање туђег ауторитета огледа се у поређењу речи са канџама, средством наношења бола другима. Најзад, умотворина *што год ко говори, о себи говори* имплицира три ствари: да дотични о говори о инима, да то пре чини негативно но позитивно, те да поврх свега говори без основа, јер иначе не би тиме превасходно „о себи“ говорио. Њен смисао је стога: „ко год клевете другог, срамоти себе“.

У иним изложеним примерима нема дилеме да је средишња мисао увреда односно клевета као напад на туђ понос. У пословици *боље је поклизнути ногом него језиком* је вероватније посредно вербални атак у облику увреде, пошто му је маркер имплицитна синтагма *поклизнути језиком*, а поклизнуће је чин који више алудира на непромишљено, импулсивно угрожавање части другог (вређање), него на смишљено (клеветању). Исто се може рећи за императивне фраземе *врати реч* и *повуци реч*: сама околност да се то усмено средство којим се угрожава туђ понос може вратити или повући, укратко поништити,

намеће закључак да је посредни тренутни, неконтролисани акт, а не планирано делање. Са извесношћу се може прецизирати која се од ове две врсте повређивања поноса описује и у пословици *док је света, биће и клевета* (уз риму *света-клевета*): то је, наравно, клевета.

Код осталих паремија је теже закључити тичу ли се конкретно увреде или клевете. Тако напљување, већ помињани вид вербалног ружења, у изреци *не ваља пљувати на лизати* указује и Карацић објашњењем „не ваља од своје ријечи натраг ударати“; ту је наравно ученије не само да не треба вређати или клеветати, већ и да томе не треба додати још недоследност, то јест да је при вербалном нападу на друге нужно истрпети последице овог непочинства. Речи у изразу *пазити на своје речи*, затим реч у фраземи *пала је реч*, или пак тешке речи у фразеологизму *пале тешке речи*, такође се могу двојачко тумачити. Иако глагол *пазити* у првом примеру упућује на непажњу, одсуство контроле и вређање, он не искључује свесно лагање и срамоћење других, клеветање. Придевом тежак у трећој паремији означава се морална и психолошка тежина усменог нарушавања части. Њу је одлично илустровао наш нобеловац, Иво Андрић, реченицом из романа *Проклета авлија* (која потврђује да се и у другој цитираној умотворини крије исти адјектив): „Реч је пала, а кад реч пође једном, она се не зауставља, него иде даље и успут расте и мења се“ (Андрић 1963: 70). У још једној нашој изреци се угрожавање поноса имплицитно исказује тешком речи: *кам из руке а ријеч из уста*. Уз њу Карацић додаје да „што се рече не може се ласно повратити као и камен кад се из руке пусти“; из хомологије речи с каменом проистиче да је и прва „тешка“, њена баченост „из уста“ казује да се саговорнику наноси душевни бол аналоган физичком болу од баченог „кама“, док Вукова опаскао неповратности тог акта открива да дотична ријеч није етички сасвим исправна (јер иначе за тим повраћајем не би било потребе). Није згорег подсетити да фразема *бацање камена*, како је речено у одељку о денотату *поттен*, има специфични смисао „окривљивања, осуђивања“, па сегорњом паремијом наглашава својство клевете и увреде да (лажно) оптужују у друштву оног на чији су рачун упућене. Реч (тј. клевета или увреда) је у нашим паремијама и зла, као у пословици *зла рана зарасте, а зла реч не*, и горка (заједљива), као у примеру *иза горких речи остају горка уста*, с тим да је у оба та случаја она и неуклоњива. У другом сеустамогу сватити анимистички, као отвор кроз који излази душа, чојство након клевете или увреде, али и синегодски, где би *горка уста* била

огорчен човек. О раниодвређања или клеветања –о повређеном поносу– казује дословно и израз *повредити нечији понос*.

Половина од преосталих шест наших пословица и изрека о угроженом поносу као маркер те појаве садржи именицу *језик*. Од ове тенденције одступа се у паремијама које помињу сабљу, јер тамо су такве ознаке *реч* и *клетва*: *реч је оштрија од сабље; сабља једном мане па те нема, а клетва је сабља довијечна; од сабље рана зарасте, а од речи никад*. У тим примерима се подвлачи бриткост, оштрина речи (истина, само у првом експлицитно компаративом *оштрија*), које по томе чак премашују материјално сечиво с којим се пореде. Друга и трећа паремија имају и додатно значење: у њима се истиче дареч то јест клетва, за разлику од сабље, делују (секу) „довијечно“, ерго, да остају као душевна рана човеку и по физичкој смрти, чиме се имплицира да је душевно, морално добро оно које преносимо у загробни живот, те да је оквир тих умотворина анимистички. Умотворина од *сабље рана зарасте, а од речи никад* недвојбено је варијанта наведене *зла рана зарасте, а зла реч не*, а мотив сабље се јавља и у већ цитираној изреци *гори је женски језик но турска сабља*. Неморални контекст жене у вези са језиком којим се угрожава туђ понос, подразумева се преко посевива *њен* и у изреци *од њеног језика мање је отрован ујед гује*; у тој поредбеној реченици је особа женског пола (као оличење неког ко није невин) виши степен непоштења чак и од гује (оличења неког ко није доследан). Сентенција *језик на стуб срама одводи* јасно указује на клеветање односно вређање као средство срамоћења друге особе. Стубиту садржи обележје средишта обредног (и моралног) живота заједнице, описано у одељку о негативном поимању признања, па *стуб срама* не значи ино до „јавна срамота“. Изрека *језа парала, гуза плаћала* алудира на исти такав језик, само обележен неуобичајено – именицом *језа*.⁴⁹¹ Карацић објашњава да се ова паремија употребљава „кад кога бију за рђаве ријечи“; глагол *парати* би притом имао семантику „расецати чим оштрим“ из РМС (IV,334), а читава реченица: „кад сечеш другог увредом или клеветом (параш језом, језиком), биваш због тога бијен (по гузи)“.

⁴⁹¹У збирци пословица Карацић не наводи реч *гуза*, него пише „г..а“, међутим, исту ту паремију бележи у другом издању *Српског рјечника* уз лексичку јединицу *језа* у пуном облику (1852: 252). Дакле, свега три године по објављивању другог издања збирке пословица, сам Вук истиче исту умотворину без аутоцензуре.

Табела с лексемама коришћеним за опис поноса (угрожене части) изгледа овако:

атрибути (хомологни)	поштен*, паметан*, свој
атрибути (антонимски)	брзорек, поган, женски, турски, зла, горак, отрован, тежак, оштар*, довијечан, злурад
nomina attributiva (хомологне)	понос, брада, брк, лице
nomina attributiva (антонимске)	језик, језа, гријех, клевета, реч, ријеч, уста, клетва
корелативи (хомологни)	вода
корелативи (антонимски)	нога, гуза, сабља, кам, канџе, рана, ујед, уста, осмех, стуб, срам, ђаво, гуја, лав, заседа, свет
nomina agentis (антонимске)	човек, ти, уста, рука, она
глаголи (позитивни)	ћутати, не рећи, вратити, не чути, мучати, мучити, пазити, повући
глаголи (негативни)	не знати, поклизнути, не зарастати, не опрати, (не) говорити, остати, парати, плаћати, одводити, плунути, плувати, лизати, пасти, повредити, манути, смејати се, познати се

6.4. ЧАСТ КАО ОБАВЕЗА У ВИДУ ДОСТОЈАНСТВА

6.4.1. ДОСТОЈАНСТВО КАО САМОПОЖРТВОВАЊЕ

Амерички књижевник Чарлс Буковски у једној од својих кратких прича дефинише кукавицу као „човјека који ће двапут промислити прије него што нападне лава голим рукама“, а храброг човека као оног „који не зна што је лав“ (уз опаску да сваки човек тек претпоставља да зна шта је лав).⁴⁹² У том је одломку заправо сликовито приказана разлика између храбрости и неустрашивости: онај ко се сукобљава с противником не знајући колико је овај силан, само је неустрашив, док храброст подразумева исвестетичког

⁴⁹²Ови се искази у форми дијалога налазе у ненасловљеној приповетки унутар збирке *Забљешке старог поварењака* (1981: 203). У оригиналу овај цитат гласи: „The difference between a brave man and a coward is a coward thinks twice before jumping in the cage with a lion. The brave man doesn't know what a lion is. He just thinks he does.“

субјекта о опасности којој се излаже, о свему што таквим актом може изгубити, а ипак се одлучује на ризик. Он то, опет, чини јер сматра да је лично излагање опасности достојно уздарје за несумњиво велики дар који му је претходно учињен, речју, зато што осећа да је дужан тако да поступи. Овојје етичкој вредности, части схваћеној као индивидуалном дугу, својеврсној *pars pro toto* захвалној жртви, у српском језику назив достојанство.

Достојанство се умногоме може схватити као одраз крепости код Аристотела означених терминима *μεγαλοψυχία* и *ανδρεία*, обично превођених као „племенитост“ и „храброст“ код нас (види н. 12). Истина, Ђурић, преводи прву од тих именица као „понос“ (ибид.), али је тај српски апстрактум овде – без обзира на то што се у језику користи и за обележавањехрабрости и племенитости – ипак мало другачије, ничеански схваћен, као осећај моралног преимућства појединца, неовисан о томе налази ли се дотични у тешкој (ризишној) ситуацији или не. Но, ако именица *понос* није најпогоднија ознака за то етичко својство, она је добар путоказ ка његовом разликовању од самог појма поноса: наиме, испољавање овог вида племенитости (достојанства) је слично потоњем по томе што је индивидуалног карактера и што подразумева узвишеност појединца, али док код поноса та висина проистиче из осећаја личног преимућства, вишег положаја у односу на друге, код достојанства је она негација нискости, одразнепадања у подређен, низак став, без знаца предности над осталим обичним људима. Ту дистинкцију показује и Перовићев превод грецизма *μεγαλοψυχία* „узвишеност“, а одлично је илуструје и сâм наш језик. Тако придев достојанствен својим пореклом од глагола *стојати*, *стајати* упућује на истрајност, чврстоћу, одржање⁴⁹³, што уз префикс *до-* са обележјем „додира, везе“ (Клајн 2005: 204) пружа управо визуелни утисак остајања усправним, одржања везе с висином (узвишеношћу) стојањем, упркос тешкоћама које нас наводе ка ниском, да паднемо, „поклекнемо“, да се – понизимо.

Укратко, насупрот поносном човеку, који „пребива“ на моралним висинама, достојанствени појединац је онај ко није увек нужно на њима, али је вољан и способан

⁴⁹³ Петар Скок реч *достојанство* изводи од тих глагола са семантиком „consistere“ (1973: 324–325), а ова, како је познато и из туђице *конзистентан*, означава управо истрајност, чврстоћу, одржање.

да их досегне – што представља његову посебну етичку вредност. Морално биће ово чини из осећаја части која наликује обавези, дугу према божанству, претку или колективу, а такав дуг се може поистоветити са оним толико истицаним осећајем дужности потомака према прецима о којем је писао Ниче, где се практично анулира разлика између богова и идеализованих, деификованих оснивача заједнице, а онда и између родоначелника и рода. Ово друго схватање части као претежнообавезе стога има два облика: достојанство које човек испољава у тешкој ситуацији као дуг према заједници, на колективном нивоу, и достојанство које исти показује у тешкој ситуацији као дуг према појединцу, дакле на индивидуалном нивоу. Првиод та дваида, који се можепојмити као продуктхрабрости и назвати самопожртвовањем(самозатајношћу), биће размотрен у овом одељку.

О самопожртвовању је већ било речи у другом поглављу: то је исто оно етичко својство које је красило епског Хектора, спремног да остави живот за Троју (види н. 32). Пример дарданског јунака посредно открива природу овог схватања достојанства: будући да заједница, као моћнија институција од појединца, теже запада у незавидан положај од њега, речено својство индивидуе захтева се махом у ванредним околностима какве су елементарне непогоде, епидемије,војне и слично, при чему је ценапоменутог уздарја сразмерно висока– сâм живот хероја. Има ли се у виду да на српском тлу кудикамо чешћи беху ратови и буне но ини облици ванредног стања, није изненађење што наш народ у паремијама памтисамопожртвовање искључиво преко бинарне опозиције храбар-кукаван. Та опозиција је помињанакао темељ моралне врлинедоброте (види н. 144), аиз ње би требало да порекло води и доживљај аналогне етичке вредностидостојанства.

Све у свему, српске паремије о самопожртвовању деле се на оне које позитивно сагледавају храброст и оне које негативно посматрају кукавичлук. Охрабростиказују следећи примери:

„Ако нема спасења, има утехе.“

„Боље је поштено умријети него срамотно живљети.“ (ВСК¹, 383)

„Боље се с јунаком бити него с рђом љубити.“(ВСК¹, 416)

„Боље у гроб но бит' роб.“ (ВСК¹, 423)

„Бранити образ и поштење.“

„Волиј сам да ми газиш по гробу но по трбуху.“ (ВСК¹, 611)
 „Волиј сам да ми моја земља крв попије него туђа.“ (ВСК¹, 612)
 „Где није мука, није ни јунака.“
 „Изаћи пред Милоша.“
 „Је ли глава на пањ – јест, али ја остајем при својој!“
 „Јунаке је мука родила.“
 „Кад загусти, видеће се ко је јунак.“
 „Кад се у коло ухватиш, играј до краја.“
 „Кога нема на дијелу, нема му дијела.“ (ВСК¹, 2248)
 „Ко хоће часно, не може ласно.“ (ВСК¹, 2662)
 „Не дај никад да зло преда те стане, него стани ти пред њега.“
 „Није дошло вријеме да погинемо, него да видимо ко је какав.“ (ВСК¹, 3637)
 „При образу умријећу.“ (ВСК², 172)
 „Радије ћу главу изгубити.“
 „Радије ћу часно погинути.“
 „Срамота није врх себе погинути.“ (ВСК¹, 5057)
 „Тако срамотно не погинуо!“ (ВСК¹, 5466)
 „Часна смрт цео живот прослави.“

Неке од ових умотворина не указују неизоставно на животну опасност. Тако се пословица *ако нема спасења, има утехе*, очито хришћанске провенијенције, може тумачити и кроз призму војевања („ако морамо погинути, нека то барем учинимо часно“), но појмови спасења и утехе применљиви су и на немарцијалне ситуације. Исто важи за изреку *кад се у коло ухватиш, играј до краја*. У њој се апострофира коло, и то по свему судећи негативно (да је играње у њему позитивно, била би сувишна инструкција да се игра до краја; објекат паремије би то и сâмжелео да учини), али не обавезно на начин наведен у одељку о светости као ужем денотату поштења (види и н. 223), где је коло ђаволско, неморално, већ више као представа физичке неугодности, управо тешке ситуације, при чему се етичкацрта испољава прекозаједништва, трпљења муке до краја сасвојим колективом. Смисао животне опасности још мање на површинском нивоу реченице садрже примери *кога нема на дијелу, нема му дијела* и њена варијанта, такође из Вукове збирке, *кога није на дијелу, нема му дијела* (ВСК¹, 2250), те онајко *хоће часно, не може ласно*. У првим двама неизбежну опасност симболизује д(иј)ело, тачније синтагма *бити*

на дијелу, чији је смисао „не узмаћи пред искушењем, бити присутан кад је тешко“, базиран и на опозицији активан-пасиван (делатан-лењ); ознака тог ризика у последњој паремији јесте прилог *ласно*, чија је употреба сигурно подстакнута и римом *часно-ласно*.

Значење борбе је већ јаче истакнуто у изразу *бранити образ и поштење* („бранити част и поштење“) или у изреци *не дај никад да зло преда те стане, него стани ти пред њега*, где се јасно подвлачи конфронтирање са злом, иако још увек не нужно физичко. Оно је пак несумњиво у паремијама: *боље се с јунаком бити него с рђом љубити; где није мука, није ни јунака; изаћи пред Милоша; јунаке је мука родила; кад загусти, видеће се ко је јунак*. У њима се не подразумева фаталан исход таквог сукоба, најчешће означеног именицом *јунак*. Прва пословица садржи као обележје битке и глагол *бити се* („тући се“), а то је у исти мах једина умотворина у овој групи устројена по адверзативном моделу, где су супротност јунаку и бици – рђа и љубљење. Као чест *nomem actionis* за непоштеног и нечасног човека, рђа није необичан антипод храбром појединцу, али љубљење је већ занимљивији избор за контраст самопожртвовању. Оно подсећа на Чоловићеву опаску из одељка о невиности као поштењу да црногорски јунак, за којег култ борбе представља оличење мушкости, презире еротику и све везано за њу, па сходно томе и љубљење, а такво њено тумачење је тим вероватније што Вук као порекло те пословице наводи баш Црну Гору. У изрекама *где није мука, није ни јунака и јунаке је мука родила* именица *мука* има семантику „искушења“ налик *дијелу* из претходног пасуса, док исто у паремији *кад загусти, видеће се ко је јунак* означава глагол *загустити*, ослоњен на однос ретко-густо, дакле на количину, тачније умноженост мањих мука која доводи до велике. Једини горњи пример у ком нема лексеме *јунак*, уједно симболиком и најбогатији, јесте израз *изаћи пред Милоша*. Ту је одважни појединац (борац) означен антропонимом нашег великог епског јунака Милоша Обилића, о чијем значају у српској култури сведочи већ то што је у нашем стандардном језику допуштен множински обликовог властитог имена као ознака за храбре представнике народа. Па ипак, намеће се питање због чега је од толиких наших епских јунака управо Милош постао синоним храбрости? За Обилића се верује да беше хипостаза нашег старог соларног бога (Јома 2002: 209), но само из те аналогije се није могло развити његово изједначавање с јунаштвом, и поред тога што фразеологизам *изаћи пред Милоша* може указивати на „излазак на сунце, светло“; одлике соларног јунака

преузели су, наиме, и ини наши епски хероји, па исâм Марко Краљевић (Руварац 1884: 73). Вероватније је стога да је овом Милошевом статусу допринело баш његовосамопожртвовање, то што је у митолошки пресудном српском боју, првом Косовском, свесно херојски жртвовао живота за добробит народа, јер то је црта којом не може да се подичи нико други, па ни кнез Лазар, чија је херојска жртва те 1389. године више проткана приступом него самом борбом.

Остале наше паремије са овом денотацијом имплицирају смрт као последицу. Разлика је тек у вербализацији насилног али достојанственог свршетка живота. У сентенцијама *часна смрт цео живот прослави и боље поштена смрт, него срамotan живот* (ЂС¹) та висока цена достојанства је исказана именицом самом *смрт*. Потоња паремија је варијанта оне *боље је поштено умријети него срамотно живљети* (Стојичић наводи и *боље је поштено умрети, него срамотно живети*), где исту функцију има глагол *умријети* то јест његова екавска форма *умрети*, а овај вербум среће се и у фраземи *при образу умријећу*, коју је према легенди изговорио српски краљ Петар Карађорђевић на самрти 1921. године, враћајући морални дуг (то је рекао затраживши да обује чарапе иако није било хладно, како би испунио обећање дато једној жени). Глагол *погинути* користи се пак у умотворинама: *није дошло вријеме да погинемо, него да видимо ко је какав; радије ћу часно погинути; срамота није врх себе погинути; тако срамотно не погинуо!* Прва од њих наизглед не указује на извесност смрти, али деоније *дошло вријеме да погинемо* метафорично казује и да је давање живота у борби начин да се покажу истините моралне вредности човека („ко је какав“). Трећа паремија, опет, не поручује тек да „није срамота погинути од бољег“, него и да „јесте нечасно (недостојанствено) погинути од лошијег“. Благосиљање *тако срамотно не погинуо* има смисао, како додаје Карацић, да не треба погинути „без замјене“, а то би требало да значи: „без отпора“ (без замене тј. размене живота, давања свог а да се притом не узме непријатељски). Два пута смрт симболизује глава, тачније њено губљење: *је ли глава на пањ – јест, али ја остајем при својој и радије ћу главу изгубити*. Док је потоња у бити варијанта оне *радије ћу часно погинути*, у првој је снажно испољена и доследност уз самозатајност, с обзиром на то да морално биће у њој чак и под претњом смрти – дакле, док теоретски још може утицати на своју судбину – не узмиче, остаје верно властитим начелима. Најзад, ту су и три умотворине у којим се

смрт апострофира преко локације у којој борави покојничко тело. У два наврата је то место гроб: *боље у гроб но бит' роб* то јест *волиј сам да ми газии по гробу но по трбуху*. Први пример се делом темељи на рими *гроб-роб*, али и на већ истакнутом схватању да се телу роба не зна место починка, па његова душа лакше постаје оно што није пожељно – лутајућа (уп. у *том селу нема гробља, јер умиру на робији*). Уз другу паремиолошку творевину Вук наводи толкованије „волим погинути бранећи се, него да ме жива мучиш“, при чему се очигледно мучење повезује сатрбухом. Што јенаконглаве и тај део тела постао предмет самопожртвовања, разлог би требало да је осећај бола, мучнине, који човек најчешће осећа у трбуху и глави, и који је тамо у случају повреде опаснији по живот од бола у рукама и ногама, рецимо (о чему сведочи и то што се у руском језику стомак означава речју *живот*). Одатле није било тешко доћи до хомологије муке и искушења с могућим кобним крајем. Још једно место којеупућује на смрт је земља у паремији *волиј сам да ми моја земља крв попије него туђа*. Вук уз њу додаје „волим погинути бранећи своју кућу и баштину него је оставити“, што ће рећи да земља овде није тек симболична представа простора у који сахрањују човека по смрти, него је једнако белегза домаћу територију, колективни *pimen loci*, опет са алузијом на опозицију гробље-робље.

Српских пословица и изрека о самопожртвовању са акцентом на кукавичкук као неморалну одлику, свега је шест у анализираним збиркама (уз варијанте укупно осам):

„Без друштва нема јунаштва.“ (ВСК¹, 151)

„Дан живота, товар срамоте.“

„Ко се не тукао до задњег метка, име му се у песми затрло!“

„Погинути ко жена.“

„У стиду поштење, а у страху јунаштво губи се.“ (ВСК¹, 5940)

„Што би дике оде у војнике, што би шкарта – оста да се карта.“

Сентенцијом *без друштва нема јунаштва* поручује се да је човек храбар само кад је у друштву, односно да је кукавица, без смелости и спремности на самопожртвовање кад је сâм. У контрахованој умотворини *дан живота, товар срамоте* тај се борбени аспект препознаје изсинтагме *дан живота*, која упоређена с *товаром срамоте* указује на високу цену недостојанства, а да је баш самопожртвовање у питању наводи и коментар

Стојичића уз ту паремију: „издајица“. Клетва *ко се не тукао до задњег метка*, име му се у *песми затрлоистиче* другу последицу одсуства храбрости то јест кукавичлука – заборав (затирање имена, анонимност) као супротност слави, почести (признању), подсећајући прилошком одредбом *до задњег метка* да испуњење дуга према колективу неретко захтева оне крајње жртве. Еквативни израз *погинути ко жена* основу има у схватању да је мушко што и јуначко (чојствено), па је по систему бинарне опозиције женско једнако кукавичком, а горњи израз значи: „погинути као кукавица“. Унутар пословице у *стиду поштење*, а у *страху јунаштво губи се*, те њених варијантиу *страху се губи јунаштво* (ЂС²) и у *стиду гине и чојство и јунаштво* (ВСК¹, 5939), провлачи се исто наравоученије: да су части поштење неодвојиви, баш као и храброст и достојанство. Први од та четири појма, част (као признање), исказан је одричноименицом *стид* са семантиком срамоте; други је вербализован апстрактумима *поштење* и *чојство*, трећи лексемом *јунаштво*, док је достојанство представљено антонимски речју *страх*. Слично томе, у изреци *што би дике оде у војнике*, *што би шкарта – оста да се карта* и због рока (*дике-војнике* и *шкарта-карта*) маркер признања је *дика* („дичне особе“), самопожртвовања *војници*, док су њихове супротности означене лексемама *шкарт* и *картати се* („карташ“).

Лексеме коришћене за опис самопожртвовања у нашим паремијама су следеће:

атрибути (хомологни)	поштен, мој, свој, задњи, частан*, врх*
атрибути (антонимски)	срамотан, туђ, ласан*
nomina attributiva (хомологне)	јунаштво, образ, дијело, име
nomina attributiva (антонимске)	срамота, страх
корелативи (хомологни)	утеха, друштво, смрт, гроб, земља, поштење, крв, мука, пањ, коло, крај, метак, песма, вријеме, глава, трбух, чојство, живот, дика
корелативи (антонимски)	спасење, живот, дан, товар, зло, стид, шкарт
nomina agentis (хомологне)	јунак, Милош, војници
nomina agentis	рђа, роб, жена, карташ*

(антонимске)	
глаголи (позитивни)	умр(иј)ети, бити се, бранити, изаћи, остајати, родити, видети, загустити, ухватити се, играти, тући се, не дати, стати, погинути, изгубити, прославити, отићи
глаголи (негативни)	жив(љ)ети, љубити се, газити, попити, затрти, (по)гинути, губити, картати се, остати

6.4.2. ДОСТОЈАНСТВО КАО САМОПОШТОВАЊЕ

Други вид испољавања достојанства, онај којим сега морална вредност показује у тешкој ситуацији као дужност према појединцу, а схвата се као одраз племенитости, носи име –самопоштовање. Главне разлике у односу на претходни ужи денотат части су: прво, што сада етичко добро не проистиче махом из врлине коју је Аристотел називао *ανδρεία* („храброст“), него оне коју је означавао апстрактумом *μεγαλοψυχία*, „племенитост“ (види н. 12); друго, што ни одсуство самопоштовања отуд не проистиче више из „кукавичлука“, него из „понижности“, „малодушности“, како термин оснивача Лицеја *μικροψυχία* преводе Ђурић и Ладан (види н. 13), а био би прикладан и ничеовски кукаван у смислу „јадан“; треће, овде последица, пошто се ограничава на појединца и нема општи карактер, обично није толико крупна да одлучује о питању живота; и четврто, појединац према којем се осећа дуг редовно је сâм реченични субјекат, који личним примером поштовања себе у ствари симболично испуњава обавезу према потомцима, радије него према заслужним прецима (грубо речено, чини заветну, а не захвалну жртву).

