

ФУНКЦИОНАЛНИ ПРИСТУП У ЛИНГВОКУЛТУРОЛОГИЈИ

Култ Св. Николаја Мирликијског кроз призму конфронтационе руско-српске лингвокултурологије

0.1. Проучавање културе у оквиру хуманитарних дисциплина има веома дугу традицију, одликује се мноштвом приступа, методолошких оријентација и широком лезом добијених резултата. Ипак, проучавање интеракције између културног и језичког феномена тек у савременим интердисциплинарним и синтетичким истраживањима задобија свој пуни замах. Све је израженија свест о томе да је ову област неопходно издвојити у засебну научну дисциплину, која би имала додирних црта и са другим подручјима, попут етнолингвистике, социolingвистике, културологије, али која би уједно поседовала своје специфичности, свој посебни, интегративни аспект изучавања интеракције језика и културе и чији би најприкладнији назив био *лингвокултурологија* (Маслова 1997, 7-25; Воробјев 1997, 30-37; Прохоров 1995, 6-29).

Лингвокултурологија се данас формира као комплексна научна дисциплина синтетичког типа, чији је задатак проучавање интеракције културе и језика у њиховом функционисању, уз помоћ системских метода и са оријентацијом ка моделирању целовитих лингвокултуролошких јединица (лингвокултуреме, лингвокултуролошка поља), које се одликују двопланошћу, одн. јединством лингвистичког и екстрalingвистичког (културног) садржаја. Истраживања у лингвокултурологији до сада су углавном носила системско-структурни (системско-категоријални) карактер: анализа се вршила у оквирима лингвокултурема посебних, хијерархијски организованих класа (лексика са доминантном културном компонентом, ономастика, фразеологија, паремологија, говорна етикеција, невербална комуникација итд.); функционални приступ подразумевао би, у нашој интерпретацији, обједињавање лингвокултурема разних нивоа на основу својственог им инваријантног смисла и везаности за одређену културну сферу или одређени сегмент културе у шире комплексе - лингвокултуролошка поља (ЛКП). ЛКП, сходно томе, представља хијерархијски организован систем јединица обједињених заједничком семантичком припадношћу и

одражавањем извесног круга појава и елемената културе као дубинског оквира поља. У малобројним радовима посвећеним теоријско-методолошком заснивању функционализма у лингвокултурологији модел ЛКП извођен је углавном из модела семантичког поља и базиран на лексичком материјалу (Воробјев 1991, 101-106; Воробјев 1996, 12-33; Воробјев 1997, 57-73, 84-250); концепција коју ми предлажемо и чију практичну разраду нудимо у овом раду претпоставља функционално обједињавање (на основу заједничког екстралингвистичког оквира) лингвокултурама различитих нивоа - од лексичког до паралингвистичког. Овако конципирано ЛКП омогућава комплексно и системско сагледавање разнородног језичког материјала на основу начела целовитости, уређености, узајамне детерминисаности и комплексности обухвата лингвокултуролошких вредности. При томе, истраживања у оквиру овако конципираног ЛКП могу имати монолингвални, одн. монокултурни карактер, или бити конфронтационо усмерена.

0.2. У овом раду покушаћемо да, служећи се методологијом функционалног описа и анализе јединица лингвокултуролошког нивоа, испитамо један сегмент интеракције културног и језичког феномена у сфери религије и, шире, православног цивилизацијског модела: одраз култа Св. Николаја Мирликијског у руском и српском лингвокултуролошком материјалу. Истраживање је усмерено на разраду принципијелне структуре ЛКП базираног на датој екстралингвистичкој реалности и на опис основних класа лингвокултурама које га конституишу; при томе, понудићемо мета-језички модел конфронтационог сагледавања ове проблематике у руском и српском језику и култури и идентификације специфичности одраза поменутог култа у сваком језику понаособ. Овако конципирано истраживање у складу је са глобалном тенденцијом преласка са „иманентног“, структурног, ка антрополошком моделу лингвистичке анализе, у коме се језичке појаве посматрају у најтешњој вези са културном и духовном активношћу homo loquens-a. С обзиром на његов пионирски карактер у конфронтационим проучавањима руског и српског језика, ово истраживање могло би да пружи подстицај за разраду методологије системске дескрипције и интерпретације лингвокултуролошких појава и елемената и за теоријско заснивање конгронтационе руско-српске лингвокултурологије. Грађа за рад ексцерпирана је из лексикографских извора и релевантне, махом богословске и етнолошке, литературе на оба конфронтационих језика (в. *Извори и Литература*).

1.0. Екстралингвистичку основу ЛКП које је објекат наше анализе, његов културолошки оквир, представља комплекс представа и генерализација везаних за црквени и народни култ Св. Николаја у прошлости (хеотолошки и историјски аспект) и данас, а које су релевантне за спознају семантичког плана лингвокултурама које га конституишу.

1.1. Светитељ и чудотворац Николај (343. год.), архиепископ из Мире у Ликији, један од 318 Отаца Првог васељенског сабора, спада међу најпоштованије Свете Православне и Римокатоличке цркве. У небеској јерархији он „наткриљује све Свете“, чествујући се као први по рангу после

Богородице (Мирковић 1961, 82). Сакрално песништво велича га „јак Христова Святителя, јак светозарнују звезду, јак чудес самодейсвенника, јак источника исцелений, јак сущим в скорбех помощника, јак избавителя теплейша призѝвающим его в бедах“, називајући га „чудотворцем предивнѝм“, „незаходимоју звездом пресветлаго Солнца“, „святителей удобрением, и отцев славою, источником чудес, и вернѝх заступником великим“, „сосудом избраннѝм, столпом и утверждением Церкви“, „светилѝником всесветлѝм, иже мирския концѝ просвещая чудесѝ“, „священною главою, чистѝм добродетелей домом, божественнейшаго священства правилом, пастѝрем великим“ (Служба 1889, 3, 37). Њега што је небеско хвали и што је земаљско слави, и притичу му на поклоњење људи свих сталежа и звања: „Ангелѝ Небес јако служителя тя восприемлют, пророцѝ и апостоли јако клеветра сретают, Сам Господѝ тебе восприемлет, мѝ же, грешнии, милости просим“, „Предстоят ти, блаженне, соборѝ правовернѝх людей, и хвалятся о тебе церковнѝи и учителие, прославляют же тя цари, јако заступника“ (Минея 1982, 341-2).

1.2. Култ Св. Николаја (Николе) образује се од почетка до средине V века, када је већ постојало његово житије и славио му се спомен, у почетку вероватно само на помесном нивоу (у Мирликијској архиепископији). Наредни век доноси ширење његовог култа до Константинопоља, а у VII столећу он се прославља по читавом Истоку (Мирковић 1961, 81-82); Св. Андрија Критски у беседи на дан спомена Светитељевог (6. децембра) назива овај празник „священнѝм и всепразднственнѝм“, сведочећи да су се тада „собиралисѝ верующие в храмѝ в воспоминание Святого“ (Вознесенский - Гусев 1899, 160). У VIII и IX в. празновање његовог блаженог престављења општеприхваћено је и на Истоку и на Западу; сви месецослови из IX в. констатују овај празник. У IX-X в. подижу му се величанствени храмови у Константинопољу; у IX в. у Риму је сазидана базилика посвећена Чудотворцу Мирликијском, у X култ му је прихваћен у јужној Италији и на Сицилији, као и у Немачкој, а век касније у Француској и Енглеској. После преноса његових моштију из Мира у Бари (1087.), поштовање Св. Николе рашириће се по читавом хришћанском Западу и у северној Африци. О величини његовог култа у Византији довољно казује податак да му је овде било посвећено око две хиљаде храмова; већи број молитвених здања био је подигнут једино у славу и част Пресв. Богородице (Вознесенский - Гусев 1899, 1-7, 18-19, 160-163, 170-171, 177).

1.3. У словенским земљама култ Св. Николе шири се одмах након примања хришћанства. У Русији он је био познат још у доба покрштавања кијевских кнезова Асколда и Дира (866.); кнез Асколд на крштењу добија име Никола по архиепископу из Мира, а над његовим гробом 882. биће подигнута црква посвећена овом Светитељу. Крајем X века на руско тле доспевају, у преводу са грчког, служба Св. Николају за 6. децембар (дан упокојења) и седмична (из Октоиха), предвиђена за четвртак (Вознесенский - Гусев 1899, 162, 165-166, 230). Почетком XI в. (1036.), по сведочанству летописца Нестора, у Кијеву постоји не само храм, него и манастир њему у част. Житије Преп. Теодосија Печерског наводи да је Преп. Антоније дао

благослов Теодосијевој мајци да прими постриг управо у тој обитељи: „впусти ю въ монастѣрїи жонескїи, именуемїи святого Николу“ (Топоров 1995, 673-674). Из тога доба потиче и најстарија руска чудотворна икона Свечева - Св. Никола Мокри из Саборног храма Св. Софије у Кијеву. Празновање преноса моштију Св. Николе такође је у Русији веома брзо прихваћено (крајем XI в., још пре установљења тога празника у Грчкој цркви); анонимни руски црквени песник саставља у то доба нарочиту службу посвећену овоме догађају. „Уже тогда Святителѣ Греческой церкви по силе, торжественности, полноте и искренности чествования сделался преимущественно русским святителем“ (Вознесенский - Гусев 1899, 171); овоме су вероватно допринела и оновремена чудеса Св. Николе пројављена управо у Русији и описана у старој руској књижевности - спасење детета од утапања у Дњепру и чудо са Половцем (Куманином), као и сведочанство из Несторове верзије житија Бориса и Глеба (крај XI в.) о казни због пропуштања службе и занимања уобичајеним пословима у дан спомена Свечевог. Временом ће Св. Никола у Русији стећи толику популарност да ће му припасти „совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицѣ и даже самого Христа“ (Успенский 1982, 6). О значају и раширености његовог култа међу Русима сачувана су бројна сведочанства страних путописаца (исп. Вознесенский - Гусев 1899, 452-466). Св. Николи било је посвећено мноштво храмова: по сведочанству Матвеја Меховског из 1523., само у Новгороду било их је „столѣко же, сколѣко дней в году“. Постојало је и више његових икона које су сматране чудотворним: Св. Никола Мокри из Кијева (XI в.), Дворнишченски из Новгорода (XII в.), Крупицки и Зарајски (XIII в.), Великорецки, Угрешки, Сергија Преподобног (XIV в.), Мценски (XV в.), Рихловски, Одрински, Арзамаски, Радовицки (XVI в.), Колпински (XVIII в.) и др.

1.4. Култ Св. Николе снажан је и у средњевековној Србији. Главно покрштавање Срба обављено је у доба када је поштовање овога Светитеља било на врхунцу - од IX до XII в.: „О чудотворству Св. Николе проносила су се многа казивања (легенде), црквени песници су му састављали песме(...). Тада је св. Никола био најпопуларнији светитељ у целој јужној Европи, а нарочито на Балкану. (...) Нема сумње да је то утицало на новокрштене наше претке на Балкану да се заветују тако знаменитом чудотворцу, да га бирају за свог општецрквеног, породичног и личног заштитника и подижу му храмове на све стране“ (Радовановић 1987, 11-12). Светитељу Мирликијском од средњег века до XVIII столећа биле су посвећене 142 цркве у Србији; према *Шематизму источноправославне Српске патријаршије*, по подацима за 1924, од 3839 храмова њему су била посвећена 573 храма - више него оних који су подигнути у част Господњих празника (548). Једно од најпознатијих посмртних чудеса Св. Николе - враћање вида Стефану Дечанском - везује се за подручје Србије (оно ће постати познато и међу Цинцарима и Румунима, а наћи ћемо га и у руским и украјинским књигама, са напоменом да га је описао Григорије Цамблук). Стефан Дечански нарочито је неговао

култ Чудотворца: једна од цркава у Пећкој патријаршији је њему посвећена. У српском фреско-сликарству и иконографији налазимо велики број приказа Св. Николе, почев од XIII в. (Радовановић 1987, 15-17).

1.5. Народни култ Св. Николе доживео је извесне трансформације у односу на црквени, углавном услед контаминације хришћанских и паганских веровања. Овај Светитељ постао је супститут за нека пређашња (паганска) божанства - Посидона, Водана, Велеса; такође је, и код источних и код јужних Словена, дошло до преношења на Св. Николу неких функција архангела Михаила (функције господара раја и водича душа у загробном свету, умртвитеља змија, покровитеља војника) (Кулишић и др. 1970, 262). „Слияние с образом святого Михаила могло бѣ в какой-то степени объяснитѣ и воспритие Николѣ как национального святого, покровителя русского народа, которое находит соответствие в образе архангела Михаила - вождя Израиля“ (Успенский 1982, 29).

2.0. Прелазимо на опис екстензионала поља - класа (група) лингвокултурама које су његове контитуенте, посматрајући их у јединству њиховог лингвистичког и екстралингвистичког садржаја.