Примери позитивног доживљаја самопоштовања у нашим паремијама су:

„Голо а оло.“ (ВСК¹, 722)

„Држати до себе.“

„Имати своје 'ја'.“

„Кад ћеш живети ако се увек бојиш.“

„Како примаш слатко, тако прими и горко.“

„Ко свој може бити, тући нек не буде.“

„Ко те неће, не намећи му се, ко те хоће, не реци му: Нећу!“

„Ко хоће да га други људи поштују, ваља најприје сâм да се поштује.“ (ВСК¹,2657)
 „Не дај на себе!“
 „Не дај рђи на се!“
 „Не дај на се док знаш за се.“
 „Не дај се ни светом Петру.“
 „Он је дигао главу.“
 „Није глава да клима, него да мисли.“
 „Није он покорна овца, па да се дâ шишати.“
 „Свакоме може све рећи у брк.“
 „То је он урадио на своју браду.“
 „То на његову браду.“
 „У добру се не поноси, у злу се не понизи!“
 „У злу се не понизи, у добру се не поаси.“

Изрека *голо а оло* казује се, према Вуку, „кад је ко е ко сиромашан а поносит“; придев *оло* је, како тај паремиограф напомиње, замена за *охоло*, другим речима, резултат је риме. Ова умотворина наликује по смислу оној *бибер је зрно малено, али пред господу излази*, с тим што овде нема конотације дара од бога (и партеногенезе). Фразема *држати до себе* њена варијанта *држи до себе* (ЂС¹) заснивају се на глаголу *држати* и његовој семантици „чувати (своју част, своје достојанство)“. Повратну заменицу као индикатор самопоштовања садрже и изрази попут заповести *не дај на себе*, затим *не дај рђи на се*, па *не дај на се док знаш за се*, или пак *не дај се ни светом Петру*, а исто се може рећи за фразеологизам *ником није дао на се* и изреку *није он покорна овца, па да се дâ шишати*. Скоро свим тим примерима је заједничка синтагма *не дати на себе* у смислу „не допустити другоме да ти угрози част“, а њихов песнички карактер огледа се у енклитичкој употреби тог прономена уз предлог, што иначе није одлика српског језичког стандарда. Помињањесветог Петра у једној ових од умотворина можда је мотивисано тиме што тај светитељ по предању затвара грешницима врата раја, па није искључено да *не дај се ни светом Петру* значи што и: „не допусти другом да угрози твоју част ни по цену да тиме не стекнеш штогод вредно“. Једина умотворина која се ту значењски унеколико разликује јесте *није он покорна овца, па да се дâ шишати*: смисао је исти, но овде нема директне негације, већ се она открива тек трансформацијом (→ не дâ маказама (за шишање оваца)

на себе, јер није покоран као што је то овца). Поменутој понизности је овде ознака придев *покорна*. Сродна порука шаље се и пословицом *ко свој може бити, туђи нек не буде*, с тим што је уместо повратне заменице сада семантички пандан префиксу *само-* из апстрактура *самопоштовање* присвојни придев *свој*. Коначно, у изразу *имати своје* 'ја' такав је маркер лична заменица у првом лицу једнине (*ја*) с конотацијом јаства, што ће рећи да се њоме могу истицати и ина својства осим самопоштовања, на пример самосвест. Док се у том изразу самопоштовање изражава посве уопштено, нигде се то етичко својство не изражава прецизно и непосредно као у пословици *ко хоће да га други људи поштују, ваља најпрвије сâм да се поштује* (и њеној варијанти код Стојичића: *ко хоће да га други људи поштују, треба сâм себе да поштује*) – и то одломком *сам да се поштује*.

У претходном потпоглављу једна од ознака за недостатак самопожртвовања беше лексема *страх*, а осећање које се њоме обележава супротност је и самопоштовању, што се види из паремије *кад ћеш живети ако се увек бојиш*. Сентенцијама наликује и умотворина *како примаш слатко, тако прими и горко*, која подвлачи духовну чврстину унутар самопоштовања, при чему је прилог *горко* (на основу чулне опозиције слатко-горко) знак имплицираног искушења. У паремији *ко те неће, не намећи му се, ко те хоће, не реци му: нећу* етичка вредност се рефлектује у достојанству које налаже да се не намећемо ономе ко то не жели, ко нас одбија, игнорише. Са друге стране, пословице *у добру се не поноси, у злу се не понизи* односно *у злу се не понизи, у добру се не поаси* указују на самопоштовање делом *у злу се не понизи*, противстављеном гордости, претераном поносу, вербализованом одломком *у добру се не поноси* то јест *у добру се не поаси*.⁴⁹⁴

Неколико паремија овог подтипа садржи ознаку главе или њеног дела – бркова, браде, образа. Дакле, док се самопожртвовање изражавало преко главе и трбуха као виталних делова тела, самопоштовање се исказује искључиво лексиком везаном за први од та два појма, можда због тога што се овде храброст мање доживљава као срчаност, а више као ментално суочавање с тешкоћом. На тај закључак наводи и изрека *није глава да клима, него да мисли*, где је климање главе са значењем понизности контраст управо

⁴⁹⁴Глагол *поасити* се значи према Стојичићу (који је ту пословицу слушао од мајке) „правити се важан, бити охол“; то потврђују наводи из РМС, у којем се нуди објашњење овог турцизма „осилити се, узохолити се“ (IV, 488), те Шкаљићевог речника, где се исти тумачи као „посилити се, обијестан постати“ (1966: 520).

мишљењу (локационо везаном такође за њу) као представи самопоштовања. Једнако би отуд ваљало разумети уздигнутост највишег човековог дела у изреци *он је дигао главу*, а готово је извесно резултат умног прегнућа и достојанство које се провлачи у изрекама *то је он урадио на своју браду и то на његову браду*. У потоња два случаја браданије симбол само мушкости и богатства, како је више пута напоменуто, него и одговорности, преузимања обавезе на себе кад је тешко, у крајњем самопоштовања, јер експлицитни или имплицитни израз *радити на своју браду* значи управо „радити на своју одговорност“ (види н. 455) –уз ограду се може тумачити и као опис самовоље (→ радити по свом нахођењу) или економске независности (→ радити на својштету, за свој грош). Ипак, да последњедве интерпретације нису одвећ изгледне, указују и примери сродне семантике уз други космати део мушког лица, бркове. Тај украс јачег пола се у нашим изрекама са обележјем достојанства користи искључиво као знак мелости, одговорности коју носи положај мушкарца у друштву (види н. 454), што поред паремије *то неће бити док је образа и бркова* (цитиране у одељку о персонификованом пољу части као признања са ознаком лице), одсликава и она *свакоме може све рећи у брк*. Према Матешићу, фразема *рећи у брк* значи „рећи отворено, без устручавања“ (1982: 44), што би се овде дало појмити као “рећи без страха“, а обраћање свима без устручавања, без бојазни о последицама, недвојбено апострофира храброст појединца да буде оно што јесте – да поштује сâм себе.

Обратан смисао, онај недовољног поштовања себе, понизности имају ове паремије:

„Ако се направиш црвом, не чуди се што те газе.“

„Бескичмењак.“

„Име му је 'ћути' и 'мучи'.“

„Кад проси, златна уста носи.“

„Клекнути пред ким.“

„Ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те се и на суву.“

„Ко има муку, и на душманска врата куца.“

„Који ветар дува, према њему се и повија.“

„Лиже му стопала.“

„Не сме ни главу да дигне.“

„Нико се не може понизити ко сам себе.“

„Он пред њим све увија репићем.“
„Подвио реп ко куче.“
„Савити кичму.“
„Савити реп.“
„Свачији слуга.“
„Слуга свих режима.“
„Страх у животу често образ каља.“
„Хвалиш га и дижеш му реп.“
„Човек у невољи куми Турчина, и сестрими змију присојкињу.“

Две овде изложене паремије само су одричне варијанте већ наведених *имати своје 'ја' и он је дигао главу: нема свога 'ја' и не сме ни главу да дигне*. У половини преосталих истиче се као контраст самопоштовању – савитљивост. То је разумљиво, јер како је показано у претходном потпоглављу, достојанство је уско везано за моралну стабилност, чврстину, сликовито представљену као способност човека да остане у стојећем ставу, да не падне; а ако јепостојан што и достојан, онда је савитљив управо супротно: понизан, малодушан, кукаван, јадан. То савијање као негација самопоштовања јавља се у пословици *ако се направиш црвом, не чуди се што те газе*, у синониму *бескичмењак* (и његовој варијанти: *он је бескичмењак*, ЋС²), изрекама *који ветар дува, према њему се и повија* односно *он пред њим све увија репићем*, фразеологизмима *подвио реп ко куче* то јест *клекнути пред ким*, и у фраземама *савити кичму* и *савити реп*. Приметно је да је маркер те неморалне одлике често глагол изведен од вербума *вити* (*савити*, *повијати*, *увијати* и *подвити*), док првој од наведених умотворина ту функцију има зооним *црв*, назив животиње која нема развијене кичмене пршљенове, речју, која је без кичме, дела тела чија је симболика усправност, несавитљивост, и најзад достојанство. Морално биће без те метафоре достојанстваназива се још фигуративно сложеницом *бескичмењак*, што је ознака употребљена у горенаведеном синониму и његовој варијанти; на супрот томе, у фраземи *савити кичму* тај део људског тела постоји, али „не врши“ своју функцију, будући да је – савијен. Слично се може рећи за аналогну умотворину *савити реп*, опет уз глагол *савити* као знак понизности, јер је реп код животиња продужетак кичме, па и њен симболички дупликат и овде представа мањка људског достојанства. Но, та синтагма носи на основу именице још два морална одређења: части с просторном компонентом *иза*, и поштења са

ужим денотатом доследности. Ово друго зато што се репомалудира на животињу, и то понајпре напса, куче, како би се могло закључити по коришћењу истог појма у изреци *подвио реп ко куче*, а слична успоредба намеће се и упаремијон *пред њим све увија репићем*, штавише избог истицања деминутива *репић*, аналогног оном *куче*. Коначно, у изреци *који ветар дува, према њему се и повија* негативно етичко обележје савитљивости, повратни глагол *повијати се* има у знатној мери и медијално својство. На одабир тог деривата глагола *вити* у овој је умотворини пресудно утицао мотив ветра, уоптребљен, опет, због своје одлике да изазива – савијање. Изузетак је у погледу порекла глагола са семантиком савијања онај *клекнути* из фразеологизма *клекнути пред ким*, који и визуелно дочарава основни смисао достојанства, (о)стајање (на ногама), усправност.

Изузев у паремији *ако се направиш црвом, не чуди се што те газе*, гажење је као показатељ понизности истакнуто и у пословици *ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те се и на суву*. У тој реченици делимично су заступљене уже денотације поштења светао („блато“), чист („сув“) и одговоран („дужан“), но преовлађујуће обележје у њој ипак је недостатак самопоштовања, баш због те спремности субјекта да се морално упрља (да гази по блату), да себе понизи. Сродна је по структури умотворина *ко има муку, и на душманска врата куца*, а по значењу она *човек у невољи куми Турчина, и сестрими змију присојкињу*, које поручују да је човек у невољи спреман да се понизи тако што ће се обратити за помоћ и непријатељу (душманину, Турчину, змији присојкињи). Слично се може рећи за лизање туђег стопала, „чишћење“ најнижег дела човековог тела у изразу *лиже му стопала*, па и за дизање туђег репа (и долазак у додир с туђим аналним отвором) из изреке *хвалиш га и дижеш му реп*. Са друге стране, каљање властитог образа из сентенције *страх у животу често образ каљатек* спајањем са апстрактумом *страх*, обавезним елементом при дефинисању самопоштовања и његове супротности понизности (кукавности), стиче обележје те моралне вредности. Најзад, супротност овом виду достојанства је малтене дословно изражена глаголом *понизити се* у изреци *нико се не може понизити ко сам себе*.

У два наврата је кукавност вербалне природе, оличена неизрицањем истине из страха. Та пасивност има облик прећуткивања у паремији *име му је 'ћути' и 'мучи'*,

са глаголима *ћутати* и *мучати*, а други пут ласкања, у изреци *кад проси, златна уста носи*, где је ознака тог неизрицања синтагма *златна уста* („златне, пријатне речи“). Исти мањак достојанства кријесе иза именице *слуга* у фраземисвачији *слуга*, њеној градацијски јачој форми *слугиних слугу слуга*, те изразом из политичког дискурса *слуга свих режима*.

Лексеме којима се указује на самопоштовање у нашим паремијама су следеће:

атрибути (хомологни)	го, ол (охол*), свој, горак*, сладак*, сув*
атрибути (антонимски)	златан, дужан, туђ, покоран, душмански
nomina attributiva (хомологне)	'ја', образ, брк, брада
nomina attributiva (антонимске)	кичма, реп, репић, страх
корелативи (хомологни)	зајам, глава, добро
корелативи (антонимски)	име, уста, глава, стопала, блато, ветар, режими, зло, мука, врата, змија, присојкиња, Турчин, невоља
nomina agentis (хомологне)	глава
nomina agentis (антонимске)	црв, бескичмењак, рђа, свети Петар, овца, куче, слуга
глаголи (позитивни)	држати, имати, живети, примати, не наметати се, поштовати, не дати, знати, дићи, мислити, рећи, поносити се, поасити се
глаголи (негативни)	бити гажен, немати, ћутати, мучати, просити, носити, бојати се, клекнути, тражити, газити, клонити се, дувати, повијати се, лизати, климати, шишати, понизити се, увијати, подвити, савити, каљати, дизати, хвалити, кумити, сестримити

6.4.3. ДОСТОЈАНСТВО ИЗРАЖЕНО ПРЕКО НЕГАТИВНОГ МОРАЛА

„Бијези су срамни, али пробитачни.“ (ВСК¹, 175)

„Бјежанова мајка пјева, а Стојанова плаче.“ (ВСК¹, 211)

„Боље је и заћи а здраво дома доћи.“ (ВСК¹, 358)

„Боље се поштено скрити но срамотно приказати.“ (ВСК¹, 413)

„Јунакова мајка најприје заплаче.“ (ВСК¹, 1889)

„Кад можеш утећи, правду не тражи.“
„Мало је срамота, ал' је чиста работа.“ (ВСК¹, 2965)
„Напред другови, ја за вама; бежимо другови, ја пред вама!“
„Нико није остарио у срећи седећи, већ од зла бежећи.“
„Свакоме се са пута склањају.“
„Страшљивом мати не плаче.“

У ових једанаест српских паремија огледа се трећивид части као достојанства и уопште последњи морални појам у овом раду. То је такозвани – негативни морал. Другим речима, овде ће бити описани малобројни примери у којима се очување живота у тешкој ситуацији претпоставља било самопожртвовању, било самопоштовању.

Та мисао беше блиска још Хеленима, што се могло приметити у учењу сатиричара Архилоха (види н. 33), нонеке од изложених умотворина не морају се нужно схватити као приказ негативног морала. Рецимо, она *боље се поштено скрити но срамотно приказати*, те њена варијанта *боље је поштено сакрити, него рђаво приказати* (ВСК³, 6) „особито се говори“, како истиче Караџић, „што се тиче части и дочека“ (што, наравно, не значи да се нису користиле и за негирање самопожртвовања или самопоштовања). Такође, сентенција *нико није остарио у срећи седећи, већ од зла бежећи* може се тумачити и „нико није остао срећан тако што је чекао да се суочи са злом, већ тако што је избегавао да се суочи с њим“, и „нико није остао срећан тако што је био пасиван (седео), већ тако што је активно избегавао грешке (бежао од зла)“. Две изреке се могу појмити и као критика кукавичлука односно понизности: констатација *свакоме се са пута склањају*, односно реченица *напред другови, ја за вама; бежимо другови, ја пред вама*, која се може појмити и иронично, а етичкисе ослања на просторни концепт признања у оквиру односа испред-иза.

Ипак, главница оваквих наших паремија јасно истиче корисност кукавичлука. То се најпре види из пословице *бијези су срамни, али пробитачни*, њене варијанте *бежање је срамно, али је пробитачно* (ЂС¹), те изреке *кад можеш утећи, правду не тражи*: ту сесрамотност бежања и нетражење правде и непосредно помињу, али упркос томе предност се даје бежању (означеном речима *бијези, бежање и утећи*) над признањем и правдом. Исти контекст требало би да садржи и умотворина *мало је срамота, ал' је чиста*

работа, јер њено тумачење од стране Карацића гласи: „побјећи са страшна мјеста, или друго што такво“; речи *работа* и *срамотасу* притом везане и прекориме. Најзад, бег од невоље непосредно подвлачи и глагол *заћи* у реченици *боље је и заћи а здраво дома доћи*.

У преосталим примерима се негативни морал истиче посредно, путем опозиције певање-плакање, при чему се прва радња доживљава позитивно, а друга негативно. Ово одлично илуструју изрека *страшљивом мати не плаче* и њој супротна по смислу *јунакова мајка најприје заплаче*. Страшљив човек је што и кукаван, понизан, антипод одважном јунаку, док је мајка традиционално личност чија је патња за преминулим једино извесна, узимајући у обзир ривалитет оца и сина или браће у патријархату, те негативан етички статус супруге, објашњен у одељку о невиности као поштењу. Последња паремиолошка творевина у овом поглављу и раду је *Бежанова мајка пјева, а Стојанова плаче* (код Стојичића наведена у екавској верзији: *Бежанова мајка пева, а Стојанова плаче*). У њој се јаче но у осталим овог подтипа подвлачи подударност достојанства као постојаности (чврстине) и достојанства као статичности (остајања), пошто су те вредности овде персонификоване: лично име *Стојан* симболизује управо тај статички аспект, у односу на кинетички (бежање) одражен у антропониму *Б(ј)ежан*. Да су ови властити називи типски у нашој паремиологији, показује и пример „статичног“ Стојана из још једне изреке у којој се среће то име, иако без обележја части: *Стојан се креће а из дома неће* (ВСК¹, 5105).

* * *

Част јесте морални појам формиран као последица поштења, но оквир у којем се та етичка вредност испољава у српским паремијама чини институција измене дарова. Отуд се пословице и изреке о части у најширем смислу деле на оне које у реченој измени ту вредност радије описују као дар почашћеном, и оне које је пре схватају као обавезу почашћеног. Наспрам паремија о поштењу, ове о части сумање бројне (има их укупно 869, од тога 117 о части као дару, 547 о части као признању, 110 о части као ауторитету и 95 о части као достојанству), али и мање језички разноврсне. Морални појам се овде скоро искључиво исказује лексички а не синтаксички, јер реченице су махом просто проширене, а и кад нису, обично имају типизирани облик с паратаксом и хипотаксом без утицаја на

етички смисао (попут здравица). Лексеме пак којим се исказује част ослањају се на митска и чулна значења, па и она из књижевности, историје и иних области живота. Семантички гледано, пословице и изреке о части су одређеније од оних о поштењу, јер овде нема примераса двоструким значењем унутар истог концепта, за разлику од умотворина које третирају два или више денотата поштења (нпр. искрености и светлост).

7. ЗАКЉУЧАК

Као најрепрезентативнији показатељ вербализације части и поштења у српском језику, наше паремије одражавају врло растегљиво схватање тих моралних појмова. Од лексике, преко синтаксичког склопа, па све до семантике, тешко је наћи иоле јединствени језички чинилац у пословицама и изрекама које описује ту етичку врлину и вредност, због чега оне понекад имају готово каталожки карактер. Ово се назире већ и из присуства лексема *част* и *поштење* (и њихових изведеница) у тим умотворинама. У хиљаду шесто осамдесет и једној паремији о поштењу свега седамдесет пет пута се јавља реч саознаком *поштење* и њеним дериватима, док осамсто шездесет девет творевина исте врсте о части приближно толико пута, седамдесет и седам, садржи термин *част* и његове изведенице; овај постотак је заправо мањи, јер је неретко реч пословицама и изрекама заступљеним и у Караџићевој и у Стојичићевој збирци, варијантама или примерима који упућују на више од једног ужег денотата тих моралних појмова, те су више пута и наведени у Прилогу. Све у свему, тај број не прелази 152 паремије од 2053 у којима се ти концепти помињу, или процентуално 7,4%, што другим речима значи да су се поштење и част тамо исказивани лексички крајње разноврсно, а још даље, да је та лексичка разноврсност одраз врло флексибилне концептуализације поштења и части у нашој народској моралности, оваплоћеној српским пословицама и изрекама.

Различити су разлози допринели овој лексичкој и семантичкој неегзактности. Један од њих, наизглед основни, иако у језичком смислу посредан, јесте специфичност српских повесних токова. Довољно је сетити се да је прошло можда и више миленијума од када су неке од пословица и изрека о поменутих моралним појмовима створене, пре но што је у првој половини XIX столећа објављен њихов главни део; нема ничег логичнијег до да се у

тако дугом временском распону створи велика шароликост значења поштења и части, те њихових вербалних изражајних средстава. Сваки историјски период, сваки напредак човекове мисли, утиснуо је, више или мање, свој печат на схватање тих етичких концепата у нашој паремиологији. Тако корени поимања части као дара задиру дубоко у епоху примитивне идеје о умилостивљавању божанства жртвовањем, а слична старина краси и исходишта денотата поштења заснованих претежно на чулном или митском мишљењу (нпр. правичност, светлост, чистоту, мирисност, доследност, односно човечност, невиност, неисквареност, одговорност, душевност), и поред тога што тада још није постојала систематизована етичка доктрина. Раздобље које историчари филозофије морала називају и предетичким, посебно такозвано хомеровско раздобље, требало би да је извор доживљаја части и поштења у нашим паремијама уско подударних са обичајношћу и традиционалним типом друштва: поштења као доброте, праведности, питагорејски схваћене вредности и парменидовске искрености, а части као признања, ауторитета и достојанства. Темеље поистовећивања поштења са објективним расуђивањем и свесношћу дугујемо нарочито идејама из старогрчког етичког доба (прво Аристотеловој, друго Сократовој). Религијска учења пак, поготово хришћанско, највише су утицала на изједначавање поштења с богоугодношћу, светошћу, правоверношћу и смерношћу. Најзад, нововековна етика је више од других образовала хомологију те врлине са самосвешћу и добронамерношћу. Свим тим теоријама заједничко је тек идентификовање поштења с поштовањем норми заједнице коју индивидуа осећа као своју, а частиса „уздарјем“ појединцу од стране тог колектива, експлицитно пожељним или непожељним у зависности од духа епохе.

Чини се да је српска историја била и први узрочник диспропорције између великог броја наших паремија о поштењу и части с једне стране, те малог броја истих у којима се јављају најдиректније ознаке тих појмова, лексеме *поштење* и *част* (уз деривате) са друге. Наиме, наша вишевековна борба за самосталност јебез сумње утицала на то да моралност постане изузетно важна и у животу и у паремијама Срба, али и на то да сепод туђинском влашћу „створе“ два чиниоца која су допринела тој несразмери између заступљености морала и незаступљености горепомених термина у нашим народним пословицама и изрекама. То су, као прво, одсуство теоријских радова конкретно о части и поштењу код

нас, које се свакако одразило на слабу дефинисаностових концепата у српском језику (што је, опет, свакако смањивало жељу анонимних стваралаца наших паремија да користе речи *част* и *поштење*), те на њихово подударање са другим етичким појмовима, и као друго, потреба да у условима у којим Срби беху окупирани од туђина, пословице и изреке чине својеврсни тајни, интерни језик представника домаће заједнице. Међутим, иако наше повесне околности нису припомогле да се горња несразмера смањи, оне нису неизоставно ни образовале та два чиниоца, јер респектабилних теоријских радова о части и поштењу нема сачуваних у читавом европском културном кругу, па дакле ни у земљама које не беху поробљене, а поменута језичка кодираност општа је одлика паремиолошких творевина, баш као што су оне општа манифестација народске моралности, у бити јединог индикатора вербализације тих моралних појмова у нашем језику.