2.1.1. Нееквивалентна и фонска лексика која опслужује дато ЛКП може се категоризовати у неколико тематских подгрупа, које се, како ћемо видети, односе на разне аспекте празновања Св. Николе у традиционалној руској и српској култури: (1) општи појмови везани за сам празник - рус. *никољщина*; *братчина* (*складчины*, *ссылчины*, *братовщина*, *братовщинки*); *праздница*, *празднина*, *крестный ход*; срп. *Николиндан* (*Никољдан*, *Никољиње*, *Никоље*, *Николица*); *слава* (*служба*, *крсно име*, *свети*, *свето*, *благ дан*, *прикадња*, *свечари*, *свеца*, *светога*, *пиво*, *пиће*), *домаћа*, *црквена*, *еснафска*, *сеоска*, *општинска слава*; *преслава* (*прикадња*, *прекадња*, *прислужба*, *прекада*, *преслуга*, *споредна слава*, *млади светац*, *мала слава*); *заветина**; *литија* (*молитва*); (2) називи претпразничних и празничних дана - рус. *канун*, *баћка*; *праздник*; срп. *мијешње**; *навече* (*вечера*, *навечерје*, *заслуга*, *вечерница*); *сутрадан* (назив за сам дан славе у неким крајевима); *појутарје* (*појутарце*, *појутрица*, *криље*, *окриље*, *славска крила*, *патарица*, *испратница*, *слуга*, *женска слава*, *баба*, *уставци**); *окриље* (*патарица*, *патарице*, *гостински дан*, *праустваци*, *пријатељски дан*, *рукавица**); *делиуствац* (*сировица*, *гостобија*, *гостински дан*)*; (3) називи учесника празновања према функцијама у култној заједници - срп. *николчанин* (*никољштак*, *никољац*); *свечар* (*кршњак*); *домаћин* (*колачар*), *ломач*, *секач*, *долибаша* (*делибоша*, *славослов*), *званица**, *узајмица**; *устабаша*; *крстоноша*; рус. *потчеватель**, *обносчик**; (4) називи обележја празника, реквизита, обредних јела - срп. *славска икона*, *славска свећа*, *кољиво* (*жито*, *прекадња*, *панайја*), *славски колач* (*крсни колач*, *крсна чесница*), *колач крсташ* (*крстак*, *света пресвета*); рус. *брага* (*бражка*), *пиво* (*пивцо*, *пивко*), *сусло*, *канун* (*канон*); (5) називи места празновања - срп. *славиште**; *запис*.

2.1.2. Упоређивањем културно маркиране лексике руског језика из датог ЛКП са јединицама српског вокабулара долазимо до следеће типологије односа: (1) *денотативна нееквивалентност* - лексема се односи на реалију или ситуацију потпуно непознате другој култури; оваквих

примера (означених у идеографском списку полуфетом) највише је, како запажамо, у тематским групама (1), (3) и (4), а везују се за номинацију реализација које се односе на институцију крсне славе код Срба и реквизита празника; (2) *денотативна еквивалентност уз неједнако језичко означавање* - реализација је присутна у обема културама, али у једној од њих не поседује свој посебан језички израз; лексеме из ове подгрупе (у идеографском списку означене полуфетом са звездicom) заступљене су у готово свим тематским групама, а њихово присуство најизраженије је у групи назива претпразничних и празничних дана, где српски језик располаже широким репертоаром номинација; (3) *функционална сличност различитих* реализација, нпр. *братчина - сеоска слава, празница (празднина) - заветина, микелец - курбан, брага, канун, пиво, сусло - вино (пуње), ракија* и (4) *функционална различитост сличних реализација*, нпр. *икона - славска икона, свеча - славска свећа, крест (печеније) - крсташ* (крсни колач), *пирог - славски колач, итд.* (исп. Томахин - Фомин 1986, 255).

2.1.3. Међу лингвокултуремама лексичког нивоа у анализираном ЛКП присутне су и фонске лексеме, које на појмовном плану имају еквиваленте у другом језику, али се не подударају на семантичко-асоцијативном плану (Верещагин - Костомаров 1983, 56-59). Тако, културолошки фон рус. *никољщина* и срп. *Никољдан* није еквивалентан, с обзиром на диференцирања у погледу најважнијих атрибута празника (код Руса овај дан посебно светкују коњушари, код Срба - воденичари, лађари, рибари, сплавари; уз то, ово је најчешћа крсна слава у српском народу); или: фон лексема *брага* и *пиво* у руском језику укључује и асоцијацију да су ово основна ритуална пића на „братчинама“, о чему сведочи и неколико паремија које наводимо у т. 2.4.2., док се код Срба крсно име не може прославити без вина као елемента жртвоприношења (користи се при резању колача, за преливање жита и приликом „дизања славе“), и ракије као гостинског послужења. Нагласићемо да се у оквиру исте националне културе фон може разликовати у зависности од њеног варијетета; нпр. у неким староверским правцима лексема *пиво, брага* имају негативну аксиолошку маркираност као „забрањена“ пића, чију ритуалну функцију преузима можд - *сусло* (отуда и назив *сусленики, сусловщина, Суслово согласие*); или: фонски лексема *литија* и *заветина* у неким српским крајевима (Шумадија, Банат) строго су разграничени, док се другде преклапају.

2.1.4. Речима са унутарњим обликом, чији се буквални смисао формира од семантике коренских и афиксалних морфема у њиховом саставу, такође се изражавају колективне представе и фонска знања. Унутарња форма може се непосредно односити на култ Св. Николаја и пружати релевантне информације о разним његовим аспектима: нпр. бик коришћен за крсну жртву, као једно од основних обележја светковања Никољдана код Руса, назива се *микелец*: „Лучший кусок мяса от этого бичка жертвовали Николе в церкові, остальное съедали всем миром, справляя т. н. миколіщину“ (Успенский 1982, 45); или: назив лековите траве *миколајка* потиче од народне представе да је Никољдан повољно време за предузимање лечења, пошто је Св. Николај „недугующим исцеление“ (Служба

1889, 25). Има и случајева када је унутарња форма нешто „удаљенија“, тако да се не односи на сам култ, него на неке његове атрибуте, а разоткрива се из синхроне или дијахроне перспективе: *праздновати* - „бѣ ти праздни м или не делати, не работати“; *праздник* - „денѣ, посвященнѣ отдѣ ху, не деловое, не работнѣ, противопол. буденѣ“ (Далѣ 1935, III, 380-381); *васлава* - народна молитва по паљењу свеће „ва славу“, у славу и част Свеца који се прославља; *крстак*, *крсташ*, *кршњак* - славски хлеб од киселог теста у облику крста, итд.