Укратко, изворно својство паремија да чине заједнички језички код то јест тајни језик, наметало је у готово неписменом народу који их је стварао и преносио примену препознатљивих и конкретних речи за опис части и поштења, уместо апстрактних и широј популацији недовољно јасних, какве су и саме те апстрактне именице. Ова околност је развила богату симболику у језику тих народних умотворина, којом нису само прикриване поруке од представника туђе културе, већ је и чувано једно посебно културно наслеђе Срба, сећање на симболичку мисао још из њихове давнине. Тајновитост заоденута у тај симболизам, долази, штавише, толико до изражаја при исказивању части и поштења у нашим паремијама да је неретко нужан дубок увид у домаће обреде и предања, културне токове, историјске догађаје и многе друге локалне упливе како би се разлучио њихов смисао. Поготово што је многи од тих уплива нехомоген и представља мешавину симбола из различитих периода и учења. Та разноврсност јест недовољна одређеност, а неретко и вишезначност, у првом редусе надомешћавала употребом бинарних парова, и значењских и језичких (лексичких). Ово средство, било да садржи хомологне или опониране појмове, најизразитија је и етичка и језичка основа свих денотација части и поштења у нашим паремиолошким творевинама, јер услед наведених језичких ограничења у њима, наметнутих особеностима заједничког кода (оскудног речника, тврдоће итд.), најпогоднији метод за вербализовање тих моралних појмова беху асоцијације остварене путем поређења по сличности или супротности. Те су компарације суштински изграђене

на противстављањима налик оним прокламованим још од стране Питагориних ученика, а при исказивању већине денотата части и поштења преовлађује она друга; контраст је чак и искључиви семантички образац при обележавању поштења као невиности или свесности, на пример, где се врлине вербализују преко отелотворења аналогних мана (удатих жена, удавача, лудих, будаластих).

Што се језичке стране ових бинарних успоредби тиче, осим у умотворинама везаним за каузално схватање поштења, оне су нужно довеле до две лексичке појаве. Прва је већ назначено коришћење симбола, било наслеђених из митологије (митологема), било насталих још изпредкогнитивног чулног мишљења, књижевности, историје, земљорадње, трговине или какве друге области живота. Многима од таквих асоцијација временом се заборавио или потиснуо изворни смисао, што јесте ризик код употребе тајног језика, познатог ужем броју људи, какав је језик пословица и изрека. Тај заборав није тешко објаснити. Разумљиво је да су, рецимо, симболи настали у једном идеолошком систему, у наредном попримали „искривљени“ облик, попут многих паганских светиња које сутоком превласти хришћанства деградиране, остављајући и у нашим паремијама покаткад збуњујући спој светог и светогрдног. Такође је схватљиво што се асоцијације потекле од чулног мишљења, иако посве логичне и једноставне, неретко превиђају, а пословице и изреке с њима значењски преформулишу, јер с развојем когнитивне мисли човеку је све ређе у жижи било визуелно, аудитивно, одоративно, тактилно или статичко повезивање појмова. Други језички феномен поново извире из особина заједничког језика својственог паремијама, пре свега из наглашене експресивне симболике: реч је рими као изузетно честом елементу у нашим пословицама и изрекама, али и осталим играма речи и уопште стилским фигурама. Њихов емфатички карактер, придодат гореописаној симболици лексема, значајно је доприносио јасноћи ових умотворина, умногоме нарушеној из већ описаних разлога.

8.ПРИЛОГ

ПОШТЕЊЕ

5.1. као ВРЛИНА ПО СЕБИ:

5.1.1.ПОШТЕН, МОРАЛАН:

- Где је стида, ту је и поштења.
- Грехота и срамота.
- Грешка је само први пут, други пут је навика.
- Да жандар зна шта људи мисле, цео свет би био затворен.
- Да си поштен! (ВСК¹)
- Доживеће велику славу, ако не заврши на вешалима.
- Док си на власти, имај части.
- Живи од својих десет прстију.
- Живи од туђег зноја.
- Живи од туђе невоље.
- За његово поштење зна и полиција.
- За његово поштење и суд зна.
- Зарадити са својих десет прстију.
- Зарађивати хлеб у зноју лица свога.
- Здраво добри, поштени и честити, као што сам и сâм.
- И лопов је поштен човек, док га не ухвате у крађи.
- Кад лупеж лупежу украде, и сам Бог се смеје.
- Кад лупеж лупежу што украде, и сам се Бог смеје. (ВСК²)
- Кад ништа друго не може, онда је поштен.
- Кад подлац дарове даје, чувај га се.
- Кад поштено зарадиш, ђаво пола однесе; што непоштено стечеш, све однесе.
- Кад поштено радиш, и Бог помаже.
- Ко зна поштено њему један, а ко не зна, њему два (ваља да дијела).
- Ко ме једанпут превари онај је неваљао, а који више пута, вриједан је чоек. (ВСК¹)
- Ко не зна поштено њему је проштено. (ВСК¹)
- Ко се ожеже а не каже друштву да је чорба врућа, није поштен чоек. (ВСК¹)
- Лако је поштена човека преварити.
- Лако је теби, али је тешко поштеном човеку.
- Лако је учинити зло човеку који се у тебе узда.
- Ласно је тебе, ал' је тешко поштеном чоеку. (ВСК¹)
- Мало ради, мало кради и поштено живи.
- Намерила се свиња на секиру.
- Не зна Пера (*или неко друго име*), него поштено.
- Не одлазе у попове да се спасу, него да се напасу.
- Не пати од поштења.
- Нерадници вичу како се не ради, лопови како се краде, а курве да се цео свет курва.
- Не смета му поштење.
- Ни мањег човека, ни већег гада.
- Обер лупежи су то.
- Од туђе срамоте нема поштења. (ВСК²)
- Он је јајара.
- Он је поштен док га не ухвате.
- Он нема ни «М» од морала!

- Он свој хлеб поштено зарађује.
- Отето проклето. (ВСК¹)
- Плаче колац за њим.
- Под невиним и уже се на вешалу кида.
- Пола стекао радом, пола крадом.
- Поштена је чоека ласно преварити. (ВСК¹)
- Поштен до кости.
- Поштено зарађивати свој хлеб.
- Поштено, па ко кога превари!
- Поштено – па на робију!
- Поштења и деце никад није доста.
- Права је вечера радом стечена.
- Разликовати се по делу и по оделу.
- Само поштено, па ко кога превари.
- Са туђега ата усред блата.
- С њим се дружи, али камен под пазухом држи.
- Тако ми образа и поштења! (ВСК¹)
- То је греота и срамота.
- То је морал чопора.
- У кафани рђу части, поштеног човека и не мораш.
- У стиду поштење, а у страху јунаштво губи се. (ВСК¹)
- У том селу нема гробља, јер умиру на робији.
- Част и поштење.
- Што је поштено, и Богу је драго.

5.1.2.ДОБАР, ЧЕСТИТ, ВАЉАН:

- Ако добро ћути, зло царује.
- Ако он није добар, онда не знам ко је добар.
- Бој се злога као Бога.
- Боља је доброта него лепота.
- Боље и слепо, него зло и лепо.
- Боље се с бољим ружити но с грђим дружити. (ВСК¹)
- Боље се с јунаком бити, него с рђом љубити. (ВСК¹)
- Вичан је рђи, никад га не оставила!
- Више ваља шака доброте, него врећа мудрости.
- Вредном не теци, а злу не остави.
- Готов је да кумује сваком злу.
- Грешан код Бога и људи.
- Добар јунак, да је човек такав.
- Добро се брзо заборави. (ВСК¹)
- Добро се само хвали. (ВСК¹)
- Ђе није добријех ту нема ни добра. (ВСК¹)
- Зао горег побратио. (ВСК¹)
- Зао је, и гору је задерао. (ВСК¹)
- Због такијех сунце грије. (ВСК¹)
- Здравом добри, поштени и честити, као што сам и сâм.
- Зло се злим ћера. (ВСК¹)
- И без хлеба би могао, али без зла никако.
- И Бог узима доброг човека.
- И пилету каже: «Добро јутро».
- Ја му радим о добру, он мени о глави.

- Јача рђа од беса. (ВСК¹)
- Још се није родио ко је целом свету угоднио.
- Кад је себи зао, како ће другом бити добар?
- Кад он не би постојао, требало би га измислити.
- Како је? – Кад нестане зла, биће и добра.
- Ко злима опрашта, добрима шкоди. (ВСК¹)
- Ко о чему, ми о добру.
- Ко се с злијем здружи / Он се вазда тужи. (ВСК¹)
- Ко се с злијем дружи / Та у вијек тужи. (ВСК¹)
- Ко се с рђом дружи / Вазда му се тужи. (ВСК¹)
- Кратко добро, дуго зло.
- Ласно је с туђим добром добар бити. (ВСК¹)
- Народ га по злу памтио!
- Не би једному добро док другому не буде зло. (ВСК¹)
- Не бих с њим ни у исти чамац.
- Не бојим се смрти, него зла живота.
- Не дај злу на срце.
- Нека је живо и здраво, сретно и честито.
- Нема већега зла од зле памети. (ВСК¹)
- Не може добро бити, а да не буде зла.
- Не можеш то од пуне грехоте.
- Не можеш целом свету назвати добар дан.
- Не смири се док зло не учини.
- Ни добра попа за пријатеља, ни зла за непријатеља.
- Није ово opakлија већ добраклија, opak био ко јој име наденуо. (ВСК¹)
- Нијесам рад ни да га у врећи кроз кроз моју кућу пронесу. (ВСК¹)
- Нико није увек добар.
- Ни по смрти му не могу добра рећи. (ВСК¹)
- Ни самом себи добро не мисли.
- Ни честиту теци, ни злочесту остави. (ВСК¹)
- Њега може да воли само рођена мајка.
- Одвојити плеву од жита.
- Од доброг зло бежи.
- Од зле жене и рђава друга уклони се, да те не обруга. (ВСК¹)
- Од њега се не можеш надати добру.
- Од његова зла усахнуће му трава на гробу.
- Он је народна навака.
- Он је оличење доброте.
- Он је потрчан на свако зло.
- Он је према себи зао, па не може према другима бити добар.
- Он је рђа од човека.
- Последњи олош.
- Рђа од човека.
- Рђа рђу на вечеру звала.
- Са злим жље, а беза зла још горе. (ВСК¹)
- Са злим се не дружи, јер ће све да ти се стужи.
- Само је рђаву ствар лако урадити.
- Сваки Марко ради наопако, а наш Марко зло и наопако.
- Сваком добар, а себи најгори.
- Сваком је злу вичан.
- Све ти добро и честито било.
- С туђим добром добар бити.“ (ВСК¹)
- Тај ни себи не жели добро.

- То је зао занат.
 - У злу се чоек гледа какав је. (ВСК¹)
 - У човеку је добро и зло.
 - Хоћеш добро – нећу; хоћеш зло – обема рукама.
 - Чувај се његове доброте.
 - Што је добро, на оно и зло иде. (ВСК¹)
-

5.1.3. ВРЕДАН, ЗНАЧАЈАН:

- Ближи је нули, него јединици.
 - Два лоша избише Милоша. (ВСК¹)
 - Ко двапут греши, грешке се не стиди.
 - Морална нула.
 - Нула од човека.
 - Њих двојица ко један добар.
 - Он је један и поједан.
 - Он је једно велико ништа.
 - Он је ништарија.
 - Он је обична шуша и ништарија.
 - Он је (права) уштва.
-

5.1.4. ЧОВЕЧАН, ЧОЈСТВЕН:

- Боље се с чоекком побити него с рђом целивати. (ВСК¹)
- Боље ти се с чоекком убити но с рђом љубити.
- Брат је мио, које вјере био (кад братски чини и поступа). (ВСК¹)
- Брат пуна су уста. (ВСК¹)
- Брдо с брдом не може се састати, а живи се људи састану. (ВСК¹)
- Буди, попе, човек! (ВСК³)
- Више ваља човештво, него имућство.
- Гора се с гором не састаје, а чоек с чоекком вазда. (ВСК¹)
- Дај ми чока, па ми с њим и очи извади. (ВСК¹)
- Дрво се на дрво наслања а чоек на чока. (ВСК¹)
- Злато се у ватри пробира, а чоек у невољи. (ВСК¹)
- Злато се у ватри пробира, а чоек у несрећи. (ВСК¹)
- Кад пси буду људи, онда ће и он бити човек.
- Кад пси буду људи, онда ћеш о ти бити чоек. (ВСК¹)
- Кад птице почну да лете наопачке, биће он човек.
- Колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека.
- Ко људи не слуша, није ни он чоек. (ВСК)
- Ко не верује у човека, не може веровати ни у Бога.
- Ко не слуша људи, није ни он чоек. (ВСК⁴)
- Ко се од људи крије, боље да га није. (ВСК¹)
- Ко у другом види човека, у себи је нашао човека.
- Лако ћемо, ако јесмо људи.
- Људино моја, као што сам и сам.
- Људско се људским враћа.
- Људски је грешити, а ђаволски је истрајавати у грешкама.
- Људски човек људски и говори, а поган погански.
- Љуцки човек љуцки и говори, а поган погански. (ВСК¹)

- Море се колеба ветровима, а човек греховима.
- Највеће је поље између човека и нечовека.
- На све личи, само на човека не личи.
- Нема тврђега града од празна човека. (ВСК¹)
- Нема у њему људскости колико у самару свиле.
- Није сваки чоек, који гаће носи. (ВСК¹)
- Ништа људско није му страно.
- Ништа нељудско није му страно.
- Од њега никад човек неће бити!
- Она је и човек и жена. (ВСК¹)
- Онај ми је брат, који ми је добру рад.
- Он је људина.
- Пијан – ни човек ни јунак.
- Прав као бор.
- Све дај, а човештво не дај!
- Тај је све, само не човек.
- Тако ти људства и образа.
- Толики људи, а ниједан човек.
- У пјанцу нема ни чоeka ни јунака. (ВСК¹)
- У стиду гине и чојство и јунаштво. (ВСК¹)
- Човек и по!
- Човек и по, још да је по, био би читав човек.
- Човек је само реч.
- Човек је срцем јак, а дрво корењем.
- Човек је човеку огледало.
- Човек краси место, а не место човека.
- Чојство је кад другог браниш од себе, а јунаштво кад себе браниш од другог.

5.1.5.НЕВИН (девојачки):

- Боља је доброта него лепота.
- Боље и слепо, него зло и лепо.
- Врана и зла жена што се више перу, све су црње.
- Гори је женски језик но турска сабља. (ВСК¹)
- Да дуне у варенику, укиселила би је.
- Душа девојачка, срце јуначко.
- Ђаво кад не зна шта да ради, пита жену.
- Ђаволи јој језик гресу.
- Ђевојке расту ка' и зла трава. (ВСК¹)
- Ђе ђаво не може што свршити, онђе бабу пошаље. (ВСК¹)
- Жена вере нема.
- Жена до своје четрдесете мисли у којој ће вери умрети.
- Жена има две врсте суза: од болести и од преваре.
- Жена је анђео у лицу, а ђаво у срцу.
- Жена се узда у плач а лупеж у лаж. (ВСК¹)
- Женској рђи границе нема.
- За злом девојком реци добро, а за добром како ти драго. (ВСК¹)
- Зла жена зајма не врати. (ВСК¹)
- Зла жена зајма не враћа (а добра и два врати). (ВСК¹)
- И зла (је) жена добра жена. (ВСК¹)
- Ко жену слуша, гори је од жене.
- Колико је белих врана, толико је добрих жена.

- Ко о чему, курва о поштењу.
- Крв јуначка, душа девојачка.
- Лако је бити поштен, кад нема навале.
- Лепа као грех.
- Лепотиште на буњиште, а добриште на огњиште.
- Лепу жену чувај, а добра ће се и сама сачувати.
- Лепу гледај, добру бирај.
- Лијепа али слијепа. (ВСК¹)
- Мајчино млијеко. (ВСК¹)
- Мати ако је најгора опет је рада да јој кћи буде добра. (ВСК¹)
- На једну страну ђаво, а на другу баба, па ко натегне. (ВСК¹)
- На њу ни ђаво није смео.
- Не ваљаш колико ђевојчина. (ВСК¹)
- Нека га Бог сачува од ватре, воде и зле жене!
- Нек те Бог чува од ватре, воде и зле жене.
- Некоме мајка а некоме маћеха. (ВСК¹)
- Неком мајка, неком маћеха.
- Нерадници вичу како се не ради, лопови како се краде, а курве да се цео свет курва.
- Не тражи лепоту, него доброту.
- Не треба човеку веће злојутро од зле жене.
- Нит у мора мере, нит у жене вере.
- Од вас поштених жена, ми курве не можемо доћи до мушкараца.
- Од зле жене браду у шаке. (ВСК¹)
- Од зле жене и рђава друга уклони се, да те не обруга. (ВСК¹)
- Од зле жене нема већег зла на свету.
- Он је добра душа, од смиља и ковиља.
- Он је мила мајка у поређењу с њима.
- Пола курва, пола светица.
- Пола Мара, пола шара.
- Политика је курва.
- Посвађали се до курвина сина.
- Поштена, кâ и врата од Шурања. (ВСК³)
- Поштен се човек рано жени.
- Радија сам бити фурба него курва.
- Рај за очи, пакао за душу.
- Сиротињска мајка. (ВСК¹)
- Срце јуначко, душа девојачка.
- Ту тајну чувају ко девојачки грех.
- Ћуд јуначка – душа девојачка.
- Ћути ко курва.
- Ударила курва на ђидију. (ВСК¹)
- У мушкога је срамота под петом, а у женскога међу очима. (ВСК¹)
- Чисто као девојачка суза.
- Што ђаво не зна, пита жену.
- Шта ђаво не може, жена може.
- Што кокош упрља кућу и жена мужа – то нема нигде!
- Што ђаво не може, то му зла жена помогне.

5.1.6.НЕИСКВАРЕН (детење):

- Ђеца, будале и пијани правду говоре. (ВСК¹)
- Највећи човек увек остаје дете.

- Нит се боји хоца деце, нити деца хоце.
 - Поштен ко дете.
 - Поштења и деце никад није доста.
 - Прав је ко дете у колевци.
 - Честито није ни оседлао ни узјахао.
 - Чист као новорођенче.
 - Чист ко од мајке рођен.
-

5.1.7.ПРАВЕДАН:

- Ако је дуг, одужио сам, ако је ред, одредио сам.
 - Вера се држи, а закон се брани.
 - Вјера је да се држи, а закон да се брани. (ВСК¹)
 - Вјера мјера. (ВСК¹)
 - Грђи је невјерник него кривоклетник.
 - Грешан код Бога и људи.
 - Држати се реда и закона.
 - И говеда се по реду лижу.
 - И у воденици има реда.
 - Ко не мјери мјером та преврну вјером. (ВСК¹)
 - Мало је праве мере и тврде вере.
 - Мало је праве мјере и тврде вјере. (ВСК¹)
 - Мера – вера.
 - Мјера вјера. (ВСК¹)
 - Нека се правда врши да не би пропао свет.
 - Није то Свето писмо.
 - Ни о Богу, ни о слову. (не зна) (ВСК¹)
 - Ни о Богу, ни о слову ништа не зна.
 - Нужда закон измјењује. (ВСК¹)
 - Нужда закон мења.
 - Поредом се и говеда лижу. (ВСК¹)
 - Поредом се и у воденици меље. (ВСК¹)
 - По реду се и у воденици меље.
 - Потреба закона нема. (ВСК¹)
 - Поштовати слово закона.
 - Правда је давно погинула. (ВСК¹)
 - Правда је у Бога; а да у кога? (ВСК¹)
 - Правда не треба много шеврдања. (ВСК¹)
 - Реч је да се држи, закон да се брани.
 - Све по божјем реду и закону.
 - Свуда ред и закон: вукови суде, а лопови чувају касе.
 - Тако ми правде Божје! (ВСК¹)
 - Треба имати чисту веру, али и чисте руке.
 - У свашто сам поган, а у закону нијесам, Божа ти вјера. (ВСК¹)
 - Човек без вере – човек без мере!
 - Што је од обичаја, то је од закона.
-

5.1.8.СВЕТ, НЕПРИКОСНОВЕН:

- Бацати се камењем на Бога.

- Бежи од оног ко се Бога не боји, а људи не стиди.
- Бог високо, а цар далеко (ВСК¹)
- Бог гријех! (ВСК¹)
- Бог гријехове, а цар дугове! (ВСК¹)
- Бог даје да се грјешник каје. (ВСК¹)
- Бог знаде како ваљаде. (ВСК¹)
- Бог зна шта је за боље. (ВСК¹)
- Бој се Бога и онога који га се не боји!
- Бој се најприје Бога па мужа. (ВСК¹)
- Враг би и главу скинуо, али Бог ни длаци не да. (ВСК¹)
- Враг врагу очи не вади. (ВСК¹)
- Враг ни сам себи није добра учинио.
- Вражје коло.
- Вражји је то посао.
- Где Бог нема свога.
- Господе, господе, ако казниш грешнике, ко ће остати?
- Грди Боже, имаш и кога! (ВСК¹)
- Грехота од Бога је што се то ради.
- Грехота од Бога, срамота од људи.
- Дабогда на оном свету грехе испаштао.
- Добар је Бог (али су и ђаволи јаки)! (ВСК¹)
- Добар ко анђео.
- Добар ко Бог.
- Добро је (кашто) и ђаволу свијећу запалити. (ВСК¹)
- Док се чоек чува, и Бог га чува. (ВСК¹)
- Ђаво га је видео, а не Бог.
- Ђаволски посао.
- Ђавоља работа.
- За права правцата Бога. (ВСК¹)
- Зло није од Бога, него од греха.
- Зна сто ђавола.
- И Бог види, и људи знају.
- Играти се с ђаволом.
- Иде ко нечастив.
- Иде у цркву, не би ли некако и Бога преварио.
- И ђаво би се отровао од њега.
- Изазивати ђавола.
- И праве муке половину ђаво носи (а камоли што је с неправдом стечено). (ВСК¹)
- Ја ћу умријети, а нећу лако ђаволу душу дати. (ВСК¹)
- Један ђаво, други враг.
- Једног јемца, Бога истинитога, другог јемца Божју веру тврду.
- Кад му Бог ништа неће, прођи га се и ти!
- Као да је нечастиви у њега ушао.
- Као да се камењем бацао на Бога.
- Ко је без греха, нека први баци каменицу.
- Ко ме је Бог отац, лако му је постати светац.
- Ко није сагријешо, ко ли неће? (ВСК¹)
- Ко се Бога не боји и људи не стиди, бежи од њега.
- Ко се људи не стиди, ни Бога се не боји.
- Људски је грешити, а ђаволски је истрајавати у грешкама.
- Млад, здрав, Бога се не боји, а за душу не мари. (ВСК²)
- Моји се свеци од твојих не стиде. (ВСК¹)
- Набедили га на правди Бога.

- На ђавола се не иде молитвом.
- Најгори су они којима није ништа свето.
- Напада га на правди Бога.
- Настрадао на правди Бога.
- Нашао је цркву у којој ће се Богу молити.
- Не бојим се никога до Бога.
- Не боји се ни Бога ни анђела.
- Не боји се ни Бога ни народа.
- Не боји се свака шуша Бога, него батине. (ВСК)
- Не ваља ни Богу ни ђаволу.
- Не дави се ђаво маслом.
- Не знам шта сам ја Богу згрешио.
- Не зна ни за Бога ни за душу.
- Није се (ни он) на Бога камењем бацао. (ВСК¹)
- Није се ни он на Бога камењем бацао, па да му се такве несреће дешавају.
- Ни лијеп враг, нит' му добра мати. (ВСК¹)
- Ни поп, ни ђак, ни добар јунак.
- Нит се Бога боји, нит се људи стиди.
- Њега зна сваки ђаво.
- Његов грех не могу отписати ни црквена звона.
- О Богу две не зна.
- Од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота.
- Он би и са црним ђаволом заједно.
- Он држи ђаволу страну.
- Он ђавола носи у себи.
- Он је Бог и вуцибатина.
- Он је ђаволов адвокат.
- Он је ђаволов изасланик.
- Он је наш Бог.
- Он је послушник црног непоменика.
- Он је прави анатемњак проклети.
- Он је стођаво.
- Он је у савезу са самим нечастивим.
- Он не може без ђавола.
- Он није ни пред једним богом дужан.
- Он се ни Бога не боји.
- Он уме и ђавола осамарити.
- Он уме и ђавола потковати.
- Отишао ђаволу у најам.
- Пактирати са ђаволом.
- Погибе на правди Бога.
- Помози несрећним, па не треба да идеш у цркву.
- Помози свети ђаволе!
- Понекад се треба и ђаволу помолити.
- Прави верник не сумња.
- Правити савез са ђаволом.
- Призива ђавола.
- Причестио се из ђавоље чаше.
- Проклео га и ђаво и Бог.
- Ради за ђавољу трпезу.
- Ради како благи Бог заповеда.
- Ради како Бог учи.
- Ружан ко ђаво.

- Садити тикве са ђаволом.
- Са ђаволима стечено – лако потрошено.
- Сам је Бог без гријеха. (ВСК¹)
- Само је Бог без греха.
- Сатро га часни крст и света недеља.
- Сваки ђаво прејахао преко њега.
- Свако дрво није светилиште, сваком човеку се не треба молити.
- Све по божјем реду и закону.
- Света крсна славо, спаси и помилуј грешна човека.
- С врагом дошло, с врагом и отишло!
- С ђаволом дошло, с ђаволом отишло.
- Сила Бога не моли, а Бог силу још мање.
- Сиромах човек, готов ђаво.
- Сиромах чоек готов ђаво. (ВСК¹)
- Слађи је грех од меда.
- Смртни грех.
- С њим ни у цркву.
- Старија је Божја него царева.
- Старија је Божја но царева. (ВСК¹)
- Тај би и с црним ђаволом.
- Тај зна и врага и ђавола.
- Тај зна и шта ђаво не зна.
- Тај зна сваког врага.
- Тај зна сваког ђавола!
- Тај не зна за Бога.
- Тај с ђаволом тикве сади.
- Тај се не крсти на сваком раскршћу.
- Тај се не крсти ни на једном раскршћу.
- Тај ти не би дао камена да убијеш ђавола.
- Тај уме и са ђаволом тикве садити.
- Тако ме Бог од нечастивога сачувао!
- Тако ми враг анђелу душу не отео!
- Тако ми попа небескога! (ВСК¹)
- Тако ми правда Божја помогла! (ВСК¹)
- Тешко до зла Бога! (ВСК¹)
- То је било још кад је Бог ишао по земљи.
- То је већи грех но да су цркву порушили.
- То је греота у Бога чинити.
- То је његова Божја казна.
- То је с ђаволом задојено.
- Тражи себи ђавола.
- Ту ђаво има своје прсте.
- Убио га часни крст!
- Удружио би се са црним ђаволом само да оствари свој циљеве.
- У кога је Бог, у тога је и стид.
- У то је умешао рогати своје прсте.
- Ушао ђаво у њега.
- Ушао враг у кућу.
- Чини као што је Бог наредио.
- Чист као анђео.
- Шегртује ђаволу.
- Што Бог даје, то је све добро. (ВСК¹)

5.1.9.БОГОУГОДАН:

- Ако је го, али је соко. (ВСК¹)
- Ако је го као прст, није изгубио крст.
- Ако не може богато, може правично.
- Ако човек не може бити леп и богат како би желео, може бити добар и поштен.
- Ако чоек не може бити лијеп као што би ћео, може бити добар и поштен (ВСК¹)
- Богата закинути и младо пољубити (није) ни грехота ни срамота. (ВСК²)
- Богатоме закинути и младо пољубити – није грехота ни срамота.
- Боље да сиротујеш, него да срамотујеш.
- Боља је добра штедња него рђаво течење. (ВСК¹)
- Боља је и празна врећа, неголи враг у врећи. (ВСК¹)
- Боље је празна торба него враг у њој. (ВСК¹)
- Боље и празна торба, него глава у њој.
- Боља је и празна торба, него ђаво у њој.
- Боље је доброга служити него рђаву заповиједати. (ВСК¹)
- Боље је и празну врећу под пазухом носити него врага у њој. (ВСК¹)
- Боље је немати, него отимати.
- Боље је у добра дворити него у зла годити.
- Боље своју земљу орати, него на туђој новце бројати.
- Боље част, него власт.
- Боље је поштење у сиромаштву него богатство без поштења. (ВСК¹)
- Боље је поштење у сиромаштву, него непоштење у богатству.
- Бољи је с миром посан купус, него с ђаволом масан.
- Боље се и задужити него наружити.
- Више ваља један ваљан него слаби да је златан. (ВСК¹)
- Волим у добра служити него у рђава заповиједати. (ВСК¹)
- Вреднији је његов крајцар, него нечија форинта.
- Глад очију нема. (ВСК¹)
- Гладан се богу не моли.
- Гладан трбух разлога не чује.
- Господском смеху и ведром небу не ваља веровати, јер се зачас промену.
- Господском смијеху и ведру небу не ваља вјеровати, јер се зачас промијене! (ВСК¹)
- Добио власт, изгубио душу.
- Игла ако и кроз злато прође, гола изиђе. (ВСК¹)
- Игла кроз злато исребро пролази, па је опет гола. (ВСК¹)
- Из (пре-)пуна чанка није греота одсркнути. (ВСК³)
- Каква је корист човеку ако сав свет добије, а душу своју изгуби.
- Ко је малим незадовољан, великог није достојан.
- Ко сиротињи дели, Богу позајмљује.
- Млада пољубити и богата закинути није грехота.
- Младо пољубити и богато закинути није грјехоте. (ВСК¹)
- На врху вреће лаж, а на дну истина.
- Не јаше коња коме личи, него ко га има.
- Нема већег блага од доброте.
- Није сиромаш који никад ништа није имао, него онај ко је имао па изгубио.
- Није сиромаш онај који нигда није имао, него онај који је имао, па изгубио. (ВСК¹)
- Ни сит ни чист. (ВСК²)
- Новац је душогубац. (ВСК¹)
- Паре у цеп, ђаво у срце.
- Појела задњица душу.
- Потреба очију нема. (ВСК¹)

- Поштен ко ледина.
 - Поштен ко просјачка торба.
 - Поштење је претежније од новаца. (ВСК¹)
 - Празна врећа усправо не може да стоји. (ВСК¹)
 - При злату се губи доброта.
 - Свака власт квари, највећа – највише квари.
 - Све добио, али душу изгубио.
 - Смрди господством. (ВСК¹)
 - Тешко је празној врећи да стоји усправно.
 - Трбух све грехе показује.
 - Убог муж готова лажа. (ВСК¹)
 - Узалуд му је стомак пун, кад му је душа празна.
 - Шта ти вреди да цео свет задобијеш, а душу своју изгубиш?!
-

5.1.10.1. ДОСЛЕДАН, НЕПРЕВРТЉИВ (зоонимски, вук-пас):

- Безобразан као пашче. (ВСК¹)
 - Вук длаку мијења, али ћуди никада. (ВСК¹)
 - Да му ко длаку од бркова попије, би се отровао. (ВСК¹)
 - Зао као кучак. (ВСК¹)
 - Зао као пас. (ВСК¹)
 - Зла као куја. (ВСК¹)
 - Зла као кучка. (ВСК¹)
 - И пас и чоек. (ВСК¹)
 - Кад је било војску војевати: камо јунак Краљевићу Марко, а када је шићар дијелити: откуда си, незнана делијо.
 - Кад је војску војевати, онда се виче: камо јунак Краљевићу Марко? А кад је шићар дијелити, говоре му: Откуда си, незнана делијо? (ВСК¹)
 - Кад је мука, где си Ђука, кад сте воће брали, мене нисте звали.
 - Кад пси буду људи, онда ће и он бити човек.
 - Кад пси буду људи, онда ћеш о ти бити чоек. (ВСК¹)
 - Курјак ако длаку и промијени, ћуди не мијења. (ВСК¹)
 - Курјак длаку мијења, а ћуди никад. (ВСК¹)
 - На којој страни има пас више длака? – На коју реп пребаци.
 - На мајку би лануло.
 - Не бих га ни за ланац водио.
 - Нема му ту места, ни колико шарову у цркви.
 - Њему нема места међу људима, ни колико шарову у цркви.
 - Од подмукла псета чувај се. (ВСК¹)
 - Пасја пара. (ВСК¹)
 - Пасја те рђа не убила. (ВСК¹)
 - Поган ко пас.
 - Подмукло псето најпре ће ујести.
 - Подмукло псето најприје ће ујести. (ВСК¹)
 - Притајио се ко кучка у ладовини.
 - Пси заслужују боље људе.
 - У човеку и јагње и курјак.
 - Што бих ја пасју крв на свој врат узимао? (ВСК¹)
-

5.1.10.2. ДОСЛЕДАН, НЕПРЕВРТЉИВ (зоонимски, змија и ина сеновита бића):

- Гајити гују на срцу.
- Гуја из присоја.
- Да га змија уједе, отровала би се.
- Дobar је ко бели зец.
- Закрвавио очима као дивљи пијетао. (ВСК¹)
- Злој тици кљун отпао. (ВСК¹)
- И змија је лијепа, али је зла. (ВСК¹)
- И лепа јабука може бити црвљива.
- Имати поган језик.
- Имати расечен језик на врху.
- Нашао змију испод камена.
- Не дај змији у рај!
- Не зна какву је змију под кошуљом грејао.
- Ни покрштени јарци не дају млеко.
- Његова јабука није црвљива.
- Обавила му гуја срце.
- О врату јој змија виси.
- Од њега се и змије трују
- Она је права змија.
- Он је љута гуја.
- Опасала се змијама.
- Подмукла гуја шарена.
- Покаје се и кад змију на путу мора да убије.
- Превари се, уједе га гуја.
- Са истог цвета пчела скупља мед, а паук отров.
- Сви су пацови изашли из рупе.
- Сви су црви изашли из земље.

5.1.11.ЧИСТ, НЕУКАЉАН:

- Ако сам био са воденичарима, нисам се обрашњадио.
- Бавити се прљавим пословима.
- Вода све опере осим греха.
- Вода све пере освем гријеха. (ВСК¹)
- Водити прљаву игру.
- Враг ме однио ако су ово чиста посла.
- Говорити суву истину.
- Гола истина.
- Дobar да би га могао на хлеб мазати.
- Дobar је да га на рану привијеш.
- Знај ја ко ми воду мути!
- Или збори истину, или зали уста.
- Има прљаве руке.
- Имати мрљу на савести.
- Имати нечисту савест.
- Имати чисте руке.
- Имати чисту савест.
- Кад се згреши, и суза спасава.
- Ко бистру воду мути, жеђ га мори.
- Крив је, ни Дунав га неће опрати.
- Лако је са бистрог извора пити воду.

- Лови у мутном.
- Ловити у мутној води.
- Мутити бистру воду.
- Нагорео. (ВСК¹)
- На рану би га привио. (ВСК¹)
- На хлеб да га намажеш колико је добар.
- Не би га Дунав опрао.
- Не гледа Бог на каљаве ноге, већ на чисто срце. (ВСК¹)
- Не пада снег да покрије брег, него да свака зверка покаже свој траг.
- Не пада снијег да помори свијет, него да свака звјерка свој траг покаже. (ВСК¹)
- Није ником воду замутио.
- Није чист грош. (ВСК¹)
- Ни сит ни чист. (ВСК²)
- Нису ту чиста посла.
- Окаљати руке.
- Олош са дна каце.
- Он има путера на глави.
- Он је велика мутљавина.
- Он је велики мућкарош.
- Он је загазио до паса у мочио.
- Он је загазио у нечист.
- Он је мутивода.
- Он је опрао руке од тога.
- Он је човек чистог срца и мирне савести.
- Он није чист.
- Он никоме кладенац није замутио.
- Он прво мути, па онда лови.
- О њему се крај ватре не говори.
- Опрати руке.
- Пече га савест.
- Пливати у мутном.
- Плитку бару је лако замутити.
- Покрај суха дрвета и сирово изгори. (ВСК¹)
- Поштен ко јутарња роса.
- Прати новац.
- Прати руке од свега.
- Прљави рат.
- Ради све на шућ-мућ.
- Рећи јасно и гласно.
- Рука руку мије, образ обадвије.
- Рука руку пере, а образ обадвије. (ВСК¹)
- Рука руку умива, а образ обадвије. (ВСК³)
- Сад зна ко му воду мути.
- Са извора бистра вода тече, али је народ мутну пије.
- Сачувао ме Бог каловита пута и неверног комшије и друга.
- Све је испливало на површину.
- Слути слутиша, мути мутиша.
- Тиха вода муљ носи.
- То је мућка.
- То нису чиста посла.
- Треба имати чисту веру, али и чисте руке.
- Ту нису чиста посла.
- У којој води нема песка? – У сузи.

- У мутној се води риба лови.
 - У мутноме ђаво лови рибу.
 - Упрљати руке.
 - Упрљати руке крвљу.
 - У фукаре очи од сплачина.
 - Фукари су очи од сплачина.
 - Чиста савест – миран сан.
 - Чиста савест не тражи длаку у јајету, и не жели да све прозре.
 - Чистих руку и светла образа.
 - Чист ко изворска вода.
 - Чист ко суза.
 - Чист сам пред Богом!
 - Чисту образу мало воде треба. (ВСК¹)
 - Што се често пере, брзо се подере.
-

5.1.12. СВЕТАО, СЈАЈАН:

- Ако је црн, није ђаво.
- Ако сам и црн, нијесам Циганин. (ВСК¹)
- Ако сам и црн, нисам Циганин.
- Ако смо и црни, нијесмо Цигани.
- Бијели се ка' и циганска мајка. (ВСК¹)
- Бољи је и црн колач него празна торба. (ВСК¹)
- Врана врани очију не вади. (ВСК¹)
- Врана врани очи не вади.
- Врана и зла жена што се више перу, све су црње.
- Гадан ко лопов.
- Гори је од Турчина. (ВСК¹)
- (Дабогда) Био тањи од конца, а црњи од лонца.
- Ђаво није тако црн, као што се прича.
- Жут посао! (ВСК¹)
- За злато рђа не приања. (ВСК¹)
- Закрвавио очима. (ВСК¹)
- Злато од човека.
- Злату ће се кујунција наћи. (ВСК¹)
- Зна се шта је злато, а шта блато.
- И врана се врани помери с места.
- И сунце пролази кроз каљава места, али се не окаља. (ВСК¹)
- И сунце пролази кроз каљава места, али се не укаља.
- Метнути коме црн комад у торбу. (ВСК¹)
- Над њим врана гракће. (РСМ)
- На злато рђа не пријања.
- Намазан свим бојама.
- На невидиш нема кривице.
- Нашла рђа своје гвожђе.
- Не би врана пала на њега да му кљује месо.
- Не бију вука зато што је сив, него зато што је овцу појео.
- Не била ја Перса (*и сл.*) него црна Циганка, ако не буде овако.
- Не може црње и грђе.
- Ни враг црн, ни мати му бела.
- Ни ђаво није онако црн као што људи говоре. (ВСК¹)
- Ни ђаво није тако црн као што изгледа.

- Није ђаво црн како говоре.
- Није злато све што је жуто.
- Није злато све што сија. (ВСК¹)
- Нико му не може рећи: Црне су ти очи!
- Нисам му рекао ни црне су ти очи у глави.
- Ни у мраку нису све краве црне.
- Од призетка само је црњи гавран.
- Он би и са црним ђаволом заједно.
- Он је бистар ко поноћ.
- Он је ко сунце чист.
- Он је обична смрдиврана.
- Он је послушник црног непоменика.
- Пере Арапина.
- Пере Арапина, Арапин још црњи!
- Познаје (рђа) гвожђе. (ВСК¹)
- Поштен ко сунце.
- Прави од црнога бело и од белог црно.
- Проглашава црно за бело.
- Продавати на црно.
- Проширио се ко рђа у пандурској соби.
- Рђа се за злато не прима. (ВСК¹)
- Рећи шта је црно, а шта бело.
- Ружан ко лопов.
- Ружан ко поноћ.
- Све му било црно, само му очи биле беле.
- Тај би и с црним ђаволом.
- Тако ми образ не поцрнио (као Арапу)! (ВСК¹)
- Тамној ноћи свједока нема. (ВСК¹)
- То је чисто ко сунце.
- Удружио би се са црним ђаволом само да оствари свој циљеве.
- У мраку је свака крава црна.
- У мраку се види ко светли.
- Унијате, црни брате, даде веру за вечеру.
- У ратара црне руке, а бела погача.
- У Циганке је црн образ, ал' је пуна торба. (ВСК¹)
- У црној земљи бијело жито роди. (ВСК¹)
- Цигани се псују (а људи поштени не). (ВСК¹)
- Црна мрља.
- Црна овца.
- Црн као ђаво.
- Црн као црни враг.
- Црн ко Арапин.
- Црн ко враг.
- Црн ко гавраново крило.
- Црн комад је рђав, а гладан трбух гори.
- Црн образ, пуна торба.
- Црно раде, а још црње мисле.
- Чавка и зла жена што год се више перу, све су црње.
- Чавка и зла жена што се (гођ) више пере, то је црња. (ВСК¹)
- Чавка му попила мозак.
- Чавка чавки очи не вади.
- Чиста се злата рђа не хвата. (ВСК¹)
- Чист ко сунце.

- Шарен испод коже.
 - Шарен човек.
 - Што се више чавка пере, све је црња.
-

5.1.13.МИРИСАН:

- Зна се злато и у ђубрету. (ВСК¹)
 - И у ђубрету се злато познаје.
 - Јес ти он неки говновић. (ВСК⁴)
 - Ко је нагорео, смрди.
 - Лоша времена – испливало свако ђубре.
 - Не дирај ђубре, још ће више смрдети.
 - Не дирај у г...о, да не смрди. (ВСК³)
 - Нешто ту смрди.
 - Он је обична смрдиврана.
 - Он је смрдибуба.
 - Очепио Чивутина. (ВСК³)
 - Поклонити трулу јабуку.
 - Према ђубрету и метла.
 - Рђава је тица, која у своје гнездо тори. (ВСК¹)
 - Ти мене војводи, ја тебе сердаре, а које смо ђубре, то ми знамо.
 - Ћути ко ђубре у трави.
 - Што ђубре више дираш, више смрди.
-

5.1.14.ПРАВИЧАН (спацијално):

- Ако је димњак накриво, управо дим улази. (ВСК¹)
- Ако ћу криво, не смем од Бога, ако ћу право, не смем од бега.
- Ако ћу криво, не смијем од Бога, /Ако ћу право, не смијем од бега. (ВСК¹)
- Бежи од зла кад оно неће од тебе.
- Биједа на правога кривца. (ВСК¹)
- Благо мјесту отклен иде, а тешко оном у које иде. (ВСК¹)
- Бог је спор, али достижан. (ВСК¹)
- Гледа преда се као да је за све крив.
- Гледати право у очи и говорити истину.
- Да гори ко свећа, не може остати прав.
- Да си ми жив, здрав, дебео и прав.
- Док се прави не намучи, не може се криви наћи. (ВСК¹)
- За добрим се треба помучити, а зло само дође.
- Збори право, па седи где ти је драго.
- Збори право, сједи ће ти драго. (ВСК¹)
- Зла трава брзо расте.
- Зло лети, а добро пузи.
- Зло се даље чује него добро. (ВСК¹)
- Зна и ђаво шта је право, али неће право да ради.
- И враг зна шта је право, али ради по своме.
- И враг зна што је право. (али неће да чини). (ВСК¹)
- И враг зна што је право, ма неће, него како му је мило. (ВСК¹)
- И ђаво зна шта је право. (али неће да чини) (ВСК¹)
- И ђаво зна шта је право, али неће, него како он хоће. (ВСК¹)

- И ђаво кад говори право, ваља му дати разлог. (ВСК¹)
- Или право, или никако.
- Имати мирну савест.
- Ја право, ја никако. (ВСК¹)
- Кад ме глобише, крива ме нађоше. (ВСК¹)
- Кад поган иде десном страном, окрени левом.
- Каквог дрвета има највише у шуми? – Кривога.
- Ко је крив? – Крива је левча.
- Ко ме је криво, намирио му Бог!
- Ко крива жали, правом гријеши. (ВСК¹)
- Ко се држи правице, тај не музе кривице. (ВСК¹)
- Ко тера правицу, не музе кривицу.
- Крив и Богу и ђаволу.
- Крив и кад је киша, крив и кад је суша.
- Крсти се левом руком.
- Левом узима, десном даје.
- Миш је у праву, али шта може лаву.
- Могу мирне душе рећи.
- Набедили на права – здрава.
- Набедили на правога кривца.
- Најбоља је вечера с правдом стечена.
- Најтања људска срећа.
- На кривога беда.
- На правога беда.
- Настрадао ни крив ни дужан.
- Настрадао прав – здрав.
- Не врше кобила која је крива, већ која је ухваћена.
- Не зна десница што ради левица.
- Не зна која му је десна, а која лева страна.
- Некима није право, другима није криво.
- Нема мирну савест.
- Не рже кобила која је крива, него она коју ухвате.
- Не тражи ђавола свећом, он ће доћи сам.
- Није жао на мали дио, него на криви.
- Није му поштење јача страна.
- Није човеку жало на мало, већ на неправо.
- Није човеку жао на мало него на неправо. (ВСК¹)
- Нико на њега неће уперити прст и рећи да је крив.
- Ни крив, ни дужан.
- Од милине и доброте, једва дишемо.
- Окренуо га Бог на праву страну.
- Он је најтања људска пређа.
- Он је танка људска пређа.
- Он је стручњак за лов, криволов и муволово.
- Права жена – цене нема.
- Прави пут није тежак зато што је једини.
- Прав као свећа.
- Прав ко проштац.
- Прав ко срп.
- Прав ко уже у врећи.
- Прав се смеје, а крив се крије.
- Прав се смије, а крив се крије. (ВСК¹)
- Пусту добро низ воду, а ти хајде уз воду, стићи ћеш га.

- Пусти добро низ воду, вратиће се уз воду.
- Рећи мирне душе.
- Реци, па коме право, коме криво.
- Сачувај ме кад сам крив, а кад сам прав, не дира ме ни мртав.
- Свекрива.
- Спавати мирне савести.
- Спавати сном праведника.
- Тешко теби јер си у праву.
- Удри, Боже, кривога, а прави је одавно погинуо. (ВСК¹)
- Човеку није жао на мало, него на неправу.
- Широка душа.
- Што је брзо, то је кусо.
- Што је право, и Богу је драго. (ВСК¹)
- Што је право – право је.
- Што је с правдом стечено, то ретко дође до праунука.

5.1.15. ИСКРЕН, ИСТИНОЉУБИВ:

- Ако је пас питу изио, тепсија је остала. (ВСК¹)
- Ако коза лаже, рог не лаже. (ВСК¹)
- Ако ме је он слагао, лажем и ја вас.
- Ако му је срце као говор, добар је.
- Ако не верујеш очима, како ћеш веровати речима.
- Ако неког често хвалиш, мораш да говориш лажи; ако неког ружиш, онда мораш говорити истину.
- Ако слаже, лаж му на поштење! (ВСК¹)
- Ако хоћеш да те сви мрзе, реци свакоме ко је ко.
- Анђео у лицу, ђаво у срцу.
- Бела вуна од црних оваца.
- Бело му лице, ал му је црно срце.
- Берилажићи су постали најбројније племе.
- Бог воли праведника, а ђаво клеветника.
- Бог ти, а душа ти (а враг ти, а душа ти)! (ВСК¹)
- Божју ти вјеру задајем, ово је истинска истина. (ВСК³)
- Боље је вјеровати својим очима него туђим ријечима. (ВСК¹)
- Више ваља вјеровати очима него ушима. (ВСК¹)
- Гледа истини у очи.
- Гледати чињеницама у очи.
- Гледа ме у очи и лаже.
- Гледати отворених очију.
- Гледати право у очи и говорити истину.
- Гледати широко отворених очију.
- Говори, на Бога не мисли.
- Говори од срца.
- Говори право, а ради криво.
- Говори шта му је на души.
- Гријех иде из уста а не у уста. (ВСК¹)
- Да пуца глава од лажи као од тољаге, не би ничија цела остала.
- Да ради као што говори – где би му био крај.
- Да се као људи погледамо у очи.
- Држати шипак у цепу.
- Душе ми, тако је како кажем.

- Зажмурити пред истином.
- Заклеће се на оно што нема.
- За љубав истине.
- Зао чоек с тобом једе и пије, а јаму ти копа. (ВСК¹)
- Збори право, да ти после није жао.
- Златом написао, а говном запечатио. (ВСК⁴)
- Златом пише, ђубром печати.
- Зла уста могу свашто рећи. (ВСК¹)
- Змију у њедрима носити. (ВСК¹)
- И криво сједи, а право реци. (ВСК¹)
- Или збори истину, или зали уста.
- Испод мире девет (ђавола) вире. (ВСК¹)
- Једна истина међу сто лажи избледи.
- Једно мисли, друго говори, а треће твори. (ВСК¹)
- Кад видим, онда ћу и веровати
- Кад егедуш правду свира, гудало га по носу бије. (ВСК¹)
- Кад лажеш, крећу ли ти се зуби? (ВСК¹)
- Кад лажеш, тако лажи да и сам мислиш да је истина. (ВСК¹)
- Кажи ми по души.
- Кажи истину на почетку села, на крају села претвори се у лаж.
- Какав чоек тако и збори. (ВСК¹)
- Као Ердељски тањир. (ВСК¹)
- Ко истину гуди, гудалом га по прстима бију. (ВСК¹)
- Ко лаже за тебе, лагаће и против тебе.
- Ко много бесједи много и лаже. (ВСК¹)
- Ко правду казује, гоне га преко девет села.
- Ко право говори, Бога хвали.
- Ко право збори, Бога хвали. (ВСК¹)
- Ко признаје, пола му се додаје.
- Ко признаје, пола му се прашта.
- Ко призна – пола му се прашта, ко не призна – све му се прашта.
- Ко се крив куне, од трага гине, а ко се прав куне, од страха (гине). (ВСК¹)
- Ко се правда, сам себе оптужује.
- Криво огледало.
- Криво седи, а право беседи.
- Криво сједи, а право реци. (ВСК¹)
- Лаже га у очи.
- Лаже до Бога.
- Лаже и кад се Богу моли. (ВСК¹)
- Лаже ко пас.
- Лаже ко Турчин.
- Лаже ко Циганин.
- Лаже ме у очи.
- Лажи су господске ствари. (ВСК¹)
- Лажову ни истину не верују.
- Лаж чуо, лаж казао! (ВСК¹)
- Лако је учинити зло човеку који се у тебе узда.
- Лепо говори, али зло чини.
- Лепо збори, али гадно твори.
- Лепо прича, али гадно ради.
- Медом пише, а ђубром печати.
- Назвати ствари правим именом.
- На знање и равнање.