2.2.1. Ономастичка, посебно антропонимијска, грађа поседује знатну дозу лингвокултуролошке информације релевантне за сагледавање одраза култа Св. Николаја у руском и српском језику и култури. Тај се култ непосредно одразио на место индивидуалног антропонима *Николај/Никола* (са варијантама) у статистичкој структури руског и српског антропонимикона. Тенденција његовог ширења под утицајем култа архиепископа из Мира уочава се на просторима Византије веома рано, у VII и VIII в. (Радовановић 1987, 9). У Русији ово је име посведочено у древним минејима XI-XIII в., које је систематизовао акад. И. И. Срезњевски. Све до реформи патријарха Никона канонски облик имена гласио је *Никола*, и у томе облику чува се код старовераца до данас; са канонизацијом форме *Николај* пређашњи облик попримио је народско-разговорну маркираност. Најстарији канонски облик гласио је *Микола/Микула*, при чему је до преласка иницијалног *н* у *м*, како се претпоставља, дошло услед контаминације са антропонимом *Михаил*, мотивисане дубљим, екстралинг-вистичким разлозима - контаминацијом култова Св. Николе и архангела Михаила (исп. Успенский 1982, 18-20, 25-29). Двадесетих година XVII в. име *Никола* одликује се географском раширеношћу и фреквентношћу употребе. Шездестих година истог века овај антропоним улази у корпус најфреквентнијих (према матичним књигама Духовне консисторије у Пензи, примера ради, налазио се на седмом месту по броју носилаца). Током читавог XIX в. дати антропоним чува стабилну позицију у категорији најфреквентнијих: у првој деценији је на трећем месту од укупно 21 честих имена, у другој на четвртом, у претпоследњој - на трећем; проценат носилаца тога имена осцилирао је од 9,7 до 12,89, при чему се бележио најпре лагани, а затим убрзанији пораст његове заступљености међу сеоским становништвом. Слична се тенденција испољила и у XX в.: у трећој деценији име *Николај* налази се на другом месту, у седмој такође, са 2,4% носилаца (Бондалетов 1983, 109, 115-116, 118, 119, 122-123). Име *Николај/Никола* није поседовало неку специфичну социјалну маркираност (везаност за одређене друштвене сталеже), али у највишим слојевима по традицији није било прихваћено: у старој Русији оно готово да се не среће у кнежевској средини, изузев као крштењско име сина Јарослава Мудрог, Свјатослава, и његовог унука, черњиговског кнеза Свјатослава Ољговича; у функцији династичког имена јавља се тек у XIX в. (Николај I Павлович, 1825-1855. и Николај II Александрович, 1894-1917). У српском антропонимском систему такође веома рано наилазимо на потврду имена *Никола*: М. Грковић идентификовала га је као једно од најфреквентнијих у Дечанским хрисовуљама (прва половина XIV в.)

(Грковић 1983, 94), а аналоган налаз потврђен је и у истраживањима катастарских пописа области Бранковића из 1455. која је извршила Г. Јовановић (Јовановић 1981, 301). Популарност канонских имена била је тесно повезана са прихваћеношћу култа одређених Светих - патрона српских породица, тако да је фреквентност антропонима *Никола* једно од посредних сведочанстава о прихваћености култа Св. Николаја Мирликијског. И данас овај антропоним спада у категорију фреквентних: према подацима које је статистички обрадио Ж. Ђупић, у Херцеговини и Црној Гори име *Никола* заузима друго место међу честим (са обухватом минимално 0,5% корпуса) страним именима и треће место у укупном корпусу; у Тамнави и Срему оно је на другом месту међу фреквентним страним именима, а на седмом у укупном корпусу; у јужноморавској зони је на трећем месту међу фреквентним страним именима и осмом у укупном корпусу, а на подручју Косова и Метохије на петом, одн. 42. месту; једино у Великом Поморављу оно није регистровано у категорији честих имена, која се јављају минимално једном на 200 особа (Ђупић 1998, 77-86). Иначе, у српском антропонимикону, поред канонског *Никола*, посведочен је низ изведених, народско-разговорних и експресивних индивидуалних антропонима типа *Николаћ*, *Николац*, *Николаш*, *Николенда*, *Николенца*, *Николетина*, *Николија*, *Николин*, *Николча*, *Николче*, *Николета* (ж.), *Николина* (ж.).

2.2.2. Место одређеног имена у статистичкој структури традиционалног антропонимикона (посебно руског) зависило је и од тога колико се пута неки антропоним понавља у месецословима: како запажа А. В. Суперанска, мушка имена која се у календару срећу више од три пута обично су веома популарна, а она која се помињу једном или двапут, са ретким изузецима, спадају у ред нижефреквентних и раритетних; такође, популарнији су антропоними који стоје на почетку списка Светих који се помињу одређеног дана у години, док се ређе посеже за онима са краја списка (Суперанская 1973, 219-220). Имена *Николај* и *Никола* у месецословима спадају међу високофреквентна: према једном од најкомплетнијих, *Николај* се помиње 35, а *Никола* 9 пута (Столић II 1989, 883-884). Међу Светима канонизованим са овим именима мало је, међутим, оних чији је култ иоле раширенији на словенским просторима: изузетке би могли представљати (у руској средини) Преп. Никола Свјатоша, кнез Черњиговски (1143.), Никола Салос, Псковски, Христа ради јуродиви (1576) и блажени Николај Качанов, јуродиви, Новгородски (1392). Њихов култ, ипак, не може се поредити са поштовањем Мирликијског Чудотворца, те стога претпостављамо да је за мотивацију избора имена овај потоњи био и код Руса од доминантног значаја; овде ваља имати у виду и веру у моћ самог имена Свечевог, проистеклу из атрибута који се томе имену приписују у богослужбеним текстовима, исп. „Победу тезоименит воистинну, верни м людем явился еси в настех крепок, святе Николае“; „Именованіе твое, едино воистинну призѣваемо, от всех вражиих совет скоро избавляет зовущія тебе тепле, священне Николае“ (Миня 1982, 190, 203). Други чинилац који битно утиче на статистички статус антропонима, а релевантан је за лингвокултурологију, јесте њихова асоцијативно-фонска димензи-

ја у свакој конкретној националној култури: име *Никола*, тако, у српској култури асоцира се са личношћу црногорског кнеза и краља Николе И Петровића, у руској - са императорима Николајем I и Николајем II, књижевницима Љесковом, Кљујевом, Заболоцким итд. Именом *Николай/Никола* мотивисани су групни антропоними *Николаев* (на 19. месту од 100 најфреквентнијих презимена образованих од пуног облика крштењског имена), *Николин/Никублин*, *Никољский/Никољской*, *Николаевский*, од деминутивних форми - *Никољкин*, *Колин* (Унбегаун 1989, 34, 48, 52, 58, 312). Презиме *Николаевский* маркирано је као вештачко и резервисано за припаднике клира те њихове потомке. Занимљиво је да у овој категорији, према епитету *Мирликијски*, није посведочено одговарајуће презиме, по аналогији са презименима типа *Ареопагитский*, *Медиоланский*, *Первозванский*, *Студитский* и сл. (Унбегаун 1989, 169). Српски антропонимикон такође познаје доста широк репертоар презимена изведених од личног имена *Никола* (Речник САНУ констатује 27 примера).