- Највише лаже онај коме се не сме рећи: «Не лажи!»
- Најгори су они који убијају туђим рукама.
- На језику мед, а на срцу јед. (ВСК¹)
- Најопаснији су безгрешни.
- На мед уводи, на трње изводи.
- На пасје храмање и женско плакање, на господско обећање и чивутско заклинање не треба ништа држати.
- На срцу јед, а у устима мед. (ВСК¹)
- На част му лаж! (ВСК¹)
- Не вјерује ни својим очима. (ВСК¹)
- Не зна се која му је половина лица црна, која бела.
- Не крије се поштење никоме. (ВСК¹)
- Немам очију да га видим.
- Нема храбрости да га погледа у очи.
- Не може га погледати у очи.
- Не пуши, не пије, не карта се, не псује, не јури жене, само мало лаже.
- Не слушај шта говори, већ гледај с ким се дружи.
- Не слушај шта поп говори, него шта ради.
- Не сме га у очи погледати.
- Не сме му на очи изаћи.
- Неће језик него право.
- Никоме није написано на челу шта је у њему. (ВСК¹)
- Нико није толико слеп као они који неће да виде.
- Нисам, тако ми оба ока!
- Нити лажем, нити право кажем, но како сам чуо, тако ти кажем.
- Облагали би и Бога.
- Он сваком може погледати у очи и рећи му: Ћути!
- Очи говоре оно што уста не смеју.
- Очима више ваља вјеровати него ушима. (ВСК¹)
- Очи су варалице. (ВСК¹)
- Очи су вода. (ВСК¹)
- Погледај се у огледалу!
- Погледати истини у очи.
- Погледати стварима у очи.
- Позна му се по очима да лаже.
- Права истина се не да сакрити.
- Право збори, па бежи ка гори.
- Право кажи, па се никога не бој.
- Право реци, бој се Бога, па се не бој никога.
- Право реци, па гледај и утеци.
- Право реци, па гледај те утеци. (ВСК¹)
- Право ћу ти казати као да ћу умријети! (ВСК¹)
- Право ћу ти казати, па да ћеш сутра умрети.
- Предобар недобар. (ВСК¹)
- Препоштен непоштен. (ВСК¹)
- Препријатељ непријатељ. (ВСК¹)
- Претерана правда – велика неправда.
- Пријатељ те гледа у очи, а душманин у ноге.
- Продаје јаја за бубреге.
- Продаје кикирики за орахе.
- Продаје кукољ за пшеницу.
- Продаје лишће за шишарке.
- Продаје рогове уместо свећа.

- Разговарати гледајући се у очи.
- Рекох и спасих душу.
- Рећи бобу: боб, а попу: поп. (ВСК¹)
- Рећи истину и агама и раји.
- Рећи јасно и гласно.
- Рећи у очи.
- Рећи у лице.
- Реци по души!
- Ружној девојци огледало је криво.
- Са свима лепо, ни са ким поштено.
- Све испотаје, мучки, па хајдучки.
- Сви сватови поштени, а куму нема кесе.
- Сви поштени, ма мене нема струке. (ВСК¹)
- Сви поштени, моје бресе нема.
- Сви у кући поштени, а Рајку нема капе.
- Седи криво, а беседи право!
- Све му сузе низ леђа теку.
- Слушај шта говори, али пази шта ради.
- Споља гладац а изнутра јадац. (ВСК¹)
- Ставити десну руку на срце.
- Тај не сме никог у очи погледати.
- Тај ће се заклети ако треба да је црно бело.
- Тешко је добро виђети, а ласно га је познати. (ВСК¹)
- Тешко онима који зло добрим зову, а добро злом.
- У Турчина вјера на кољену. (ВСК¹)
- Хуље лепо зборе, а нитковски раде.
- Чувај се онога ко стално говори о поштењу.
- Чувај се човека који те не гледа у очи.

5.1.16.ОДГОВОРАН, НЕДУЖАН, САВЕСТАН:

- Ако је дуг, одужио сам, ако је ред, одредио сам.
- Бог нека ти наплати.
- Бог ником дужан не остаје. (ВСК¹)
- Ведро као пјена.
- Више нијесам дужан ништа. (ВСК¹)
- Добар договор добру кућу гради.
- Дуг неплаћен – грех неопроштен.
- Дуг неплаћен гријех неопроштен (ВСК¹)
- Имати нерашчишћене рачуне.
- Јемац платац. (ВСК¹)
- Ко није дужан, сигурније гази.
- Ко ме је криво, намирио му Бог!
- Криву је дијелу ласно намирити. (ВСК¹)
- Лакше се поштено намирити него срамотно потезати. (ВСК¹)
- Настрадао ни крив ни дужан.
- Не позајми никад више него што можеш да опростиш.
- Ником није остао дужан.
- Ником судија и ничији дужник.
- Ни крив, ни дужан.
- Ништа горе него кад рђа рђи дугује. Нити рђа може да врати, нити рђа да га чека.
- Обећање је дужност. (ВСК¹)

- Обећање је тешко дуговање. (ВСК¹)
- Он никоме није дужан остао.
- Поштен ко трговачка књига вересије.
- Поштено, па на суд!
- Руку на руку, а обе на душу.
- Сваког задужио, а ником није остао дужан.
- У кафани рђу части, поштеног човека и не мораш.
- У црн тефтер кога записати.“ (ВСК¹)
- Чист рачун – дуга љубав!
- Чисти рачуни.
- Чисти рачуни, добри пријатељи.
- Човек од речи.

5.1.17. ДУШЕВАН, САОСЕЋАЈАН, НЕСЕБИЧАН:

- Ако имаш душу.
- Ако сам изгубио слободу, нисам душу.
- Ако ћемо поштено и по души.
- Блажене душе човек. (ВСК¹)
- Боље ти је изгубити главу, него своју огрешити душу.
- Боље ти је изгубити главу него своју огр'јешити душу. (ВСК¹)
- Бори се као грешан с душом.
- Гледа души место.
- Грешити душу.
- Даде душу ђаволу.
- Да може, узео би му и душу.
- Дао душу ђаволу.
- Два без душе трећи без главе. (ВСК¹)
- Душа корен нема.
- Душа од човека.
- Ђаволу продати душу.
- Ђаво му душу однео!
- Ђе је образ, ту је и душа. (ВСК¹)
- За Бога просити, а за душу дијелити. (ВСК¹)
- Завадио се са својом савешћу.
- Заклети се на душу и здравље.
- Зло је ушло у људе.
- Иди, ђаволе, и од мене и од моје душе.
- Изгубио је душу.
- Има га на души.
- И свети су гријешили, па су се опет светили. (јер су се кајали) (ВСК¹)
- И срцем и душом.
- Ја ћу умрети, али лако душу ђаволу нећу дати.
- Кад једном душу изгубиш – више је не повратиш.
- Кајање је лек за сваки грех.
- Како му је, само његова душа зна.
- Ко духом падне, тај пропадне.
- Ко има образа, има и душу. (ВСК¹)
- Ко је само себи добар, није добар.
- Лењост троши душу као рђа гвожђе.
- Љубав не зна за грех.
- Мука душу не вади, већ суђен дан.

- На моју душу!
- На сенку му не смеш стати.
- Не воли ни у сну да га види.
- Не греши душу!
- Не губи души места.
- Не зна ни за Бога ни за душу.
- Нека иде то на његову душу!
- Немој да си без душе.
- Немој своју изгубити душу.
- Немој своју огрешити душу.
- Није ником ни на сенку стао.
- Нико ме није ни на сенку стао.
- Нико му на сенку није стао.
- Ни на сенку туђу није згазио.
- Носити га на души.
- Носити терет на души.
- Огрешити душу.
- Однео душу ђаволу.
- Он је душа од човека.
- Он је ко душа.
- Он не да рђи на се.
- Оставити на образ и душу.
- Повратити душу.
- Продана душа.
- Продао би ђаволу душу.
- Савест је глас Божји.
- Свако зло се о њега очешало.
- Тако ми грешне душе!
- Тешко је у злу добра чекати.
- Тешко Марку Краљевићу у злу добра чекајући!
- То је на његову душу.
- То ти стављам на душу.
- У кога је стид, у тога је и савест.
- У поганом телу и душа погана.
- У сну да га не сањаш.
- Што ћу дремати, кад могу спавати.

5.1.18.СВЕСТАН:

- Боже дај то што бестија мисли! (ВСК¹)
- Грешка је само први пут, други пут је навика.
- Дobar добро никад нема.
- Дobar и будала – два рођена брата.
- Дobar човек – готова луда.
- Дobar човек, магарцу брат.
- Дobar човек свуд погине.
- Ђеца, будале и пијани правду говоре. (ВСК¹)
- Ко зна из каквог греха потиче то лудило.
- Ко говори шта мисли, тај не мисли шта говори.
- Лако је поштена човека преварити.
- Луд је ко мисли да му други зло не мисли.
- О злу мудри, а о добру луди.

- Паметан мисли шта говори, а луд говори шта мисли.

5.2. као УЗРОЧНО-ПОСЛЕДИЧНИ ЧИН:

5.2.1.1. ПРАВОВЕРАН (сермонистички):

- Адамско колено.
- Адамско кољено (ВСК¹)
- Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила (ВСК¹)
- Ако је корен свети, свете су и гране.
- Бог га је засновао на погрешан калуп.
- Бог почео да прави куче, па се предомислио и направио њега.
- Боља је истрага него рђава натрага. (ВСК¹)
- Вино од лозе, млијeko од козе, чоек од чоeka (ваља). (ВСК¹)
- Где је настао сој од несоја?
- Где је сова излегла сокола?
- Грдан ђаво, а гора му мајка.
- Грешан се родио.
- Дабогда од њега настануло племе.
- Дај ми Боже добре људе и од добре сорте.
- Да од врага не остаје трага. (ВСК²)
- Добар је и такав какав је, јер није имао одакле бити бољи.
- Добар је од кога је отпао.
- Ђаволи су од људи постали.
- Ђавоља је то сорта.
- Ђавоље зрно је ту никло.
- Ђе је врана излегла сокола. (ВСК¹)
- Ђе је сова излегла сокола? (ВСК¹)
- Зао отац и још гори син.
- Зликовачко семе.
- Зло рађање готово суђење.
- Зло семе.
- Из вроне што испане, тешко соко постане. (ВСК¹)
- Из једнога дрвета икона и лопата (бива). (ВСК¹)
- Из сваког пања не може се светац истесати. (ВСК¹)
- Источни грех.
- Каква исповијест онаква и молитва.
- Ко да га је нечастиви правио.
- Крваво семе.
- Кучкино копиле.
- Кучкин син.
- Лупешко семе.
- Лупешка сорта.
- Љубав је почетак и добра и зла.
- Мајка га завила у црне пелене кад га је родила.
- Мајка га обукла у змијску кошуљицу.
- Направљен од лоше јапије.
- На трулом пању гљиве расту.
- Не може се из сваког пања светац истесати.
- Не можеш направити питу од ђубрета.

- Не помаже добар корен црвљивој и трулој воћки.
- Неправедно тециво на треће кољено не слази. (ВСК¹)
- Не расте у свакој башти цвеће.
- Неће кучка јагње родити.
- Нигда није сова излегла сокола. (ВСК¹)
- Нигде није сова сокола излегла.“
- Није Бог двије куће покварио. (ВСК¹)
- Није ђаво, већ ђавоље семе.
- Никад врана сокола није отхранила.
- Никад није куја родила јагње.
- Нико неће признати да је курвин син.
- Нико неће рећи: ја сам курвин син. (ВСК¹)
- Нити је добар ђаво, нити му је добра мајка.
- Од врране никад соко.
- Од добра је дрвета истесан.
- Од доброг дрвета и крст и лопата, а од рђавог ни пасје корито.
- Од доброг је дрвета одсечен.
- Од доброг корена добар и плод.
- Од добре крви.
- Од добре мајке и још бољег оца.
- Од (добре је) кобиле и ждријебе (добро). (ВСК¹)
- Од ђубра се не прави пита.
- Од зла ката много накота.
- Од зла оца и од горе мајке.
- Од зла рода нек није порода. (ВСК¹)
- Од истог дрвета не може и икона и лопата.
- Од кога је, добар је.
- Од кривог дрвета, крива и сенка.
- Од малена се види трн који ће да убоде.
- Од рђава ждребета, рђав коњ изађе.
- Од рђава оца, рђава деца.
- Од старог душманина – никад новог пријатеља.
- Она је из лепог гнезда.
- Он је добро замешен, још боље испечен.
- Он је ђаво од ђавола.
- Он је крив што је жив.
- Он је несој.
- Пасји синови!
- Поган и несој.
- Поганско семе се не утире.
- Покварен до сржи.
- Покварен ко мућак.
- Покварен од главе до пете.
- Положити змијско семе.
- Посвађали се до курвина сина.
- Прави питу од ђубра.
- Притајена зла крв мора негде да проговори.
- Рођен је кад су се ђаволи парили.
- Сестра сестру удаје, а бачва бачву продаје. (ВСК¹)
- Ставити трулу грађу у темељ нове куће.
- Тај је рођен кад су се ђаволи парили.
- Такви се код душмана рађали.
- То је вучји накот.

- То је кујин син.
 - То је осиње гнездо.
 - Ту бољку мајка рађа.
 - Удри зло, да је горе. (ВСК¹)
 - У старом душманину нема новог пријатеља. (ВСК¹)
 - У старом душману нема новог пријатеља.
 - У стара крвника нема нова пријатеља. (ВСК¹)
 - Чоек од чоeka. (ВСК¹)
 - Што се грдо роди, време не исправи.
-

5.2.1.2.СМЕРАН:

- Бити на погрешном путу.
 - Биједа на суху путу. (ВСК¹)
 - Боље је на правом путу пешачити, него на кривом јашити.
 - Боље се и од по пута вратити, него рђавим (путем) до краја ићи.
 - Боље се и с пола пута вратити, него погрешним путем до краја ићи.
 - Боље се с пута вратити, него са душманом путовати.
 - Додро је већ враг опанке. (ВСК¹)
 - Доста је ђаво опанака подерао, док га је на зло навео.
 - Душа једна врата има. (ВСК¹)
 - Ђаво му пут показивао!
 - Ђаво му пут скратио!
 - Заблудела овца.
 - Заблудели син.
 - Зла везиља дуге конце вуче.
 - Иди својим путем, а свет нека прича шта хоће.
 - Ићи злим путем.
 - Једна му нога другој добра не мисли. (ВСК¹)
 - Кад уђеш у погрешан воз, онда су све станице погрешне.
 - Као недобијена душа. (ВСК²)
 - Кренути на зао пут.
 - Кренути погрешним кораком.
 - Куд ће рђа до у род? (ВСК¹)
 - Мимо Бога ништа не чини.
 - На мирном мору свако може бити кормилар.
 - Народ се од Бога одметнуо.
 - Окренуо га Бог на праву страну.
 - Округла је земља, сретће се добри људи.
 - Он је пошао пасјим путем.
 - Отишао на зли пут.
 - Пошао ђавољим путем.
 - Поштен к'о и проћеран. (ВСК¹)
 - Пут у пакао поплочан је добрим намерама.
 - Сам пао, сам се убио.
 - Сачувао ме Бог рђава друштва и зла пута.
-

5.2.2.1.ОДГОЈЕН, РАЗУМАН, САМОСВЕТАН:

- Ако је и црна крава, бело млеко даје.

- Ако је и црна крава, бијело млијеко даје. (ВСК¹)
- Ако је и црна крава, има бијело млијеко. (ВСК¹)
- Бадава је добро семе, кад је рђаво орање.
- Бодљивом корову није Бог дао рогове. (ВСК¹)
- Боља је добра инокоштина, но рђава задруга. (ВСК²)
- Боље је сам мучити се него се с другијем срамотити. (ВСК¹)
- Боље је самоћовати, него срамотовати. (ВСК¹)
- Боље се сâм мучити, него се с другим срамотити.
- Гадан старац од њега расте.
- Грех једнога цело село плаћа.
- Дobar где добрих нема.
- Добро је ласно доћерати и на руку окренути. (ВСК¹)
- Ђаво није да се не поправи, а анђеоло није да не погријеши. (ВСК²)
- И црна кока носи бело јаје.
- И црна крава даје бело млеко.
- И црна овца ојагњи бело јагње.
- И у Божјој башти коров расте.
- Поправи прво себе, већ је један неваљалац мање.
- Посејао босиљак, а пожњео трње.
- Једна трула јабука поквари цео цак јабука.
- Једна шугава овца цело стадо ошуга.
- Једна шугава овца цијело стадо ошуга. (ВСК¹)
- Јесте грех, али није да се не може окајати.
- Као да су га ђаволи учили.
- Кап његове крви отровала би сиње море.
- Ласно је неваљала на зло навратити. (ВСК¹)
- Људи су густо посејани, али ретко ничу.
- Мој соколе из вранијег гнезда!
- Не бацај кривицу на дете у колевци, за очеве грехе.
- Не гледај ме ко сам био, већ ко сам сад.
- Нек је благословен онај ко од непријатеља прави пријатеља, а зло претвара у добро.
- Није никаква мајсторија међу добрима добар бити. (ВСК¹)
- Нико се тако не може преварити у детету као његова мајка.
- Нису деца крива што имају лоше родитеље.
- Од добра отпали, на зло пристали.
- Од старог душманина створи новог пријатеља.
- Од шенице се може снијет претворити, а од снијета шеница. (ВСК¹)
- Он је ђаволов ученик.
- Он је сиви соко из вранијег гнезда.
- Отпадио се он од свога прага.
- Пре буде од добра зло, него од зла добро.
- Ретко су људи никли, иако су густо посејани.
- Смрдљиво буре и најбоље вино поквари.
- Соко из вранијег гнезда.
- Соко из врањега гнијезда. (ВСК¹)
- То је с ђаволом задојено.
- Узалуд је добро семе, ако је рђаво орање.
- У сваком житу има кукоља. (ВСК¹)
- Често од рђавог ждребета добар коњ изађе.

5.2.2.2. ДОБРОХОТАН, ДОБРОНАМЕРАН:

- Ако идеш злим путем, зло ће те снаћи.
- Ако се од малих грехова ишчувамо, у велике грехове никад нећемо пасти.
- Ако чиниш зло, надај се од Бога казни, а од људи можеш бити и похваљен; ако чиниш добро, надај се од људи казни, а од Бога награди.
- Ако зло чиниш, добру се не надај.
- Бацај за собом, да нађеш пред собом.
- Баци добро низ воду, вратиће се уз воду.
- Баци добро у јаму, неће нестати.
- Баци добро у море, наћи ћеш га и девете године.
- Баци добро у реку, испливаће.
- Без своје користи у ријетки божић чини добра другоме. (ВСК²)
- Било му како је чинио.
- Благо добром чину и свијетлом образу! (ВСК¹)
- Боље је неправду трпети, него је чинити.
- Боље је неправдо трпљети него неправдо чинити. (ВСК¹)
- Вјеру ко ломи, њега ће вјера. (ВСК¹)
- Воли да би био вољен.
- Воли да учини добро, ако га то не кошта.
- Вратити добро добрим.
- Вратити зло за добро.
- Где је зло посејано, ту треба и плодове да убере.
- Где лажа омркла, ту и осванула.
- Где лаж омркне, ту не осване.
- Где ће ти душа?
- Гледајући на Бога / Одох просит' за Бога. (ВСК¹)
- Гради кућу у сваком селу.
- Грех је греху замек.
- Добио је што је тражио.
- Добром човеку, свуд су добри људи.
- Добро се добрим враћа.
- Добро чини, добром се надај!
- Добро чини – не кај се, зло чини – надај се!
- Доћи ће враг по своје. (ВСК¹)
- Дошли смо и ми зли и опаци, па и бријеме. (ВСК¹)
- Душа погрешила, а тело испашта.
- Ђаво је дошао по своје.
- Ђаволу кућу зида.
- Ђаво ће ти бити крив кад ти се то деси.
- Зло добра донијети неће. (ВСК¹)
- Зло рађење готово суђење. (ВСК¹)
- Зло чинио и горе дочекао!
- Зло чинио, сијасет примио. (ВСК¹)
- Зло чинити а добру се надати није могуће.
- Зло чинити, добру се надати – није могуће!
- Злу браву зла паша не гине. (ВСК¹)
- Злу добра не учини, да те злом не плати.
- Зној сејао, злато жњео.
- И за добро и за зло – има Бога.
- Изађе дело на видело.
- И змији неко на врат стане.
- Једном крив, увек крив.
- Једно се зло из другог снује.
- Кад даш, и Бог даје.

- Кад неком чиниш добро, мисли и на последице.
- Како говорио право, тако био здраво.
- Како истину говориш, тако ти се усирило.
- Како право (чинио и говорио) тако здраво (био). (ВСК¹)
- Како ко мене тако њему Бог. (ВСК¹)
- Како ко мени, тако њему Бог.
- Како ја коме тако мене Бог. (ВСК¹)
- Како право говорио, тако ти право ноге ишле.
- Како радио, онако ти Бог помогао.
- Како се ја право клео, тако ми Бог помогао.
- Као што се свећа од свеће пали, тако и добро дело од доброга дела.
- Ко врага свијећом тражи тај ће га и наћи. (ВСК¹)
- Ко гледа на Бога, иште за Бога. (ВСК¹)
- Ко даје, и њему се даје.
- Ко доброту сеје, љубав жање.
- Ко добро чини, боље дочека; ко зло чини, горе дочека. (ВСК¹)
- Ко добро чини, неће се кајати. (ВСК¹)
- Ко другога вара и њега ће други (ВСК¹).
- Ко зло ради, ваља зло и да дочека. (ВСК¹)
- Ко зло чини и дочека (га). (ВСК¹)
- Ко зло чини и дочекаће га. (ВСК¹)
- Ко зло чини нек се добру не нада. (ВСК¹)
- Ко и мало добро чини, он ће и велико када буде могао.
- Ко је год с ђаволима шућурице сијао све су му се о главу разбијале. (ВСК¹)
- Ко један пут слаже, други пут залуду каже. (ВСК¹)
- Ко један пут слаже, други пут му се не вјерује ако и истину каже. (ВСК¹)
- Ко један пут украде, увијек се за хрсуза држи. (ВСК¹)
- Ко је како мутио, нека и бистри.
- Ко је себи душманин, како ће другом бити пријатељ? (ВСК¹)
- Ко је себи зао, како ће другом бити добар? (ВСК¹)
- Које очи зло чине, оне и по свијету гледе. (ВСК¹)
- Који год рад радио, од зла се бранио, нико ти не наудио!
- Колико дајеш, толико ти Бог враћа.
- Колико ми мисли добро, толико му Бог помогао.
- Ко не може да поднесе незахвалност, не треба да чини добра дела.
- Ко о злу (ради или мисли) онај и по злу (иде или му се догађа) . (ВСК¹)
- Ко с врагом тикве сади, о главу му се разбијају. (ВСК¹)
- Ко с врагом тикве сије, све му се о главу лупају. (ВСК¹)
- Ко с ђаволом тикве сади, о главу му се обијају.
- Ко те једанпут ћушио, онај ће те други пут коцем ударити. (ВСК¹)
- Котрљати црно клупко.
- Крену невоља за невољом, враг за ђаволом, ђаво за нечастивим.
- Куд ће му душа!
- Људско се људским враћа.
- Најтеже се кајати за своја добра дела.
- Нема дара без уздарја.
- Не мисли зло ни туђем телету, да не даде Бог твоје детету.
- Не може се Богу служити, а ђавола не љутити.
- Не може се зло чинити, а добру надати.
- Неће ми учинити никакво зло, јер му нисам никакво добро учинио.
- Не чини добро, да те чудо не нађе. (ВСК¹)
- Не чини другима ништа што не би желео да ти други чине.
- Не чини зло, да те зло не стигне.

- Није га (гријеха) у помишљеном, него у учињеном. (ВСК¹)
- Није грех у јелу, него у злу делу.
- Ниједно зло не долази без велике прђије.
- Није матере за сису ујео. (ВСК¹)
- Ни у гори зло не говори.
- Ни у гори истину не говори.
- О чему год радили, од зла се бранили!
- Отишао је са зла на горе.
- Пас био, паски прошао. (ВСК¹)
- Паски живљео, паски и умро. (ВСК¹)
- Пљује, па лиже.
- Посејао зло, а хоће да жање добро.
- Почело са ђаволом, завршило са ђаволом.
- Поштено плати пак се и опет поврати. (ВСК¹)
- Реци право, тако био здраво!
- Са злом дође, са ђаволом оде.
- Сами себи зло свакад копамо, те нам наше зло за врат пада.
- Сам је закувао, нека сам и куса!
- Сваки дар иште уздарје. (ВСК¹)
- Свачије дело дође на видело.
- Сеје ђавоље семе.
- Сејати злу крв.
- Сејати раздор.
- Склони узрок, склонићеш и грех.
- Смеће нађе своју канту.
- Срби су народ севапа и ината. За севап ће да ураде једно чудо, а за инат сто чуда.
- Старост не красе године, већ дела.
- Стварати злу крв.
- Тешко ми је вратити ономе који ми добро учини, а ко ми зло учини, лако ћу му вратити.
- Траг за њим смрди.
- Учини добро, не кај се; учини зло, надај се. (ВСК¹)
- Учини зло, чека те горе.
- Учини чоеку сто пута добро, а један пут не учини, све је заборављено. (ВСК¹)
- Хоће да жање где није сејао.
- Храни псето да те ује. (ВСК¹)
- Храни сироту на своју срамоту. (ВСК¹)
- Чинећи другим, чиниш себи.
- Чини добро, добро ће ти се вратити.
- Чини добро и баци га у море, ако не призна риба, признаће Бог.
- Чини добро и не гледај лоше.
- Чини добро – не кај се, чини зло – надај се.
- Чини другима оно што желиш да други чине теби.
- Чини зло другоме – надај се злу.
- Шта ко ради, оно ће и патити.
- Шта ко чини, све себи чини.
- Што нијеси рад да ти други људи чине, не чини ни ти никоме, а што желиш да тебе други људи чине, чини и ти свакоме. (ВСК¹)
- Што плуг више оре, све је сјајнији.
- Што попљује, то полиже.
- Што су телу добра јела, то су души добра дела.
- Што у добру прође, у злу се не враћа.
- Што чиниш, себи чиниш.