2.3.1. Премда фразеолошком фонду, који представља својеврсно „зеркало, в котором лингвокултурна общност идентифицирует свое национальное самосознание“ (Телия 1996, 9), припада изузетно важна, можда и доминантна улога у реконструисању националне „слике света“ онако како је одражена у језику, за онај њен сегмент који је предмет нашег истраживања то није карактеристично: култ Св. Николаја нашао је одраза само у једној фразеолошкој јединици руског језика - *русский бог*, чији је прототип митологема непосредно преузета из хагиографских извора - чудо Св. Николе са Половцем (Куманином), када Светитељ кажњава Половца што није вратио откуп Русу који га је пустио на слободу на јемство његове иконе (Успенский 1982, 119-122). Ово чудо догодило се у Кијеву, а описано је (једино) у словенским рукописима и штампаним књигама Живота и чуда Св. Николе, као и у Служби са Акатистом; оно је било познато и у средњевековној Србији, о чему сведоче и два његова иконографска приказа - један у цркви Св. Николе у Пећкој патријаршији (живопис зографа Радула из 1674.) и други у храму Св. Николе у Пелинову у Грбљу (зограф Димитрије, 1717/18.) (Радовановић 1987, 65-66, 74-79), али сам фразеологизам није постао својина српског језика. Такође се код Срба није формирала ни представа о Св. Николи као руском националном патрону, која има основа не само у народном предању, него и у литургичким текстовима, исп.: „Благословен Господи Бог наш, яко прослави святителя во странах, чудес струи испущающа, в Мирех и латинех вся исцеляюща и в России милостивно посещающа“ (Минея 1982, 342). Разлог овоме могли бисмо тражити како у тежој доступности хагиографског и богослужбеног материјала просечном носиоцу српског језика услед неповољних културно-историјских околности, тако и у одсуству других сличних асоцијација устаљених у свести Руса (Св. Никола као патрон сељака, покровитељ народа, „мужицкий заступник“, „бурлацкий бог“, па чак и „общий бог“; једна од ипостаси Св. Тројице, четврта ипостас, и сл.). У српском фразеолошком фонду, међутим, нема јединица чији би прототип извирао из култа Св. Николе.

2.3.2. Фразологији је близак систем еталона - устаљених поређења у којима се на социјално-психолошком плану манифестују нормативне представе одређене језичке и културне заједнице (*здрав као дрен, гол как сокол, заљубљен до ушију, сит по горло* и сл.). „Ети еталони отражају не толико национално-мировидение, но и национално-миропонимание, посколику они јављајуся резултатом собственно национално-типического соизмерения мира. (...) Таким образом, эталон - это сущности, измеряющая свойства и качества предметов, явлений, объектов. Эталон содержит в себе в скрытом виде предписания, он влияет на избирательности и оценку“ (Маслова 1997, 18-19). Елементи култа Св. Николе нашли су одраза у два руска еталона: у првом (*дониколиться до сумы*) фиксиран је један социјални стереотип, док други (*нет икон, как Никол*) представља кондензат народних веровања и историјских предања о чудотворној моћи Свечевих икона. Еталон *дониколиться до сумы* близак је по своме прототипу паремији *Что наковал, то и прониколил*; по Даљевом речнику, семантика глагола *николить*, поред основне - „праздновати николішчину“, укључује и преносно значење: „пити, гуљати, пиянствовати“ (Далі III, 380-381). За разумевање наведеног еталона и одговарајуће паремије неопходно је и познавање ширег екстралингвистичког фона садржаног у њиховој основи: наиме, Св. Никола се у Русији славио и по осам дана, при чему се сматрало да се за празник мора спремити што више јела и пића, макар се шта од имања продало или пало у дуг; зато се догађало да се после празника готово спаде на просјачки штап (*сума* је овде еталон за крајње сиромаштво) (Коринфский 1995, 477). Занимљиво је напоменути да је сличних појава било и у српском народу, особито у Црној Гори: „Кад би се коме свечару приближила слава, из свих околних села почели би се у његову кућу скупљати гости, ко год се назвао какав рођак и суродица. За све време док траје слава, па и кад прође, нико се од гостију није мицао од трпезе, док год има ‘круха’. Обично су говорили: ‘то је светац донео, нека светац и носи’. А када би домаћину све појели и попили, заметали би пушке на рамена, а домаћина остављали да запева чиме ће ћецу исхранити. Тако је то ишло редом, данас код једнога, а сутра код другога, све док кнез Данило, желећи народ спасити од великог трошка, није издао заповест да се слави само један дан, а ко заноћи у свечаревој кући, да плати пет талира глобе. Од тог доба Црногорци су измислили паметнију изреку: ‘Осим славског, има још триста шездесет и четири дана у години, не треба све изести и попити о слави’” (Грубачић - Томић 1988, 17; исп. и Ковачевић 1985, 118). Описана прототипска ситуација, међутим, у српском језику није резултирала појавом еталона аналогног руском. Разумевање другог еталона, садржаног у паремији *Нет икон, как Никол*, подразумева шири комплекс етнолошких и историјских знања. Пре свега, релевантан је податак да је Св. Никола традиционално у руском народу сматран најпоштованијим Светитељем, чији је култ био готово изједначен са Богородичиним, па чак и Христовим; отуда су се и његове иконе особито чествовале. О овоме су сачувана сведочанства страних путописаца: тако, Адам Олеариј 30-х година XVIII в. бележи како „в церквах своих русские имеют великое множество образов, развешанных кругом по сте-

нам, из коториx важнейших и наиболее чтимиx помещають внизу, как например, образа Иисуса Христа, св. Девѣ Марии и Николая Чудотворца, их главного заступника (патрона)“, док Казанова приповеда: „Русские - суевернейший народ в целом свете. Св. Николаю, как патрону, одному воздается более молитв и земниx поклонов, чем всем осталиниm святым в совокупности. Русский молится не Богу: он поклоняется св. Николаю и ему возносит свои моления. Вы найдете здесь везде образ этого святого; его икону я видел и в столовиx залах, и в кухнях, и, одним словом, всюду, где бы то ни было. Это их домашнее божество, их бог-лар“ (Вознесенский - Гусев 1899, 455, 465). Поред бројности икона Св. Николе у Русији, од значаја за разумевање овог еталона је и чињеница да је у народу свака од њих сматрана за чудотворну (Успенский 1982, 14). Известан број ових икона из разних епоха Црква је и званично прогласила за чудотворне; неке од њих, попут Зарајске, Жидичинске, Крупицке, Можажске, Гљебовске, Угрешке, Белгородске „Ратне“, своју популарност и свенародно поштовање дугују историјским околностима пројављења својих чудотворних моћи (доба поробљености, одн. ослобађања од татарско-монголског јарма). Вера у особиту моћ икона Св. Николе инспирисана је, по нашем мишљењу, и једном епизодом из житија - чудом Св. Николе са три иконе, где се приповеда како се цариградски патријарх огрешио о икону Св. Николе и уједно брани иконодулија. Поред екстралингвистичког фона, у интерпретацији еталона о коме је реч од значаја су и извесне унутарјезичке асоцијације: у народном стваралаштву присутно је именовање сваке иконе „николајем“, односно употреба одговарајућег апелатива као опште ознаке за икону, исп. стихове: „Я пришла домой, мил-сердечный и друг переставился;/ Впереди лежит под иконами,/ под иконами, под Николаю“, или изреку: „На тебе полатенца - тѹ утрися, на тибѣ Николу - помалися“ (Успенский 1982, 14). У српском језику овај еталон нема аналога, и поред снажног присуства култа Св. Николе у нашој националној иконографији.

2.4.1. Језичка слика света - „исходни и глобални и образ мира, лежачий в основе мировидения человека, репрезентирующие сущностные свойства мира в понимании ее носителя и являющиеся результатом всей духовной активности человека“ (Серебрянников 1988, 21) у великој се мери реконструише на основу паремиолошког фонда. У различитим језицима паремиолошке слике света, као одраз веза и односа у екстралингвистичкој реалности, онаквој каквом је човек интерпретира, неминовно се диференцирају у складу са специфичним начином живота, традицијама, обичајима, историјом, амбијенталним условима итд. сваког конкретног народа. У сегменту слике света који је предмет нашег испитивања, и поред јединствене мотивационе основе паремија - конституената датог ЛКП, запажамо крупне разлике између два језика: у квантитативном погледу приметна је далеко већа бројност паремиолошких јединица инспирисаних култом Св. Николе у руском језику (у нашем корпусу идентификовали смо 76 руских паремија према 8 српских), а у квалитативном - већа разноврсност смисаоно-ситуативних база (прототипа) унутар анализираних круга паремија у руском језику.

2.4.2. Око мотива Св. Николе као брзог помоћника у невољама и помагача свима који пате групише се у руском језику више паремиолошких јединица. Тако, у основи паремије *Никола на море спасаєт, Никола мужику воз подымаєт* лежи представа о свагдашњој помоћи Свечевој у неочекиваним животним ситуацијама, „о благодетеліном значении Чудотворца для русского простолюдина“ (Вознесенский - Гусев 1899, 645), чије је извориште хагиографско (чудесно кроћење буре, помоћ морепловцима на путу из Египта у Ликију, избављење детета од утапања, спасење константинопољског патријарха од пропасти у дубини морској, избављење Симеона од давлєња, избављење лађе од потопа и ђавола), али и литургичко (у богослужбеним текстовима Св. Никола велича се као „в пучине морстей сущим изряднїй правителї“, „обуреваемїх тихое пристанище“, „утопающих известное хранилище“, „плавающих посреде пучин добрїй кормчий“, „треволнения морская уставляющий“, „превозждение сущих в вихрях“ (Служба 1889, 25). Прототипска основа другог дела паремије потиче из фолклора (легенда о томе како је Св. Никола помогао селяку да извади таљиге, не побојавши се да ће испрљати своје рајско рухо; исп. Вознесенский - Гусев 1899, 630), али је у сагласју са представом из богослужбених текстова да је Св. Никола „роса неботочная в знои трудов сущим“, „подавающий требующим благоустроение“, па чак и „хлеб неснедаемїй алчущих“ (Служба 1889, 22-23) (овоме најближа епизода из житија јесте чудо избављења грађана Мире од глади). Он се доживљава као „крестїанский и вообще народнїй святой, покровителї народа“, „мужицкий заступник“ (Успенский 1982, 55), покровитель пољских радова, онај који подаје благодат за напредовање усева и произрастање плодова земаљских, као у паремијама: *На поле Никола один бог/общий бог. Не посеешь, так Никола перст не воткнет*, отуда и паремије са директивном функцијом везаном за област земљорадње, које полазе како од реалних климатских услова, тако и од митолошких представа: *Овес и пшеницу сей, ранние - с Николина дня, поздние - с Пахомиева, С Николе вешнего сади картофель, Города городьбу после Николина дня*. Мотив заступништва и помоћи Св. Николе у паремијама има још једну парцијалну ситуативну основу - помоћ у болести: *Что криво да слепо, то Николе свету*, која је такође хагиографског порекла (исцељење ослабљеног младића, враћање вида Стефану Дечанском), а потврђена је и у сакралном песништву (Св. Никола је „иже в недузех врач“, „река исцелений, обилїне изливающая“, у којој „всякий скорбящий целебную воистинну обретаєт лечбу“; исп. Минєя 1982, 202). На основу више парцијалних ствара се и одговарајућа глобална прототипска основа - представа о Св. Николи као универзалном и најмоћнијем заштитнику, која се реализује у паремијама *Нет за нас поборника супротив Николе, Никола с нами (Лучше брани: Никола с нами), Проси Николу, а он Спасу скажет, Бог не убог, а Никола милостив/ Никола не нищий, Ежели Бог пособит, Никола поможет*, она нема непосредни литерарни извор у сценама из житија, али је створена на основу епитета који се Светитељу приписују у празничним службама и акатисту као ономе који је „всю вселенную назираемїй“, „мир просвещаемїй“,