5.3. као ЕЛЕМЕНТ ОБЈЕКТИВНОГ РАСУЂИВАЊА:

5.3.1. РАВНОПРАВНОСТ (уз мерну јединицу):

- Ако је далеко Багдат, близу је аршин. (ВСК¹)
- Ако кантар не ваља, буди ти како ваља.
- Ако си поткупио кантарџију, не можеш поткупити кантар.
- Ако талијеру манка газета, већ талијер није (ВСК¹)
- Вјера мјера. (ВСК¹)
- Врабац на своме кантару – триста ока!
- Да су све торбе једнаке, нико не би кантар куповао.
- Деле ко браћа дулечницу.
- Делити на равне части.
- Измери једнако, да је мило свакоме!
- Измјери једнако, да је мило свакоме. (ВСК¹)
- Има нас рђавих, има вас и добрих.
- Кантар кадија. (ВСК¹)
- Кантар правде.
- Којим кантаром дајеш, тим и да ти се враћа.
- Колико је од моје куће до твоје, толико је од твоје до моје. (ВСК¹)
- Ко не мјери мјером та преврну вјером. (ВСК¹)
- Мало је праве мере и тврде вере.
- Мало је праве мјере и тврде вјере. (ВСК¹)
- Мера – вера.
- Мјера вјера. (ВСК¹)
- Мера за меру.
- Мерити различитим аршинима.
- На знање и равнање.
- На свом кантару, врабац – кило и по.
- Нити добром мањка, нити погани претиче.
- Право се дрво по половини цијепе. (ВСК¹)
- Преко мјере никаква добра није. (ВСК¹)
- Препунила се мешина греха.
- Препунила се чаша зла.
- Примењивати неједнак аршин.
- Сачувај нас Боже крива кантара и празна амбара.
- Човек без вере – човек без мере!

5.3.2. ОБЈЕКТИВНОСТ (наднаравни персонификовани појам као судија):

- Ако је и Бог, није себи Бог.
- Ако је ко јачи, но и Бог је свачиј. (ВСК¹)
- Ако је поп грешан, молитва му није грешна.
- Ако те онај пре који ти и суди, онда (само) од Бога ваља суда искати. (ВСК¹)
- Бог му судио.
- Бог не да једном чооку сва добра. (ВСК¹)
- Бог нека му суди.
- Бог помаже лежаку као и тежаку. (ВСК¹)
- Боже, не праштај им, знају шта раде.

- Буди, попе, човек! (ВСК³)
- Ваља чути и друго звоно.
- Време је најбоље решето.
- Време је најбољи судија.
- Да се права истина дозна, треба чути два звона.
- Два звона оглашавају истину.
- Деле као што Бог дели.
- Доћи ће свачије дело на видело.
- Ђаво им судио.
- Истина је и изнад Рима, и изнад Цариграда.
- Кад код Ђорђа суда нема, а оно нигде га нема.
- Како радио, тако ти Бог судио!
- Ко брзо суди, брзо се и каје. (ВСК¹)
- На чијој су страни сабља и топ, на тој су хоца и поп.
- Не буди никад поп у свом селу.
- Не ваља бити пророк у свом селу.
- Нека буде онај кога је Бог рекао.
- Нека му Бог суди!
- Нико не може бити поп у свом селу.
- Нико није постао светац у свом селу.
- Нико није пророк у свом селу.
- Ни по баби ни по стричевима, већ по правди Бога јединога.
- Од суђења се не може утећи. (ВСК¹)
- Поп греша, а село плаћа.
- Поп проповеда пост, а сам сланину једе.
- Судија је Бог, а судице варалице. (ВСК²)
- Та народе не ради оно што ја (поп) чиним, него чини оно што ја причам.
- Царска се не пориче.
- Царска се (ријеч) не пориче. (ВСК¹)
- Што попујеш кад поп нијеси? (ВСК¹)

5.3.3.МЕРОДАВНОСТ (човек као судија):

- Ако дође прав, не изађе здрав, ако дође крив, не изађе жив.
- Ако дође прав, не изиђе здрав; ако дође крив, не изађе жив. (ВСК¹)
- Ако те не питају – ћути, ако те питају – реци истину.
- Ако хоћеш да ме осудиш, прво на своје грехове помисли!
- Види себе прво, па другога.
- Види трн у туђем оку, а не види греду у своме.
- Види туђу длаку, а свога брвна не види. (ВСК¹)
- Види туђу длаку, а свог брвна не види.
- Гори је од слепца онај који очи има, а неће да види.
- Да је памет до кадије као од кадије! (ВСК¹)
- Да је памет до суда као од суда! (ВСК¹)
- Дигао главу, па не види себе.
- Друга страна медаље.
- Другом види сламку, а код себе не види греду.
- Жене му судиле, дабогда!
- Заведи ред у својој кући, па буди строг према другима.
- Зао ум готов суд. (ВСК¹)
- За свађу и љубав треба двоје.
- Зван дому не суди. (ВСК¹)

- Један во се никад не бode.
- Кадија те тужи, кадија ти суди.
- Кад кажеш «а», кажи и «б».
- Како мирили тако се смирили! (ВСК¹)
- Како оцу, тако и Шокцу. (ВСК¹)
- Како прашташ себи, праштај и другима!
- Како судиш другима, суди и себи!
- Ко злим људима прашта, добрим зло чини.
- Ко носи при руци, носи при души. (ВСК¹)
- Ко прашта злима, шкоди добрима.
- Ко те пре? – Турчин. – А ко ти суди? – Турчин.
- Ко улезе прав, не излезе здрав; ко улезе крив, не излезе жив. (ВСК¹)
- Највише грехова човек себи опрости.
- Наука је сама себи судија.
- Не види себе.
- Не зна ракија ко је кадија.
- Не зна ракија што је кадија. (ВСК¹)
- Нејаку братству нејака и правда. (ВСК¹)
- Нејачица правду губи. (ВСК¹)
- Не каже баба како је сан снила, већ како је по њу боље.
- Нека почисти испред своје куће.
- Нека први безгрешни баца камен на мене.
- Не куди Ерака, не хвали Дедака, јер су оба једнака.
- Немац светац. (ВСК¹)
- Ником судија и ничији дужник.
- Нико не може бити и судач и парац. (ВСК¹)
- Нико сам себи судија не може бити. (ВСК¹)
- Његова је реч и прва и последња.
- Његова реч је закон.
- Његова реч је црвено слово.
- Његова се поштује.
- Његова се реч слуша.
- Очи свашта виде, а себе не виде.
- Паре на астал, закон под астал.
- Погледај прво себе, па онда друге.
- Погледај уза се и низа се, па види какав си.
- Погледај уза се и низа се, па онда нешто реци.
- Политика на врата, правда кроз прозор.
- Почистити испред своје куће.
- Прво почисти испред своје куће.
- Пријекор је грђи од смрти. (ВСК¹)
- Рекао је «а», али није «б».
- Свако по себи суди другоме.
- Свак по себи суди и о другоме. (ВСК¹)
- Свак хоће правду, али не у својој кући
- Све ваља чути, па онда судити.
- Свака му је од злата.
- Тај бележи заслуге себи, а грехе другом.
- Тешко се кадијом назвати, а онда доста меда и масла. (ВСК¹)
- У своме оку не види балван, а у туђем види трн.
- У туђем оку види сламку а у своме греде не види. (ВСК¹)
- У туђем оку види сламку, а у свом не види греду.
- У туђој кући види свашта, а у својој ништа.

- У туђој кући свашта види, а у својој ништа не види. (ВСК¹)
 - Хатарџија ће највише у паклу бити. (ВСК¹)
 - Чија сила тога и правда. (ВСК¹)
 - Чија сила тога је и суд. (ВСК¹)
 - Чути и другу страну.
 - Што она каже, то је за њега црвено слово коме поговора нема.
 - Што тражиш за себе, то признај и другоме.
-

ЧАСТ

6.1. као ДАР:

6.1.1. ДАР И УЗДАРЈЕ као част УОПШТЕНО:

- Какви сватови таки дарови. (ВСК¹)
 - Ко ти велики дар даде, он гледа и велико уздарје (ВСК¹)
 - Кума кума ако није даровала, није му ни бриге задала. (ВСК¹)
 - Луд се дару весели. (ВСК¹)
 - Нема дара без уздарја.
 - Сваки дар иште уздарје. (ВСК¹)
 - Сиротној ђевојци сиротни и дарови. (ВСК¹)
 - Твоја јабука неће погинути. (ВСК¹)
-

6.1.2. ЈЕЛО и ПИЋЕ као дар и(ли) уздарје:

- Вино се пије са три «ч»: Често, чисто и часно.
- Да су бољи гости, била би боља и част. (ВСК¹)
- Дозвао га на част, а посадио га за пећ. (ВСК¹)
- Дозвао га на част, а посадио за пећ.
- Звао га на част, а посадио за пећ.
- Кад идеш вуку на част, поведи пса уза се. (ВСК¹)
- Какав гост онака му и част. (ВСК¹)
- Какав дан така и част. (ВСК¹)
- Каква вјера, онаква и вечера. (ВСК¹)
- Каква јеђа, таква међа.
- Каква част, такав глас.
- Каква част таки глас. (ВСК¹)
- Какви гости така и част. (ВСК¹)
- Какви гости, таква и част.
- Какво решење, такво печење.
- Како кому напијеш онако ће ти и отпити. (ВСК¹)
- Како туђу кокош изијеш одмах своју за ногу вежи. (ВСК¹)
- Као у кума на части. (ВСК¹)
- Код астала не ваља се стидити, него само ред пазити. (ВСК¹)
- Код богаташа на глас, код сиромаша на част.
- Ко захваљује, не мисли враћати. (ВСК¹)
- Ко части попа, части и ђака.
- Кума нуђена као и чашћена. (ВСК¹)
- Незван дошао, нечашћен отишао.

- Ни зван, ни чашћен.
 - Нуђен ко и чашћен.
 - Пљује у златне тањире из којих је кусао.
 - Позвао га на част, па га ставио за пећ.
 - Понуђен ко почашћен.
 - Сита (госта) частити, а богата (пријатеља) даривати, тешко је. (ВСК¹)
 - Тешко је богата даривати, и сита частити.
 - Часне посте за псето испостио дабогда!
 - Часно сели, поштено устали, часна гласа а светла образа, љубави братинске, мегдана отворена. Бог нам дао вазда сести, оклен нам је ласно устати, добру срећу и седећи и устајући.
 - Часно сели, хлеба јели, поштено устали, добар глас донели, а бољи понели, Боже дај!
 - Части ме, частићу те.
 - Част сваком, вересија ником!
 - У богата на глас, а у сиромаша на част (иди). (ВСК¹)
 - У добре часе, под пуне чаше, свему роду и племену, на велику част.
 - Што је масније, то је часније. (ВСК¹)
-

6.1.3. ОБРАЗ као лустративни и морални дар:

- Дошао са образом.
-

6.1.4. РУКА као физичка и лустративна спона између даривања и угледа:

- Даровна рука сиромашка мајка.
 - Из његове руке и сирће је слатко.
 - Из његове руке и со је слатка.
 - Из његове руке и шећер је горак.
 - Из њених руку и отров је сладак.
 - Љуборукци господареви.
 - Не иди у туђу кућу празних руку.
 - Обе ти се посветиле до лаката!
 - Рука која даје увек је изнад оне која прима.
 - Рука му се осушила.
 - Рука му се позлатила.
 - Рука му се посветила.
 - Рука руци, нисмо Турци!
-

6.1.5. ДРУШТВЕНИ ПОЛОЖАЈ тј. част као дар од бога:

- Ако сам сиротиња, нисам просјак.
- Ако ти је дато богатство, дато ти је и кушање.
- Беговац је беговац, ако неће имати ни новац; а магарац је магарац, ако ће имати и златан покровац. (ВСК¹)
- Бибер је зрно малено, али пред господу излази. (ВСК¹)
- Богу божије, а цару цареву. (ВСК¹)
- Велика господа (само) и пси врата за собом не затварају. (ВСК¹)
- Велика дрвета дуго расту, али за час падну. (ВСК¹)
- Вид'ла жаба да се коњи кују, па и она дигла ногу. (ВСК¹)
- Вози се цигански, а пешачи господски.

- И пси на просјака лају.
- Ја господин, ти господин, ко ће жито у амбар да спрема.
- Ја госпођа, ти госпођа, ко ће краве мусту.
- Кад човек дође до просјачког штапа, свака га се клони.
- Код доброг газде и слуга је добро бити.
- Кома је више дато, од њега се више и тражи.
- Мали господари су некоме велике слуге.
- Мантија не чини калуђера.
- Много званих, мало изабраних.
- Навалила на њега част као на шарова.
- Навалили част као на шарова коље. (ВСК¹)
- Направио си га владиком, а он није био ни поп.
- Не доводи се поп на чашу воде и на кору сува хлеба, но на флашу вина и масну таву.
- Нема ништа горе него кад сељак улегне у господске хаљине.
- Не можеш и част, и сласт, и новац.
- Неће му пасти круна са главе.
- Није претилина него је стима. (ВСК²)
- Није свака чизма за сваку ногу.
- Није сојевић, већ коритовић.
- Нису пуцали топови кад сам се родио, нити ће кад умрем.
- Ни у рају нису сви свеци једнаки.
- Његова је крв господска.
- Њима сласт, нама част.
- Обуци свињу у свиљу, свиња ко што је и била.
- Одело не чини човека.
- Одело чини човека.
- Од царице до говедарице.
- Разликовати се по делу и по оделу.
- Ретко уме добро господарити који никад није служио.
- Сита (госта) частити, а богата (пријатеља) даривати, тешко је. (ВСК¹)
- Тешко је богата даривати, и сита частити.
- Ти бег, ја бег, ко ће воду носити.
- Ти госпођа, ја госпођа, ко ће краве мусту.
- Удариле на њега части ко на шарова коље.
- Царевати оба не можемо.
- Царевац је царевац, ако неће имати ни новац; а магарац је магарац, ако ће имати и златан покровац. (ВСК¹)
- Цару цареву, Богу Божије.
- Цару цареву, нама наше.
- Цар царује, а Бог богује.
- Цигански се ваља погађати, а господарски плаћати. (ВСК¹)
- Цигански се вози, али господски пешачи.
- Цигански се погађај, господски плаћај.
- Човек краси место, а не место човека.
- Човек се позна у богатству, јелу и пијанству.
- Што даш више, мање се стидиш.
- Што је дозвољено апостолу, није вољу.
- Што сме поп, не сме ђак.

6.2. као УГЛЕД, ПРИЗНАЊЕ, СЛАВА:

6.2.1.1. ПОЗИТИВНО етичко поље части као признања:

- Ако слаже, лаж му на поштење! (ВСК¹)
- Без поноса живео, дабогда!
- Главу за част, а част ни за главу.
- Глас и дика.
- Дај му власт да му видиш част.
- Дика и понос.
- Доживеће велику славу, ако не заврши на вешалима.
- Ђевојке су ископ, али част кући. (ВСК¹)
- Касно али часно. (ВСК¹)
- Кити се ко чавка туђим перјем.
- Китити се туђим перјем.
- Лепа је, дика је погледати.
- На част му лаж! (ВСК¹)
- Не живи се од старе славе.
- Нека ме Бог сачува од дана похвале.
- Нека му је вечна слава!
- Нека му је на част!
- Нек му је слава и дика!
- Нека носе и нек се поносе.
- Не служи му на част.
- Неће имати ко свећу да му запали.
- Није за дику.
- Није човек оно што мисли сам о себи, већ оно што о њему мисле други.
- Нико се није у свом селу прославио.
- Његово име није вредно папира на коме је написано.
- Њему личи да се шкартом дичи.
- Њим се диче.
- Одати последњу пошту.
- Он је дика и понос.
- Он је добар, само нема ко да га хвали.
- Он је за дику и понос.
- Он је такав да можеш у читанку да га ставиш.
- Побрати аплаузе.
- Побрати ловорике.
- Погледај му сахрану, па ћеш знати какав је човек био.
- Продати руку ђаволу.
- Свака му част!
- То му не служи на част.
- Туђе поштуј, а својим се дичи.
- Убио га велики ук.
- Часна старина.
- Част и дика.
- Част и поштење.
- Част и чест.
- Част своју прво чувај од себе, па од другога.
- Што већа слава, више непријатеља.

6.2.1.2. НЕГАТИВНО етичко поље части као признања:

- Ако бруку није тражио, она му је сама дошла.
- Ако на човека неће срамота, оно ће он на њу.
- Ако ти срамота одгризе нос, бићеш као гавран без кљуна.
- Бежи од оног ко се Бога не боји, а људи не стиди.
- Богата закинути и младо пољубити (није) ни грехота ни срамота. (ВСК²)
- Богатоме закинути и младо пољубити – није грехота ни срамота.
- Боље је самоћовати, него срамотовати. (ВСК¹)
- Брука и грдило.
- Брука и срамота.
- Брука неће у говеда, но у људе.
- Вода носи све осим срамоте.
- Вода све носи изван срамоте. (ВСК¹)
- Вратити жалост за срамоту.
- Вратити му жао за срамоту.
- Где је мука, ту је и брука.
- Где је стида, ту је и поштења.
- Глад не зна за срам и образ.
- Глад стида нема.
- Грдило је и брука брат и сестра. (ВСК¹)
- Грехота и срамота.
- Грехота од Бога, срамота од људи.
- Да им врнемо зајам за срамоту.
- Да не да господ Бог ником такву срамоту.
- Док се човек сам не осрамоти, не може га нико осрамотити. (ВСК)
- Ће је страх онђе је и стид. (ВСК¹)
- Ће нема страха нема ни стида. (ВСК¹)
- Жив ме срам поједе.
- Зна за стид ко куја за пост.
- Изгледа ко прошла срамота.
- Кад је мука, није брука.
- Како се ослободих тако се осрамотих.
- Ко изгуби срам људски, изгуби и страх Божиј. (ВСК¹)
- Ко се Бога не боји и људи не стиди, бежи од њега.
- Ко се Бога не боји и људи не стиди, бјежи од њега. (ВСК¹)
- Ко се људи не стиди, ни Бога се не боји. (ВСК¹)
- Куд ће брука, већ на бруку.
- Кућа без плота, домаћинова срамота.
- Људи га по срамоти познавали!
- Млада пољубити и богата закинути није грехота.
- Младо пољубити и богато закинути није грехоте. (ВСК¹)
- Мноштво грешника уништава стид.
- Не враћај жао за срамоту!
- Не зна ни шта је грехота, ни шта је срамота.
- Не зна шта је стид, кога није постидела жена.
- Нема ни срама ни образа.
- Нема се он због чега стидети.
- Не стиди се Бога, људи се не боји.
- Није се осрамотио ни за плугом, ни с мотиком, ни у колу, ни на прелу.
- Није срамота ћутати, кад се нема шта рећи.
- Нико никога не може осрамотити док се сам не осрамоти. (ВСК¹)
- Нико те не може осрамотити, док се сам не осрамотиш.
- Нит се Бога боји, нит се људи стиди.

- Обрукао је свакога свога.
- Од Бога је велика грехота, а од људи и стид и срамота.
- Од како се ослободи, од онда се осрамоти. (ВСК¹)
- Од туђега је чоек штетан или срамотан. (ВСК¹)
- Од туђе срамоте нема поштења. (ВСК²)
- Он уме да се хвали и оним чега треба да се стиди.
- Оперисан од стида.
- Отишао је стид у зид. (ВСК¹)
- Покриј се поњавом по глави.
- Поноси се пуцибруком, пуцибрука довечна!
- Претвори муку у бруку.
- Прибити на стуб срама.
- Пукла грдна брука.
- Родити се после срамоте.
- Сакрити лице од стида.
- Свака брука за три дана.
- Свака мука за времена, а срамота за века.
- Силом на срамоту.
- Срам и брука.
- Срам их довијека било!
- Срамота не мота, стигне па обиђе!
- Срамоти ме пред Богом и људима.
- Срамоти се паса, кад нећеш људи!
- Срамоти чокака ће те чује, а хвали ће не чује. (ВСК¹)
- Ставити на стуб срама.
- Стид га је да људима погледа у очи.
- Стидим се место њега.
- Стиди се ко млада невеста.
- Стиди се као млада првог јутра.
- Стиди се ко снаша.
- Стиди се пред људима и пред црном земљом коју газиш!
- Стиди се своје седе косе.
- Стидније је украсти него питати. (ВСК¹)
- Тешко стидну међу безочнима.
- То је греота и срамота.
- Туђој се будалаштини смеје, а своје се не стиди.
- Узми сироту, себи на срамоту.
- У кога је стид, у тога је и савест.
- Умрети од стида.
- У мушкога је срамота под петом, а у женскога међу очима. (ВСК¹)
- У природи нема срамоте.
- У стиду гине и чојство и јунаштво. (ВСК¹)
- У стиду поштење, а у страху јунаштво губи се. (ВСК¹)
- Уцвели сироту, себи на срамоту.
- Часна хаљина срамоте не покрива. (ВСК¹)
- Часна хаљина срамоту не покрива.
- Чега се паметан стиди, тим се бена поноси.
- Чија штета оног и срамота. (ВСК²)
- Чија штета, тога и брука.
- Шала за срамоту.
- Шта је најцрње на свету? – Срамота.

6.2.2.1. ПЕРСОНИФИКОВАНО ПОЉЕ ПРИЗНАЊА – ЉУДИ:

- Ако је и цар, није цигански харачлија. (ВСК¹)
- Ако си у својој кући ђидија, у мојој си чипчија. (ВСК¹)
- Гледају сви у његао ко у попа.
- Гледа ко у Бога.
- Гледа у њега као у златан крст.
- Гледа ко Циганин Бога.
- Зван поштован.
- Иде преко мртвих.
- Иду за њим ко овце.
- Јакој руци свак стреле додаје.
- Кад га погледаш, рекао би, светац пред тобом стоји.
- Кад дође до главе, онда и оца по глави.
- Ко не поштује мртве, не поштује ни живе.
- Лекару, попу и адвокату не таји истину.
- Људи га у друштво не примали!
- Мајке би се одрекао да то постигне.
- Не бренује га много.
- Не гледа га ни ко смрдљив сир.
- Не дао ти Бог да будеш први међу Србима.
- Не дирај у Циганку, да те не срамоти. (ВСК³)
- Не зарезује га ни за суву шљиву.
- Не зарезује га ни колико квочка узицу.
- Не зарезује га ни колико лањски снег.
- Не зарезује га ни ко смрдљив сир.
- Не пита за њега нико, ко ни за смрдљив сир.
- Нећеш, па да имаш крила светих анђела.
- Нећеш, па да си Бог отац!
- Нећеш, па да си вилен!
- Нећеш, па да си владика!
- Не ферма га ни за суву шљиву.
- Не ферма га ни за црвљиву шљиву.
- Њега нико не ферма.
- Ниједна вјера. (ВСК¹)
- Њим се куну.
- Од њега се браћа одрицала!
- Он не зарезује ни царску ни везирску.
- Он никога не зарезује.
- Он поштује Бога мало, а цара нимало.
- Поштује га ко рођеног оца.
- Поштуј старијег и тебе ће млађи.
- Поштују – ко медведе на Тари.
- Поштован ко звонар пред овцама.
- С ким те виде, с тим те и пишу.
- Тај би продао и очеве кости из гроба.
- Тај би продао и рођеног оца.
- Тај би продао и рођену мајку.
- Тај би украо испод крста.
- Тај би украо са иконе.
- Тај би украо шешир од слепог просјака.
- Тај гази преко мртвих.
- Тај никога не зарезује.