„сущим на земли и плавающим, сущим далече и близ обретающимся молебнику крепкому“ (Минея 1982, 190) (интересантно је на овом месту подсетити на иконографске приказе Св. Николе како у слави на облацима надзире целу васељену, исп. Радовановић 1987, 72-74). Народна свест иде још даље од химнографске слике Св. Николе као „венценосца престола Христову, предстојачего со Ангелѣскимѣ воинствѣ“, „наследника Божия, сопрѣчастника Христова, служителя Господня“ (Минея 1982, 335), приписујући му божанске атрибуте. По запажању Б. А. Успенског, „Никола может не толѣко объединятѣся с Богом, но даже и прогивостоятѣ ему в качестве самостоятелѣного и в известном смѣсле равноправного начала“ (Успенский 1982, 13): стога се паремија *Никола с нами* може посматрати као трансформација изреке *С нами Бог*; паремије *Проси Николу...* и *Нет за нас поборника...* одраз су поимања да је, поред Богородице, овај Светитељ главни посредник између човека и Бога, што одговара његовом положају у небеској јерархији у канонској интерпретацији (в. т. 1.1.). У паремији *Нет за нас поборника...* фиксирана је и представа о Св. Николи као заштитнику душе на пролажењу по митарствима, која има извориште у богослужбеним текстовима: „Во исходе души моея помози ми, окаянному, умоли Господа Бога, всея твари Содетеля, избавити мя воздушнѣх мѣтарств и вечнаго мучения“; „избави мя гнева Божия и вечнѣя казни (...), яко да Христос Бог (...) избавит мя шуяго стояния, сподобит же деснаго со всеми святѣми“ (Минея 1982, 347), али и у фолклорним представама, где се уочава контаминација функција архангела Михаила и Св. Николе као водича душа после смрти (Успенский 1982, 18-20, 25-29). Последње три наведене паремије, међутим, супротстављају Бога и Св. Николу на начин на који су у словенској митологији супротстављени Перун и Велес: „Бог и Никола противопоставляются как карающее и милостивое начала, причем Николе приписывается способностѣ противодействовать Богу“ (Успенский 1982, 44). Антагонизам између Бога и Св. Николе послужиће такође као генетски прототип паремије *Со Спаса берет, да на Николу кладет*, којом се моделира и вербално схематизује лицемерје, претворност, лажна и формална побожност. Генетски прототип може се наћи и у сфери националних традиција везаних за развој и пројавне облике култа Мирликијског Чудотворца, па је за његово идентификовање неопходно поседовати шири круг екстралингвистичких представа и генерализација. Примера ради, традиција подизања молитвених здања - црква, манастира, капела - у његову част наћи ће одраза у паремији *От Холмогор до Колы - тридцать три Николы*. Доста бројну групу представљају и паремиолошке јединице са доминантном прогностичком функцијом (исказивање предзнака или природних знамења, рус. приметѣ): *Велика милость Божия, коли в Николин день дождик польет, Перед Николой иней - овсы хороши будут, Коли на Михайлов день закует, то на Николин раскует, Коли зима на Николин день след заметает, то дороге не стоятъ, Пошел бы Николин день, а то будет зима на санках; у некима може доћи и до потенцирања магијске функције, као у примеру: Не накорми о Николин день голодного - сам наголодаешься*. Занимљиву спрегу акумулационе, директивно-дидактичке и магијске поруке показују

паремије *Святой Юрий запасает коров, Никола коней, Вешний Никола подножный корм лошадям несет. Никола осенний лошадь на двор загонит, Никола весенний откормит*, чији је прототип народна представа о Св. Николи као покровитељу коња, лишена хагиографске, литургичке или иконографске основе и базирана на контаминацији хришћанских и паганских веровања, односно супституцији Велеса као покровитеља стоке Св. Николом (исп. Успенский 1982, 44-46). Магијски елемент присутан је и у паремијама везаним за сферу социјалних релација и свакодневице, у којима се Св. Никола приказује као покровитељ трговине и сваког стицања, дародавац изобиља: *До Николы нет добра николи, Цены на хлеб строит никольский торг, У доброго мужика и на Николу торг стоит, Никольский торг всему указ*, за шта, по нашем мишљењу, постоји непосредна хагиографска инспирација (чудо са ћилимом, обogaћење манастира златом, враћање Вандалу похараног имања, враћање злата Јеврејину). Друге заштитничке моћи које се приписују Св. Николи у црквеном и/или народном предању (покровитељство при склапању бракава, заступништво приликом лечења и чување здравља, заштита деце, ђака, неправедно осуђених, затвореника, мајки и жена, сиромаша, па чак и пчелара) нису фиксирани у паремиолошком фонду руског језика. У највећем броју руских паремија садржана је етнокултурна информација, исказана или комплексно (целином паремиолошког фона), или аналитички (јединицама које улазе у њихов састав, првенствено лексиком са доминантном културном компонентом): фиксирани су најважнији елементи празничне церемоније, обредни предмети и обележја светковине, као и стереотипи понашања, нпр. *В Николин день во всяком доме пиво, Красна Никольщина пивом да пирогами, Никольскую брагу пьют, а за никольское похмелье бьют, На Никольщину и друга зови и недруга/ворога зови, Знать мужика, что Никольщину справлял, коли на голове шапка не держится, Что наковал, то и проникло, Бык Николе, а баран Илье*. Паремилошку транспозицију доживеле су искључиво ситуације везане за обележавање зимског, али не и пролећног празника (преноса моштију), што би се могло објаснити дужином прослављања децембарског празника, мноштвом обичаја за њега везаних, њиховом дубоком укорененошћу у руској духовној и културној традицији и везом са тако значајним моралним вредностима и нормама, као што су гостопримство, заједништво, чашћење путника и намерника.

2.4.3. У српском паремилошком фонду Св. Никола углавном фигурира као узгредни актер вербалног (или мисаоног) модела одређених животних (или логичких) ситуација; исти модел (схема) могао би се реализовати и изостављањем или супституцијом дате компоненте, исп. *Са мога брата Николе мрзим и на светога Николу - Са мога брата Ђурђа...*, или: *Свети Никола не чува торбу, него тврд повраз - Боље је чувати...* . У паремији *Свети Никола најприје је себи браду направио, пак другоме, са варијантом Бог је најприје себе браду оставио/створио* присутан је, међутим, елемент деификације - приписивања Светитељу божанских својстава (конкретно у теургијској сфери), својствен, као што смо показали у т. 2.3.1. и 2.4.2., и у руској колективној свести и реализован у јединицама фразеолошког и

паремиолошког нивоа руског језика. Контекст из кога је преузета и на који подсећа паремија *Махни и ти рукама, махни!* („рекао Св. Никола човеку који је био пао у воду па само викао: *Помози, Свети Никола!* а није гледао да плива или од воде да се отима“) представља слободну народну интерпретацију традиционалног и канонског хагиографско-литургичког мотива спасавања од утапања заступништвом Мирликијског Чудотворца, потврђеног и у руској паремиолошкој грађи (в. т. 2.4.2.). Уочљиво је, дакле, да с тачке гледишта генезе и начина трансформисања паремиолошких прототипа унутар анализираниог ЛКП руски и српски језик показују изразита диференцирања: у руском корпусу значајан је удео паремија инспирисаних литерарним изворима - житијем Св. Николе и службама састављеним њему у част, док за српски фонд ово није карактеристично; разлог за то можда би се могао тражити у различитим околностима развоја писмености и ширења вере у Руса и Срба (имамо у виду сужену могућност неговања канонских елемената култа Св. Николе у српским земљама у недостатку хагиографске литературе и богослужбених књига). Квантитативна диспропорција између руског и српског паремиолошког корпуса, са своје стране, показатељ је веће развијености култа Св. Николе код Руса - и у погледу екстензитета (широк распон представа о Светитељу и атрибута које му приписује колективна народна свест), и у погледу интензитета (његова дубља укореењеност у националном виђењу света). Структурно-функционалне сличности руски и српски језик показују у категорији паремија са доминантном прогностичком функцијом (*Ако падне киша на младог Николу, биће гладна година; Ако закука кукавица у пољу на младог Николу, биће гладна година...*) и оних мотивисаним социјалним стереотипима (*Варварица вари, Савица хлади, Николица куса*), где диференцирања на садржинском плану неминовно проистичу из различитих географских и климатских услова и обичаја прихваћених у два национална срединама.

2.5. Култ Св. Николе репрезентован је и у сфери руске говорне етикеције формулом поздрављања, традиционалном међу пастирима - *Микола в стадо!*, инспирисаном представом о томе да је он покровитељ стоке; њоме се изражава „пожелание, чтобѹ патрон скотинѹ, святителѹ Николай, всегда находился при стаде“ (Успенский 1982, 45). У систему српских етикецијских формула аналогна, или слична појава није присутна.

3.0. У овом раду покушали смо да заснујемо властиту концепцију лингвокултуролошког поља и применимо једну модерну научну парадигму дескрипције функционисања језика у интеракцији са културом у сегменту слике света који се односи на одраз култа Св. Николаја Мирликијског у руским и српским лингвокултурама различитих нивоа. Резултати истраживања показују да је тај одраз у оба језика присутан на свим нивоима анализе, с тим што је најизразитији у лексици са доминантном културном компонентом, ономастици и (за руски језик) паремиолошком материјалу. Руски језички материјал, у целини посматрано, садржи шири репертоар за нас релевантних лингвокултурама, што је показатељ веће укореењености овога култа у језичкој свести и уопште његове шире прихваћености код Руса.

Извори

А. лингвистички (лексикографски и др.): В. И. Далџ, *Толковый словарь живого великорусского языка, в 4-х т.* Москва, 1935; В. И. Далџ, *Пословицы русского народа, в 2-х т.* М., 1984; В. С. Караџић, *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјјенима.* Београд, 1898; Матица српска - Матица хрватска, *Речник српскохрватског књижевног језика, т. И-ВИ;* В. С. Караџић, *Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете рјјечи.* Београд, 1849; Б. богослужбених текстова: §Минея 1982Ѓ - §СлужбаЃ Месяца мая в 9-й день. *Иже во Святых отца нашего Николая архиепископа, Мир Ликийских чудотворца.* Минея: май, частџ 1-я. Москва, 1982, с. 329-354; §СлужбаЃ Месяца декабря в 6-й день. *Иже во Святых отца нашего Николая архиепископа, Мир Ликийских чудотворца.* Минея: декабрь, частџ 1-я, с. 188-216; §Служба 1889Ѓ - *Служба со акафистом святителю Христову Николаю.* Киев, 1889; В. хагиографски. *Житие и чудеса Святителя Николая,* в: §Вознесенский - Гусевъ 1899Ѓ, 23-154.

Литература

- Бондалетов 1983 - Б. Д. Бондалетов, *Русская ономастика.* Москва, 1983.
- Верещагин - Костомаров 1983 - Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров, *Їзык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного.* Москва, 1983.
- Вознесенский - Гусевъ 1899 - А. Вознесенский, Ф. Гусевъ, *Житие и чудеса Св. Николая Чудотворца, архиепископа Мрлиикскаго и слава его в России.* С.-Петербургъ, 1899.
- Воробџев 1991 - В. В. Воробџев, *К понятию поля в лингвокультурологии (общие принципы).* - Русский язџ к за рубежом, Москва, 1991, 5, стр. 101.106.
- Воробџев 1996 - В. В. Воробџев, *Теоретические и прикладные аспекты лингвокультурологии. Автореферат дисс. ... д-ра фил. наук.* Москва, 1996.
- Воробџев 1997 - В. В. Воробџев, *Лингвокультурология (теория и методы).* Москва, 1997.
- Грковић 1983 - М. Грковић, *Имена у Дечанским хрисовуљама.* Нови Сад, 1983.
- Грубачић - Томић 1988 - Б. Грубачић, М. Томић, *Српске славе.* Београд, 1988.
- Јовановић 1981 - Г. Јовановић, *О релативној фреквентности хришћанских имена ЦВ в. у области Бранковића (Вучитрнском санџаку).* - Зборник радова ИВ југословенске ономастичке конференције, Љубљана 1981, стр. 295-308.
- Коринфский 1995 - А. А. Коринфский, *Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа.* Смоленск, 1995.
- Ковачевић 1985 - И. Ковачевић (прир.), *О крсном имену.* Београд, 1985.
- Кулишић и др. 1970 - Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник.* Београд, 1970.
- Маслова 1997 - В. А. Маслова, *Введение в лингвокультурологию.* Москва, 1997.
- Мирковић 1961 - Л. Мирковић, *Хеортологија. Историјски развитак и богослужење празника источне православне цркве.* Београд, 1961.

- Недельковић 1990 - М. Недельковић, *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Прохоров 1995 - Ю. Е. Прохоров, *Лингвострановедение. Культуроведение. Страноведение*. Москва, 1995.
- Радовановић 1987 - Ј. Радовановић, *Свети Никола. Житије и чуда у српској уметности*. Београд, 1997.
- Сахаров 1991 - И. П. Сахаров, *Народный дневник. Народные праздники и обычаи*. Москва, 1991.
- Серебренников 1988 - Б. А. Серебренников (ред.), *Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира*. Москва, 1988.
- Столић 1989 - Х. Столић, *Православни свечаник. Месецослов Светих. Т. I-II*. Београд, 1989.
- Суперанская 1973 - А. В. Суперанская, *Общая теория имени собственного*. Москва, 1973.
- Телия 1996 - В. Н. Телия, *Русская фразеология*. Москва, 1996.
- Томахин - Фомин 1986 - Г. Д. Томахин, Б. Н. Фомин, *Проблематика сопоставительного лингвострановедения. ШВ сб.С: Научные традиции и новые направления в преподавании русского языка и литературы*. Москва, 1986, стр. 254-258.
- Топоров 1995 - В. Н. Топоров, *Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I: Первый век христианства на Руси*. Москва, 1995.
- Ђупић 1998 - Ж. Ђупић, *Савремена лична имена у грађи "Ономатолошких прилога"*. Статистичка обрада. - Ономатолошки прилози, Београд, 1998, 14, стр. 73-153.
- Унбегаун 1989 - Б. О. Унбегаун, *Русские фамилии*. Москва, 1989.
- Успенский 1982 - Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва, 1982.
-

Резюме

Ксения Кончаревич

ФУНКЦИОНАЛЊНЉ Љ ПОДХОД В ЛИНГВОКУЛЉТУРОЛОГИИ КулЉт Св. Николая Мирликийского в зеркале сопоставительной лингвокулЉтурологии

В работе анализируется система лингвокулЉтурем разнЉх классов, структурирующих отрезок картинЉ мира, отражающЉе кулЉт Св. Николая Мирликийского в русской и сербской традиции. ВЉ являются сходства и различия в структуре и функционировании кулЉтурно маркированной лексики, ономастики, фразеологических и паремиологических единиц и средств речевого этикета, входящих в состав данного лингвокулЉтурологического поля в русском и сербском язЉках.