- Тај никога не ферма.
 - Тај уме да се претвара у сто вера.
 - У њега се људи куну.
 - Цењен је ко медвед на Тари.
-

6.2.2.2. ПЕРСОНФИКОВАНО ПОЉЕ ПРИЗНАЊА – ЖИВОТИЊЕ:

- Безобразан као крмче.
 - Безобразан као пас. (ВСК¹)
 - Да зна коза шта је стид, не би дизала реп.
 - Дигни ногу! (ВСК¹)
 - Изашао на магарећи вашар.
 - Изишао на магарећи вашар. (ВСК¹)
 - Извести кога на вашар. (ВСК¹)
 - Изгубила срам, као коза кад дигне реп.
 - Магарац је магарац, ма имао и златан покровац.
 - Не знам шта ћу бити, али знам да магарац нећу.
 - Нема старог лава који није пожелео да буде млад магарац.
 - Њему се смеје и најгора шуша.
 - Он је обична шуша.
 - Он је обична шуша и ништарија.
 - Он је подрепна мува.
 - Он је пошушњара и никоговић.
 - Он је стока без репа.
 - Позајмио је образ од прасице.
 - Покриј се ушима и ћути.
 - Покриј се ушима по глави.
 - Постидио се ка' и куповни пас. (ВСК¹)
-

6.2.2.3. ПЕРСОНФИКОВАНО ПОЉЕ ПРИЗНАЊА – ЛИЦЕ:

- Ако је и доцкан, али је с образом (ВСК²)
- Ако немаш ништа друго, чувај образ.
- Безобразан колико и тежак.
- Безобразном само образ фали.
- Била га рђа по образу.
- Благо добром чину и свијетлом образу! (ВСК¹)
- Бог му дао беле очи и црн образ.
- Вода свашта опере до црна образа.
- Вода свашто опере до црна образа. (ВСК¹)
- Глад не зна за срам и образ.
- Горе му образи пред њима.
- Горе му уши од стида.
- Гори му образ ко камен у води.
- Гори му образ ко мокра поњава.
- Да има образа, никад ми кућни праг не би прекорачио.
- Да има образа, сагорио би му од стида.
- Дај ми, снашо, воде, да умијем образ. – Да, ђевере, имаш образа, не би био овде, но код своје куће.
- Да опрости Бог и твој образ. (ВСК¹)

- Да црн образ обелиш.
- Дебео образ – пуна торба.
- Девет чарапа има на образу. (ВСК¹)
- Ђе је образ, ту је и душа. (ВСК¹)
- Заклети се чашћу и образом.
- За образ даћу свашто, а образа (не дам) ни за што. (ВСК²)
- За образ све, образ ни за шта.
- Зао глас и црн образ.
- Изгубити образ.
- Има дебеле образе.
- Има образ ко ђон.
- Има образ ко поњаву.
- Имати светао образ.
- Имати црн образ.
- Има чист образ.
- Један ми образ гори што молим, а други што ми молбу нећеш да услишиш.
- Још има образа тако нешто да каже!
- Како му веровати на образ, кад га нема.
- Кожа му је на образу као ђон. (ВСК¹)
- Кожа му је на образу тврда као у вола. (ВСК¹)
- Кожа нам се не дере, месо нам се не ије, ако немамо образа, шта имамо? (ВСК¹)
- Ко има образа, добро живи, а ко нема (образа), још боље (живи). (ВСК¹)
- Ко има образа, има и душу. (ВСК¹)
- Ко се не стиди свога образа, не стиди се ни туђега. (ВСК¹)
- Кумства ми и образа ми!
- Мекообразној ђевојци трбух до зуба. (ВСК¹)
- Мирне савести и образа чиста.
- Направити браду од злата.
- Не гори образ од сунца, већ од поштенијех људи. (ВСК¹)
- Не гори образ од сунца, већ од поштених људи.
- Нема ни образа ни начина.
- Нема ни срама ни образа.
- Не смета му образ.
- Неће поцрвенети од стида.
- Ништа се с образом није измјешало. (ВСК¹)
- Образ му је као опанак. (ВСК¹)
- Образа нема, а батина се не боји.
- Образ од образа се стиди. (ВСК¹)
- Образ ваља, кум ће доћи. (ВСК¹)
- Образ му може поднети.
- Образ му не смета да чини глупости.
- Од два лица образ не може бити. (ВСК²)
- Од зле жене браду у шаке. (ВСК¹)
- Од мека образа девето копиле.
- Од свога рода се црвенио!
- Окаљати образ.
- Она уме поцрвенети.
- Он је човек од образа.
- Он је чиста образа и висока чела.
- Опрати љагу с лица.
- Опрати образ.
- Осветлати образ.
- Оставити на образ и душу.

- Оцрнити образ.
- Паде јој мраз на образ. (ВСК¹)
- Пенцетирао образе.
- Погазити образ.
- Поруменела као булка.
- По твом образу цвјеће расло! (ВСК¹)
- Поцрвенети до ушију.
- Поцрвенети ко булка у пољу.
- Поцрвенети ко мак.
- Поцрвенети ко рак на угљену.
- Поцрвенети од стида.
- Поцрнио му образ ка¹ и ништа чоеку. (ВСК¹)
- Рука руку мије, образ обадвије.
- Рука руку пере, а образ обадвије. (ВСК¹)
- Рука руку умива, а образ обадвије. (ВСК³)
- Сачувати образ.
- Свако свој образ носи.
- Све за образ, а образ ни за што.
- Светао ти образ!
- Свијетао ти образ! (ВСК¹)
- Слеп страда од вида, а леп од образа.
- Спасити образ.
- Страху нема, а образа нема. (ВСК¹)
- С црним образом ходио по свету!
- Тајне не одај, образ не предај.
- Тако ми образа!
- Тако ми образа и поштења! (ВСК¹)
- Тако ми образ не поцрнио (као Арапу)! (ВСК¹)
- Тако ми пред људима образ не поцрнио!
- Тако ми образ пред људма не поцрнио! (ВСК¹)
- Тако ти људства и образа.
- То је њему шамар.
- То неће бити док је образа и бркова.
- Треба имати дебео образ па то учинити.
- Увек имао светао образ.
- У гроб се носи образ, а не новац и злато.
- Ударио му је на образ.
- Ударити на образ.
- Укаљати образ.
- Упрљати образ.
- У просјака црн образ, а пуна торба.
- У Циганке је црн образ, ал' је пуна торба. (ВСК¹)
- Хоће да га остави и без образа и без главе.
- Црн му образ!
- Црн образ вода не опра.
- Црн образ, пуна торба.
- Црн образ се ничим не да опрати.
- Црн ти образ! (ВСК¹)
- Чистих руку и светла образа.
- Чисту образу мало воде треба.
- Човек све даје за образ, а образ ни за шта.
- Чоек све дава за образ, а образ ни за што. (ВСК¹)
- Чувати образ.

- Шта је најскупље на свету? – Чист образ.
 - Што више црн образ риба, све му је црњи.
-

6.2.3.1. ЧУЛНО ВИЗУЕЛНО поље вербализације признања:

- Бацити љагу на нечије име.
 - Бацати се блатом.
 - Вода све носи изван срамоте. (ВСК¹)
 - Вода све носи осим срамоте.
 - Вуку га по блату.
 - Зацрнити неког.
 - Звезда му је потамнела.
 - Зна се шта је злато, а шта блато.
 - Иде ђоном.
 - Изашао из једног блата, а упао у друго.
 - Износити прљав веш.
 - Ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те сеи на суву.
 - Најбоље је плунути и проћи поред њега.
 - Не бих о њега обрисао каљаву ногу.
 - Нема очију које ће за њим заплакати.
 - Не може се гумицом избрисати.
 - Не може се ни спрати ни састругати.
 - Неће га опрати ни луг ни сапун.
 - Његова звезда све јаче сија.
 - Његова је звезда потамнела.
 - Окаљати име.
 - Оцрнио га је до краја.
 - Пала је љага на његово име.
 - Пао је мрак на блато.
 - Показао се у правом светлу.
 - Показује туђи прљав веш.
 - Помрачити славу.
 - Потамнела је његова звезда.
 - Распознаје се међу другима, као Даница звезда међу звездама.
 - Са туђега ата усред блага.
 - Светли гробови.
 - Скинути са себе љагу.
 - Спрати љагу.
 - Спрати љагу са свог имена.
 - Ставити прљав веш на туђи плот.
 - Тако се по рђи не познавао! (ВСК¹)
 - Тамни његова звезда.
 - То је љага у његовом животу.
 - Ударити ђоном.
 - Уз славу иде и њена сенка.
 - Укаљати своје добро име.
 - Шљам од човека.
 - Што данас љага, то сутра слава.
 - Што је небо тамније, звезде су сјајније.
 - Шта не може иструнити? – Име.
-

6.2.3.2.ЧУЛНО АУДИТИВНО поље вербализације признања:

- Ао мој гласе, на зло ти ме напасе!
- Бити на добром гласу.
- Бољи је добар глас него златан пас. (ВСК¹)
- Вељи гласе, зло ли ме напасе! (ВСК¹)
- Више вреди добар глас, него велико богатство.
- Глас и дика.
- Добар гласе на зло ли ме напасе!
- Добар глас се далеко чује, а зао још даље.
- Добар стас, а још бољи глас.
- Доброта се по свијету гласи, а на љепоту купус се вари. (ВСК¹)
- Ће велика звона звоне, ту се мала не чују. (ВСК¹)
- За њим неће ни кукавица закукати.
- Зао глас и црн образ.
- Зао глас сам иде по свету.
- Звоно се на добру овцу ставља.
- Изаћи на лош глас.
- Изио пас таламбас: рђава част, а голем глас.
- Изгубити добар глас.
- Има добар стас и глас.
- И после смрти му се име помињало!
- Каква част, такав глас.
- Каква част таки глас. (ВСК¹)
- Ко за другим добро рекне, себи пријатеља прави, а ко каже зло – непријатеља.
- На добром гласу.
- На злу гласу.
- Нема ништа више осим свога голог имена.
- Није вредан помена.
- Није вук за којим пси не лају.
- Његовим именом и чаршија испира уста.
- Они су на гласу.
- Он је звучно име.
- Он је изашао на глас.
- Он је изгубио добар глас.
- Остало само име од њега.
- Подај му власт, да му чујеш глас.
- Позлатила се уста која су јој име прва поменула!
- Пронео се глас.
- Пронети роду глас.
- Пуче глас!
- Сачувао је добар глас.
- Сланина се на купусу вари, а доброта на далеко хвали. (ВСК¹)
- Створити своје име.
- То је кућа на гласу.
- Уживати добар глас.
- Уради то, учини роду глас!
- Учинити роду глас.

6.2.4.1.ПРОСТОРНОсемантичко поље вербализације признања уз однос *изнад-испод*:

- Бадањ мяса, а кашика јухе. (ВСК¹)
- Бацио грану на целу породицу.
- Бацити образ под ноге.
- Бацити стид под ноге.
- Високо полијеђе, ал' ниско пада. (ВСК¹)
- Где дрво без гране и човек без мане?
- Да га не поменеш седећи!
- Дао би ти и капу с главе. (ВСК¹)
- Да пропаднеш у земљу од стида.
- Да у земљу пропаднеш.
- Дићи глас.
- Дубока је вода бистра, а плитка мутна.
- Забринуо се као курјак у јами. (ВСК¹)
- Задавати ниске ударце.
- За то му скидам капу.
- Изгубио је у мојим очима.
- Кад пљунеш увис, на тебе пада.
- Кад се пењеш, диве ти се, а кад падаш – беже од тебе.
- Кад човек надасе пљуне, на образ му пада.
- Кад чоек нада се пљуне, на образ ће пасти. (ВСК¹)
- Ко високо лети, ниско пада. (ВСК¹)
- Ко више себе пљује, на образ му пада. (ВСК¹)
- Колико је од земље до неба, толико је од нечовека до човека.
- Ко у небо пљује, на образ му пада. (ВСК¹)
- Метнути образ под ноге. (ВСК¹)
- Најјачи отров је у малој флаши.
- Накратко насађен.
- На ниске је гране пао.
- Не да греху да падне на њега.
- Нема дрвета без гране, ни човека без мане.
- Не могу пасти на тај ниво.
- Не може му ни ципеле очистити.
- Не помињемо га седећи.
- Ни дрво без гране, ни девојка без мане.
- Није достојан ни да ми ципеле обрише.
- Није срамота пасти, срамота је не дићи се.
- Нико се није издигао у свом јату.
- Ни мањег човека, ни већег гада.
- Нисам пао на те гране.
- Ниски ударци.
- Ниско пасти.
- Ниско седи, а крупно беседи.
- Његова је увек горња.
- Њему шешир доле.
- Од срама треба да пободу носеве у земљу.
- Од стида је пропао у земљу.
- Он је ниског раста и плитких мисли.
- Он је чиста образа и висока чела.
- Отров је у малој флаши.
- Пао је у мојим очима.
- Пасти на зле гране.
- Пасти на најнижи ниво.

- Пасти на ниске гране.
- Пасти ниско у сопственим очима.
- Пасти у нечијим очима.
- Пашће он на моје гране.
- Пљуни врх себе, кад ли на образ. (ВСК¹)
- Погнути главу од стида.
- Подрепаш.
- Порастао је у његовим очима.
- Пораста у сопственим очима.
- Пораста у туђим очима.
- Продавати испод руке.
- Пружити руку испод стола.
- Радити испод жита.
- Радити испод жита ко јазавац.
- Радити испод стола.
- Радити испод тезге.
- Са брегова најчистији ветар дува.
- Сиђи с власти да меримо части.
- Скочила му нумера.
- Служи се ниским ударцима.
- Срозао се ко празна врећа.
- Срозати се ниско.
- Стиди се ко курјак у јами.
- Стиди се као курјак у рупи. (ВСК¹)
- То ми је испод части.
- То му је испод части.
- Увек се може пасти ниже него што јесмо.
- Ударити ниско.
- У земљу да пропаднем од стида.
- У земљу ће пропасти од срамоте.
- Цео свет му до колена.
- Чувај се онога ко ставља образ под опанак!

6.2.4.2.ПРОСТОРНОсемантичко поље вербализације признања уз однос *испред-иза*:

- Вуку се репови за њим.
- Вуче се реп за њим. (ВСК¹)
- Добио реп. (ВСК¹)
- Ће је више репова, ту је мање глава. (ВСК¹)
- За њим се вуку репови
- За траг му се не знало!
- Иза њега се вуку репови.
- Имати задње намере.
- Многи чоек није назадан Богом већ собом. (ВСК¹)
- Нека почисти испред своје куће.
- Није достојан његове сенке.
- Њему је образ иза леђа.
- Он све лепо у рукавицама, а овамо ради иза леђа.
- Паук чува свој реп, а човек своје име.
- Подметнути ногу.
- Почистити испред своје куће.
- Смејати се иза леђа.

- С њим кад се дружиш, мораш имати очи и спреда и позади.
 - Траг за њим смрди.
 - Траг му се познаје по злу гласу и црну образу.
-

6.3. као ПОШТОВАЊЕ, АУТОРИТЕТ:

6.3.1. ЈЕМСТВО, ПОВЕРЕЊЕ, ОДРЖАЊЕ ДАТЕ РЕЧИ:

- Боље је не обрећи него ријеч не држати. (ВСК¹)
 - Боље је не рећи, него реч не одржати.
 - Буди господар своје речи!
 - Вера се држи, а закон се брани.
 - Веровати на браду.
 - Вјера је да се држи, а закон да се брани. (ВСК¹)
 - Волим вјеровати него ићи те питати. (ВСК¹)
 - Волови се вежу за рогове, а људи за реч.
 - Во се веже за рогове, а чоек за језик. (ВСК¹)
 - Грђи је невјерник него кривоклетник. (ВСК¹)
 - Дајем вам моју часну реч.
 - Дам ти своју тврду веру!
 - Да се речи купују, мање би се говориле.
 - Дати на реч и Божју веру.
 - Дати реч.
 - Дати тврду веру.
 - Дати часну реч.
 - Дати чврсту реч.
 - Држати за реч.
 - Држи реч као решето воду.
 - Заветовао се пред Богом и људима.
 - Задати тврду веру.
 - Заклети се на крст и икону.
 - Заклети се на часни крст.
 - Зарекла се жаба да неће у воду.
 - Зарекла се свиња да не изије г...о, па деветоме врх одгризла (а осам ваља да је озјела сасвим?)
- (ВСК¹)
- Зарекла се свиња да не једе ђубре.
 - Зарекле се свиње да не једу диње.
 - Ја реко, ја пореко.
 - Јаче је ђело него бесједа. (ВСК¹)
 - Како реко, тако и пореко!
 - Ко бесједи шта хоће, мора слушати шта неће. (ВСК¹)
 - Кумства ми и образа ми!
 - Ласно је рећи, мука је одрећи.
 - Латини су старе варалице. (ВСК¹)
 - Људи се вежу за речи, а волови за рогове.
 - Људи се вежу речима, а волови конопцима.
 - Не држи реч ни колико решето воду.
 - Није он човек од речи.
 - Његова реч не вреди ништа.
 - Образа ми мога!

- Овога ми крста којим се крстим!
- Одржати реч.
- Он држи до своје речи.
- Он је (човек) од речи.
- Пас рекао, пас порекао.
- Погазити веру.
- Погазити достојанство.
- Погазити реч.
- Поштења ми!
- Реко, па пореко!
- Речи мазне и празне.
- Речи мери, а не број!
- Реч је да се држи, закон да се брани.
- Реч човека казује.
- Решето боље држи воду, него Турци веру.
- Рибе се хватају на удице, а људи на речи.
- Само купује реч, да види шта мислиш.
- Са речи на дела.
- Сома за реп и жену за реч држати – то је исто.
- Тако ми часног крста!
- У Турчина вере нема.
- У Турчина и у змије љуте, у њих никад тврде вере нема.
- У Турчина и у змије љуте / У њих никад тврде вјере нема. (ВСК¹)
- У Турчина нема вере, ни у мору мере.
- Часна пионирска реч!
- Часна реч!
- Часнијех ми верига!
- Часнога ми крста (на коме је Исус разапет)!
- Часног ми поста!
- Части ми!
- Човек се веже за речи, а во за рогове.
- Чоек се по бесједи познаје. (ВСК¹)
- Чувај се вере у коју се трговац куне.
- Шкрт у обећању, богат у извршењу.
- Шта је говорио, то је и творио.
- Што имамо, то ћемо делити: људску реч и чашу ракије.

6.3.2. ПОНОС (угрожен увредом или клеветом):

- Ако не знаш поштено говорити, знаш паметно ћутати.
- Боље је поклизнути ногом него језиком. (ВСК¹)
- Брзорека пун гријеха. (ВСК¹)
- Брзорек човек, пун греха.
- Вода свашто опере до погана језика. (ВСК¹)
- Врати реч!
- Гори је женски језик но турска сабља. (ВСК¹)
- Док је света, биће и клевета!
- Зла рана зарасте, а зла реч не.
- Иза горких речи остају горка уста.
- Има погана уста. (ВСК¹)
- Језа парала, гуза плаћала. (ВСК¹)
- Језик на стуб срама одводи.

- Кам из руке а ријеч из уста. (ВСК¹)
 - Која се (ријеч) не рече она се и не чује. (ВСК¹)
 - Која се не рече она се неће ни чути. (ВСК¹)
 - Мучањем се ђаво мучи. (ВСК¹)
 - Не ваља пљувати па лизати. (ВСК¹)
 - Од њеног језика мање је отрован ујед гује.
 - Од сабље рана зарасте, а од речи никад.
 - Пазити на своје речи.
 - Пала је реч.
 - Пале тешке речи.
 - Пљунути у браду.
 - Повуци реч!
 - Повредити нечији понос.
 - Реч је оштрија од сабље.
 - Сабља једном мане па те нема, а клетва је сабља довијечна.
 - Свака му реч злурада, а сваки осмех заседа.
 - Смеје се у брк.
 - Смеје се у лице.
 - Човек се познаје по речима, као лав по канцама.
 - Што год ко говори, о себи говори.
-

6.4. као ДОСТОЈАНСТВО, САМОЗАТАЈНОСТ:

6.4.1. САМОПОЖРТВОВАЊЕ и одговорност према заједници у тешкој ситуацији:

- Ако нема спасења, има утехе.
- Без друштва нема јунаштва. (ВСК¹)
- Боље је поштено умрети, него срамотно живети.
- Боље је поштено умријети, него срамотно живљети. (ВСК¹)
- Боље поштена смрт, него срамотан живот.
- Боље се с јунаком бити него с рђом љубити. (ВСК¹)
- Боље у гроб но бит' роб. (ВСК¹)
- Бранити образ и поштење.
- Волиј сам да ми газиш по гробу но по трбуху. (ВСК¹)
- Волиј сам да ми моја земља крв попије него туђа. (ВСК¹)
- Где није мука, није ни јунака.
- Дан живота, товар срамоте.
- Изаћи пред Милоша.
- Је ли глава на пањ – јест, али ја остајем при својој!
- Јунаке је мука родила.
- Кад загусти, видеће се ко је јунак.
- Кад се у коло ухватиш, играј до краја.
- Кога нема на дијелу, нема му дијела. (ВСК¹)
- Кога није на дијелу, нема му дијела. (ВСК¹)
- Ко се не тукао до задњег метка, име му се у песми затрло!
- Ко хоће часно, не може ласно. (ВСК¹)
- Не дај никад да зло преда те стане, него стани ти пред њега.
- Није дошло вријеме да погинемо, него да видимо ко је какав. (ВСК¹)
- Погинути ко жена.
- При образу умријећу. (ВСК²)

- Радије ћу главу изгубити
 - Радије ћу часно погинути.
 - Срамота није врх себе погинути. (ВСК¹)
 - Тако срамотно не погинуо! (ВСК¹)
 - У стиду гине и чојство и јунаштво. (ВСК¹)
 - У стиду поштење, а у страху јунаштво губи се. (ВСК¹)
 - У страху се губи јунаштво.
 - Часна смрт цео живот прослави.
 - Што би дике оде у војнике, што би шкарта – оста да се карта.
-

6.4.2.САМОПОШТОВАЊЕ и одговорност према појединцу (себи) у тешкој ситуацији:

- Ако се направиш црвом, не чуди се што те газе.
- Бескичмењак.
- Голо а оло. (ВСК¹)
- Држати до себе.
- Држи до себе.
- Имати своје «ја».
- Име му је «ћути» и «мучи.»
- Кад проси, златна уста носи.
- Кад ћеш живети ако се увек бојиш.
- Како примаш слатко, тако прими и горко.
- Клекнути пред ким.
- Ко зајам тражи, крај тебе и по блату гази, а када ти је дужан, клони те се и на суву.
- Ко има муку, и на душманска врата куца.
- Који ветар дува, према њему се и повија.
- Ко те неће, не намећи му се, ко те хоће, не реци му: Нећу!
- Ко свој може бити, туђи нек не буде
- Ко хоће да га други људи поштују, ваља најприје сам да се поштује. (ВСК¹)
- Ко хоће да га други људи поштују, треба сам себе да поштује.
- Лиже му стопала.
- Не дај на себе!
- Не дај рђи на се!
- Не дај на се док знаш за се.
- Не дај се ни светом Петру.
- Нема свога «ја».
- Не сме ни главу да дигне.
- Није глава да клима, него да мисли.
- Није он покорна овца, па да се да шишати.
- Ником није дао на се.
- Нико се не може понизити ко сам себе.
- Он је бескичмењак.
- Он је дигао главу.
- Он пред њим све увија репићем.
- Подвио реп ко куче.
- Савити кичму.
- Савити реп.
- Свакоме може све рећи у брк.
- Свачији слуга.
- Слуга свих режима.
- Слугиних слугу слуга.
- Страх у животу често образ каља.

- То је он урадио на своју браду.
 - То на његову браду.
 - То неће бити док је образа и бркова.
 - У добру се не поноси, у злу се не понизи!
 - У злу се не понизи, у добру се не поаси.
 - Хвалиш га и дижеш му реп.
 - Човек у невољи куми Турчина, и сестрими змију присојкињу.
-

6.4.3. НЕГАТИВНИ МОРАЛ И ОЧУВАЊЕ ЖИВОТА у тешкој ситуацији:

- Бежанова мајка пева, а Стојанова плаче.
- Бјежанова мајка пјева, а Стојанова плаче. (ВСК¹)
- Бежање је срамно, али је пробитачно.
- Бијези су срамни, али пробитачни. (ВСК¹)
- Боље је и заћи а здраво дома доћи. (ВСК¹)
- Боље је поштено сакрити, него рђаво приказати. (ВСК³)
- Боље се поштено скрити но срамотно приказати. (ВСК¹)
- Јунакова мајка најприје заплаче. (ВСК¹)
- Кад можеш утећи, правду не тражи.
- Мало је срамота, ал' је чиста работа. (ВСК¹)
- Напред другови, ја за вама; бежимо другови, ја пред вама!
- Нико није остарио у срећи седећи, већ од зла бежећи.
- Свакоме се са пута склањају.
- Страшљивом мати не плаче.

9.ЛИТЕРАТУРА

1. АНДРИЋ, Иво, *Проклета авлија*, Београд : Просвета; Загреб : Издавачко предузеће „Младост“ ; Сарајево : Свјетлост ; Љубљана : Државна založба Словеније (Београд : Београдски графички завод) 1963, 133с.
2. АНТОНИЈЕВИЋ, Драгослав, *Ритуални транс*, САНУ, Београд 1990, 282с.
3. АНТОНИЋ, Ивана, *Комуникација и убеђивање*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику, Нови Сад 1994, бр. 37, 41–50
4. АРИОСТО, Лодовико, *Бијесни Орландо*, Загреб 1953, превод Данко Анђелиновић, Државно издавачко предузеће Хрватске „Зора“ (Загреб: Тискара Графичког завода Хрватске), 518с. (дело садржи 46 певања)
5. АРИСТОТЕЛ, *Никомахова етика*, Глобус, Загреб 1988, превод, белешке и речник Томислав Ладан, филозофијска редактура Данило Пејовић, 269с.
6. БАЛАЋ, Александар и СТОЈАНОВИЋ, Миодраг, *Грчко-српски речник*, Завод за уџбенике, Београд 2009, 883 с.
7. БАНДИЋ, Душан, *Табу у традиционалној култури Срба*, Библиотека XX век : БИГЗ, Београд (Београд : Нови дани) 1980, 408с.
8. БАНДИЋ, Душан, *Царство земаљско и царство небеско – огледи о народној религији*, Библиотека XX век : Књижара Круг, Београд (Београд : Чигоја штампа) 2008, 280с.
9. БЕГОВИЋ, Никола, *Живот и обичаји Срба граничара*, Тискарски завод „Народних новинах“, Загреб 1887, 279с.
10. БЕРНСТАЈН, Базил, *Језик и друштвене класе*, БИГЗ, Београд 1979, превод Дубравка Мићуновић, 196 с.
11. БОЈАНИН, Станоје, *Крст у сеоском атару: сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије*, Историјски часопис, Београд 2008, књ. 56, 311–352.
12. БУДИМИР, Милан, *Са балканских источника – Порекло европске сцене*, Српска књижевна задруга Београд, 1969, 282с.
13. БУКОВСКИ, Чарлс, *Забљешке старог покварењака*, Аугуст Цесарец, Загреб 1981, превод Антон Петковић, 234с.
14. ВИКО, Ђамбатиста Вико, *Начела нове знаности: о заједничкој природи нација*, Напријед, Загреб 1982, превод Татјана Вујасиновић-Роић и Соња Роић, 529с.
15. ВИНАВЕР, Вук, *Преглед историје новца у југословенским земљама: (XVI-XVIII век)*, Историјски институт у Београду 1970, 382с.
16. ВУЈАКЛИЈА, Милан, *Лексикон страних речи и израза*, БИГЗ, Београд 1986. (фототипско издање), 1051с.
17. ВУЈАНИЋ, Милица... [et al.], *Речник српскога језика*, Матица Српска, Нови Сад (Нови Сад : Будућност) 2007, 1561с.

18. ВУЛФ, Вирцинија, *Таласи*, Српска књижевна задруга, Београд 1959, превод Милица Михајловић, 287с.
19. ГАВРИЛОВИЋ, Славко, *О Србима Хабзбуршке монархије*, Српска књижевна задруга, Београд 2010, 420с.
20. ГОЛОВИЋ, Бранко Б., *Фразеолошки српско-италијанско-француски речник*, Албатрос плус, Београд (Београд : Драслар партнер) 2010, 324с.
21. ГОРГОЛИНИ, Лука, *Проклети са Азинаре*, Прометеј, Нови Сад (Београд : Радио-телевизија Србије) 2014, превод Иван Димитријевић, 252с.
22. ДАГЛАС, Мери, *Чисто и опасно – анализа појмова прљавштине и табуа*, Плато, Београд (Београд : Метем) 1993, превод Ивана Спасић, 256с.
23. ДАЉ, Владимир Иванович, *Пословице руског народа*, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1957, 992с.
24. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Иван, *Збирка српске уметничке анонимне књижевности*, Прометеј, Нови Сад (Нови Сад : Тиски цвет) 2013, 606с.
25. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Иван, *Једна могућа семантизација антропонима Марко и Андреј као прилог објашњењу улоге историјског Марка Краљевића у српској традицији*, Стил, Београд 2010, бр. 9, 375–390
26. ДОМОВИЋ, Желимир; АНИЋ, Шиме и КЛАИЋ Никола, *Рјечник страних ријечи – туђице, посуђенице, изрази, кратице и фразе*, Сани-плус, Загреб 1998, 1504с.
27. ДОСТОЈЕВСКИ, Фјодор Михајлович, *Злочин и казна*, Издавачко предузеће „Рад“, Београд (Љубљана : ЧГП „Дело“) 1975, превод Милосав Бабовић, 594с.(за овај рад су коришћена и интернет-издања тог романа на руском и хрватском језику, која се могу наћи на адресама: <http://vekordija.narod.ru/R-RASKOL.PDF> и http://www.ss-obrtnicka-pozega.skole.hr/download_zona/dostojevski_zlocinikazna.pdf.)
28. ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р., *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању – Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, Научно дело, Београд (Београд : Научна књига), 1953, 282с.
29. ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р., *Зле очи у веровањима Јужних Словена*, Просвета, Београд (Суботица : Биографика), 1985, 384с.
30. ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р., *Коса у Јужних Словена*, Посебан отисак из „Народне старине“, Загреб (Загреб : Типографија Д.Д. 1926, 26с.
31. ЂУРИЋ, Милош Н., *Историја хеленске етике*, БИГЗ, Београд 1976.
32. ЕЛИЈАДЕ, Мирча, *Свето и профано*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад (Нови Сад : Будућности) 2003, превод с француског Зоран Стојановић 223с.
33. ЗЕЧЕВИЋ, Слободан, *Десна и лева страна у српском народном веровању*, Гласник етнографског музеја у Београду, Београд 1963, бр. 26, 195–201

34. ЗЕЧЕВИЋ, Слободан, *Митска бића српских предања*, Вук Караџић, Београд (Београд : Етнографски музеј) 1981, 226с.
35. ИВАНОВ, Вјачеслав Всеволодович, *Категорија „видљиво“ – „невидљиво“ у текстовима архаичних култура*, Трећи програм Радио Београда, Београд 1979, бр. 42, III, 397–401
36. ЈОВАНОВИЋ, Бојан, *Тајна лапота*, Прометеј, Нови Сад (Београд : Балканолошки институт САНУ) 1999, 197с.
37. ЈОВАНОВИЋ, Војислав М., *Српске народне песме – епске – антологија Војислава М. Јовановића*, Слово љубве, Београд (Нови Сад: Будућност) 1979, 340с.
38. ЈОДЛ, Фридрих, *Историја етике као филозофске науке до краја просвјетитељства*, Веселин Маслеша, Сарајево 1975, књ. I, превод Неркез Смаилагић, 459 с.
39. ЈОДЛ, Фридрих, *Историја етике као филозофске науке од Канта до данас*, Веселин Маслеша, Сарајево 1963, књ. II, превод Неркез Смаилагић, 490 с.
40. КАРАЦИЋ, Вук Стефановић, *Српске народне пословице*, Просвета, Београд 1965, 698с.
41. КАРАЦИЋ, Вук Стефановић, *Српски рјечник – истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима / скупио га и на свијет издао Вук Стеф. Караџић*, Штампарија Јерменскога намастира, Беч 1852, [16], 862, [1]с.
42. КЛАЈН, Иван, *Грамматика српског језика*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства (Београд : Репрограф) 2005, 263с.
43. КОВАЧЕВИЋ, Милош, *Узрочно семантичко поље*, Свјетлост, Сарајево 1988, 259с.
44. КОСИДОВСКИ Зенон, *Библијске легенде*, Српска књижевна задруга, Београд 1977, превод Душанка Перовић, 530с.
45. КРИСТАЛ, Дејвид, *Енциклопедијски речник модерне лингвистике*, Нолит, Београд (Бор : Бакар) 1999, превод Иван Клајн и Борис Хлебец, 426 с.
46. КУИЋ, Ранка *Црвено и бело – српско-келтске паралеле*, Глас српски, Бања Лука 2000, 227с.
47. КУЛИШИЋ, Шпиро; ПЕТРОВИЋ, Петар Ж и ПАНТЕЛИЋ, Никола, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд (Београд : «Србија») 1970, XXI, 317с.
48. КУЛИШИЋ, Шпиро; ПЕТРОВИЋ, Петар Ж и ПАНТЕЛИЋ, Никола, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд (Београд : «Србија») 1998, XX, 484с.
49. ЛЕВИ-СТРОС, Клод, *Дивља мисао*, Нолит, Београд (Суботица : Биографика) 1978, превод Јелена и Бранко Јелић, предговор Руди Супек, 378с.
50. ЛОВМЈАЊСКИ, Хенрик, *Религија Словена (VI-XII века)*, Словограф, Београд 1996, превод Бисерка Рајчић, 315с.
51. ЛОМА, Александар, *Порекло и изворно значење словенске речи чудо (у књ. Чудо у словенским културама*, приредио Дејан Ајдачић, Научно друштво за словенске уметности и културе : Нови Сад : АПИС (Нови Сад : Intercom) 2000, 364с, 7–21)
52. ЛОМА, Александар, *Пракосово – Словенски и индоевропски корени српске епике*, Балканолошки институт САНУ, Београд (Београд: Нови дани) 2002, 354с.

53. ЉУБИЧИЋ, Маслина, *Лексем риба у фразеологији хрватскога и других еуропских језика*, у књизи *Животиње у фразеолошком реху*, Зборник радова с међународнога знанственог скупа „Анималистички фраземи у словенским језицима“, FFpress, Загреб 2014, 1–18, рад је доступан и на интернет-страници: www.animalisticki-frazemi.eu/images/frazemi/zbornik_radova/ljubicic%20za%WEB.pdf
54. МАКИНТАЈЕР, Аластер, *Кратка историја етике*, Плато, Београд 2000, превод Весна Тодоровић, 294с.
55. МАЛИНОВСКИ, Бронислав, *Магија, наука и религија*, Просвета, Београд 1971, превод Анђелија Тодоровић, 378с.
56. МАРИНКОВИЋ Симеон и МАРКОВИЋ, Славица, *Српске народне бајке*, Креативни центар, Београд (Београд : Графипроф) 2011, 229с.
57. МАТЕШИЋ, Јосип, *Фразеолошки рјечник хрватскога или српског језика*, Школска књига, Загреб (Загреб : Графички завод Хрватске) 1982, 808с.
58. МИХАЈЛОВИЋ, Велимир, *Име по заповести – императивни ономастикон српскохрватског језика*, Нолит, Београд (Београд : Војна штампарија) 1992, 365с.
59. МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ, Драгана, *Фразеологија и национална култура*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд (Београд : Чигоја штампа) 2008, 247с.
60. НЕШ, Огден, *Штихови и смешна смеша*, БИГЗ, Београд 1977, 288с.
61. НИЧЕ, Фридрих, *Књига о филозофу – Сазнајнотеоријски увод о истини и лажи у изванморалном смислу*, Рад, Београд 1994, Библиотека Реч и мисао, 449, превод Јовица Аћин(текст је доступан и на интернет-страници: http://www.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/Umik/Nice_O_istini_i_lazi.pdf)
62. НИЧЕ, Фридрих, *С оне стране добра и зла. Генеалозија морала*, Српска књижевна задруга, Београд 1993, превод Глигорије Ерњаковић, 378с. (оригинална верзија текста је доступна и на интернет-страници: <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/124933/f07e1da081ee23d098426fccf0d03936.pdf?sequence=1>)
63. НОДИЛО, Надко, *Религија Срба и Хрвата*, Тисак дионичке тискарне, Загреб 1885, 86с.
64. ОРБИН, Мавро, *Краљевство Словена*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : Култура) 1968, превод Здравко Шундрица 475с.
65. ПЕТКОВИЋ, Сава, *Речник црквенословенскога језика*, Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци (Сремски Карловци : Српска патријаршија) 1935, 352с.
66. ПЕТРОВИЋ, Сретен, *Српска митологија. Књ. 1 – Систем српске митологије*, Просвета, Ниш (Ниш : Просвета) 1999, 404с.
67. ПЕТРОВИЋ, Сретен¹, *Српска митологија. Књ. 3 – Антропологија српских ритуала*, Просвета, Ниш (Ниш : Просвета) 2000, 225с.
68. ПЕТРОВИЋ, Сретен², *Српска митологија. Књ. 4 – Митологија раскрића*, Просвета, Ниш 2000, 187с.

69. ПЕТРОВИЋ, Сретен³, *Српска митологија. Књ. 5 – Митологија, магија и обичаји: истраживање сврљишке области*, Просвета, Ниш 2000, 512с.
70. ПЛУТАРХ, *Ромул – митски оснивач Рима*, Графос, Београд (Нови Сад : Будућност), 1987, превод и предговор Ксенија Марицки-Гађански, 61с.
71. ПОЛЕНАКОВИЋ, Харалампије, *«Црква Грачалница» и македонска народна песма*, Старине Косова и
72. Метохије, књ. IV-V, Приштина, 1968-1971, 1–4.
73. ПОПОВИЋ, Душан Ј., *Срби у Будиму – од 1690 до 1740*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : Култура) 1952, 393с.
74. ПОПОВИЋ, Миодраг, *Видовдан и часни крст*, Слово љубве, Београд (Београд : Космос) 1976, 192с.
75. *Речник српскохрватског књижевног језика*, Матица Српска, Нови Сад 1990. (фототипско издање), књ. I, 871с. ; књ. II, 867с, књ. III, 914с;књ. IV, 1013с; књ. V, 1043с; књ. VI, 1038с)
76. РЕШЕТАР, Милан, *Дубровачка нумизматика: I (хисторички) дио*, Српска краљевска академија наука и уметности, Београд (Сремски Карловци : Српска манастирска штампарија) 1924, Посебна издања, књ. XLVIII, Друштвени и историски списи, књ. 18, 734с.
77. РУВАРАЦ, Иларион, *Две студентске расправе II. Руварца*, аутор, Нови Сад (Нови Сад : Штампарија А. Пајевића) 1884, 116с.
78. СКОК, Петар, *Етимологијски рјечник хрватског или српског језика*, Књ. 1, Југословенска академија знаности и умјетности, Загреб 1971, 788с.
79. СКОК, Петар, *Етимологијски рјечник хрватског или српског језика*, Књ. 2, Југословенска академија знаности и умјетности, Загреб 1972, 700с.
80. СКОК, Петар, *Етимологијски рјечник хрватског или српског језика*, Књ. 3, Југословенска академија знаности и умјетности, Загреб 1973, 703.
81. СТЕВАНОВИЋ, Витомир М., *Морал и етика: основна значења термина и израза*, С. Машић, Београд (Београд : Теос) 2003, 520 с.
82. СТЕВАНОВИЋ, Михаило, *Савремени српскохрватски језик: граматички системи и књижевно језичка норма*, књ. 2, Синтакса, Научна књига, Београд (Бор : Бакар) 1989, 942с.
83. СТОЈИЧИЋ, Ђоко, *Српске народне изреке 1*, Компанија Новости, Београд (Београд : Публикум) 2006, 363с.
84. СТОЈИЧИЋ, Ђоко, *Српске народне изреке 2*, Компанија Новости, Београд (Београд : Публикум) 2006, 445с.
85. СТОЈКОВИЋ, Сретен Ј., *Краљевић Марко – литерарно истраживање узрока његове славе и популарности у српском народу*, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд 1907, 65с.
86. ТОЛСТОЈ, Светлана... [et al.], *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, Zepher book world, Београд (Београд : Чигоја штампа) 2001, XXXV, 593с, lxxvi, A1–A24.
87. ТРОЈАНОВИЋ, Сима, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Просвета, Београд (Суботица : Бирографија) 1990, 447с.

88. ТРОЈАНОВИЋ, Сима, *Главни српски жртвени обичаји. Старинска јела и пића*, Просвета, Београд (Суботица : Бирографија) 1983, 395с.
89. УНСЕТ, Сигрид, *Пролеће*, VegaMedia, Нови Сад (Бачки Петровац: Култура) 2004, превод Михаило Стојановић, 302с.
90. ФРЕЈЗЕР, Џејмс Џорџ, *Златна грана – проучавање магије и религије*, Алфа : „Драганић“, Земун (Београд : „Слободан Јовић“) 1992, превод Живојин В. Симић, 851с.
91. ХАМСУН, Кнут, *Плодови земље*, Vegamedia, Нови Сад (Бачки Петровац : Култура) 2004, превод Никола Мирковић, 347с.
92. ХЕСИОД, *Теогонија*, Октоих, Подгорица (Ужице : „Лапчевић“) 2000, превод и коментари Марко Вишић, 117с.
93. ХУСЕИНОВ, Абдусалам Абдулкеримович и ИРЛИЦ, Герд, *Историја етике*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад 1992, превод Миленко А. Перовић, 311 с.
94. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин¹, *Студије из српске религије и фолклора 1910-1924*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : БИГЗ : Просвета : Партедон) 1994, увод: Војислав Ђурић, 472с.
95. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин², *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : БИГЗ : Просвета : Партедон) 1994 (Београд : БИГЗ) 1994, 532с.
96. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин³, *О врховном богу у старој српској религији*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : БИГЗ : Просвета : Партедон) 1994, 397с.
97. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин⁴, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : БИГЗ : Просвета : Партедон) 1994, 299с.
98. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин⁵, *Стара српска религија и митологија*, Српска књижевна задруга, Београд (Београд : БИГЗ : Просвета : Партедон) 1994, 438с.
99. ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин, „Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила“, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд, 1921, бр. 1, 205–209
100. ЧОЛОВИЋ, Иван, *Друштво мртвих ратника*, оглед у часопису *Republika* бр. 145-146, Београд, 1-31. август 1996. године, стр. i–iv
101. ЧОМСКИ, Ноам, *Није било протеста 1999. када је убијено 16 новинара у згради РТС-а*, (интервју – <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/528008/Noam-Comski-Nije-bilo-protesta-1999-kada-je-ubijeno-16-novinara-u-zgradi-RTSa>).
102. ЦЕМС, Е. О.: *Упоредна религија*, Матица српска, Нови Сад (Нови Сад : Будућности) 1978, превод Сретен Марић, 401с.
103. ШКАЉИЋ, Абдулах, *Турцизми у српскохрватском језику*, Свјетлост, Сарајево (Сарајево : Ослобођење) 1966, 661с.
104. ШТАСНИ, Гордана, *Речи о човеку*, Филозофски факултет, Нови Сад (Будисава : Кримел) 2013, 206 с.

*

1. BENVENISTE, Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I: économie, parenté, société; II: pouvoir, droit, religion, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, 2 vol., 376p. et 340p.
2. BONAVERO, Michele, *Proverbi piemontesi – il fascino della saggezza popolare*, Editrice Il Punto Piemonte in Bancarella, Torino 2011, 266p.
3. *Dizionario etimologico*, Rusconi Libri, Genova, 2009, 511.
4. DURKHEIM, Emile, *The Elementary Forms of The Religioius Life*, George Alien & Unwin Ltd, London 1976, 457p.
5. LEACH, Edmund, *Lévi-Strauss*, Fontana, London (London : Wm. Collins & Co Ltd.) 1970, 128p.
6. NIETZSCHE, Friedrich, *ÜberWahrheitundLügeimaußermoralischenSinne*(текст доступен на интернет-страница: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3243/1>)
7. ŠARIĆ, Ljiljana, WITTSCHEM, Wiebke, *Rječnik sinonima hrvatskog jezika*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2008, 560c.
8. TYLOR, Edward B., *Primitive Culture – Reaserches into the Development od Mythology, Philosophy, Religion Language, Art, and Custom*, Vol. I, John Murray, London (Plymouth : William Brendon and Son) 1903, 502p.
9. VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage*, Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris : ÉditionsA. etJ. Picard, 1981, 288p. + 29p.

10. ЗАХВАЉУЈЕМ

Овај рад захтевао је велике напоре, не само моје, него и многих других, и желео бих да се тим особама захвалим овом приликом. На првом месту издвајам мог ментора, др Гордану Штасни, која је имала стрпљења, разумевања и снаге да сарађује са мном у без сумње несвакидашњим условима. Такође бих се захвалио проф.Гордани Штрбац на корисним сугестијама, као и проф. Вери Васић и проф. Љиљани Суботић, које су ми препоручиле овакво истраживање. Драгоцену помоћ у мени недовољно познатој области историје етике добио сам од пријатеља Саше Хрњеза, доктора филозофских наука. Наравно, велику помоћ имао сам у најближима, супрузи Јелени, родитељима Невени и Арси, сестри Ани, а поготово у сину Стојану, који ми је давао енергијуза рад и кад ми се чинило да је немам. Немали дуг и захвалност осећам, наравно, и према свим нашим прецима који су оставили иза себе ове паремије о части и поштењу, каонаду да за нас не може бити све изгубљено. Најпоследње, налазећи се на завршетку институционализованог школовања, велико хвала желим да упутим свим својим професорима српског језика и књижевности, поготово првом, мојој некадашњој комшиници Јасни, која ме је упознала са граматиком.

САДРЖАЈ

Сажетак
Summary

I. Увод: предмет и циљ рада	8
1.1. Проблем концептуалне вредности лексема <i>част</i> и <i>поштење</i> у српском језику	8
II. Схватања части и поштења од Антике до нашег доба	23
2.1. Схватање части и поштења у Антици: предетичка епоха	24
2.2. Схватање части и поштења у Антици: етичка епоха	29
2.3. Схватање части и поштења у Средњем веку	33
2.4. Схватање части и поштења у Новом веку	38
2.4. Схватање части и поштења у Најновијем добу	41
III. Извори	47
3.1. Коришћене збирке пословица и изрека и њихов значај	47
3.2. Проблем италијанске паремиологије	53
IV. Анализа вербализације концепта поштења и части у српском језику	57
V. Вербализација концепта поштења у српској паремиологији	59
5.1. Поштење као морална врлина <i>по себи</i>	62
5.1.1. Поштење као врлина са денотатом <i>поштен</i>	62
5.1.2. Поштење као врлина са денотатом <i>добар</i>	78
5.1.3. Поштење као врлина са денотатом <i>вредан</i>	90
5.1.4. Поштење као врлина са денотатом <i>човечан</i>	92
5.1.5. Поштење као врлина са денотатом <i>невин</i>	103
5.1.6. Поштење као врлина са денотатом <i>неискварен</i>	119
5.1.7. Поштење као врлина са денотатом <i>праведан</i>	122
5.1.8. Поштење као врлина са денотатом <i>свет</i>	129
5.1.9. Поштење као врлина са денотатом <i>богоугодан</i>	148
5.1.10. Поштење као врлина са денотатом <i>доследан</i>	157
5.1.11. Поштење као врлина са денотатом <i>чист</i>	174
5.1.12. Поштење као врлина са денотатом <i>чист</i>	192
5.1.13. Поштење као врлина са денотатом <i>мирисан</i>	211
5.1.14. Поштење као врлина са денотатом <i>правичан</i>	215
5.1.15. Поштење као врлина са денотатом <i>искрен</i>	233
5.1.16. Поштење као врлина са денотатом <i>одговоран</i>	247
5.1.17. Поштење као врлина са денотатом <i>душеван</i>	254
5.1.18. Поштење као врлина са денотатом <i>свестан</i>	262
5.2. Поштење као узрочно-последични моралничин	265
5.2.1.1. Поштење као последица <i>правоверности</i>	265
5.2.1.2. Поштење као последица <i>смерности</i>	278
5.2.2.1. Поштење као последица <i>самесвести</i>	285
5.2.2.2. Поштење као последица <i>добронамерности</i>	295

5.3. Поштење као елемент објективног расуђивања.....	311
5.3.1. Поштење као услов <i>равноправности</i>	311
5.3.2. Поштење као услов <i>објективности</i>	317
5.3.3. Поштење као услов <i>меродавности</i>	327
 VI. Вербализација концепта части у српској паремиологији.....	 339
6.1. Част као награда у виду <i>дара</i>	339
6.1.1. Част као дар и уздарје уопштено	339
6.1.2. Част као физички дару <i>јелу и пићу</i>	342
6.1.3. Част као морални дару <i>образу</i>	350
6.1.4. <i>Рука</i> као етичка спона између даваоца и примаоца дара	350
6.1.5. Част као дар у облику <i>друштвеног положаја</i>	352
 6.2. Част као награда у виду <i>признања</i>	 361
6.2.1.1. Позитивно етичко поље части као признања	361
6.2.1.2. Негативно етичко поље части као признања	367
6.2.2.1. Персонификовано поље признања – <i>људи</i>	375
6.2.2.2. Персонификовано поље признања – <i>животиње</i>	381
6.2.2.3. Персонификовано поље признања – <i>лице</i>	387
6.2.3.1. Чулно <i>визуелно</i> поље вербализације признања	401
6.2.3.2. Чулно <i>аудитивно</i> поље вербализације признања	409
6.2.4.1. Просторно значењско поље исказивања признања путем опозиције <i>изнад-испод</i>	418
6.2.4.2. Просторно значењско поље исказивања признања путем опозиције <i>испред-иза</i>	428
 6.3. Част као обавеза у виду ауторитета.....	 431
6.3.1. Ауторитет у виду јемства, одржања дате речи.....	431
6.3.2. Ауторитет у виду поноса, одбране од примљене увреде.....	441
 6.4. Част као обавеза у виду достојанства.....	 447
6.4.1. Достојанство као <i>самопожртвовање</i>	447
6.4.2. Достојанство као <i>самопоштовање</i>	455
6.4.3. Достојанство изражено преко негативног морала	461
 VII. Закључак.....	 464
 VIII. Прилог.....	 468
 IX. Литература.....	 521
 X. Захваљујем.....	 528