

РАДОВАН ТУНГУЗ ПЕРОВИЋ НЕВЕСИЊСКИ И НАРОДНА ТРАДИЦИЈА

Радован Тунгуз Перовић Невесињски (1879–1944) припада оном реду писаца за које се може рећи да су имали урођеног талента и потенцијала да се нађу међу најбољима и постану део обавезне лектире, али су, рекло би се, заостали негде у сопственом развоју, па тако оставили за собом дело са низом сјајних, али и не баш репрезентативних места.

Сходно томе и критичка промишљања о овом аутору била су различита и подељена. И док, са једне стране, Светозар Ђоровић не скрива своје одушевљење приповеткама из књиге *Горштакиње* (в. Ђоровић 1906: 92-94), понајвише због времена, места, догађаја и ликова о којима се у њима говори, са друге стране, Владимир Гађиновић сматра да је дело овога писца анахроно, те каже: *Одрастао у интелектуално ниској средини, гдје доминира нездрава, мистична празновјерица, гдје се пред најпростијим природним процесима пада на кољена, гдје се практикује онај уски, спутани морал, г. Невесињски носи незавидне отиске своје неполиране средине* (Гађиновић 1956: 34). Јован Скерлић је, пак, објективнији, па уочава и мане попут *непријатне патриотске фразеологије, сувишног натрпаног кићења, опширности која врло често замара и ругобног и простачког новинарског језика*; али и истиче вредности које произлазе из *оног богатог, сигурног и реалног народног основа, па у Горштакињама више но обично има богатог етнографског елемента, народних веровања и обичаја*. Скерлић такође високо вреднује и лексикографски потенцијал овога дела, као и његову способност да уз помоћ наведених елемената изрази *душу земље*. Ипак, и он своје разматрање о Невесињском завршава недоумицом којим ће путем наставити овај писац, *да ли ће развити свој књижевни укус, подићи свој дух и организовати таленат* (в. Скерлић 2000: 180-182).

У релативно новије време могли смо пронаћи такође различите написе о Невесињском, додуше више есејистичког типа, у којима опет имамо заострене ставове од тога, како вели Милан Јовановић Стоимировић, да је смисао писања појединих аутора доведен у питање самим тим што после пар деценија више нико не говори о њима, те су само губили време и *арчили хартију* (Стоимировић 1998: 156-157), до романсираног приступа у процени Саве Ђеклића (Ђеклић 1987: 15-33).

Наша намера, наравно, није да се бавимо валоризацијом дела Невесињског. Овом приликом желимо да анализирамо утицај неколиких елеме-

* aleksandrapopin@sbb.rs

ната везаних за народну традицију у трима приповеткама овога аутора: *Бед Микаљ* и *Међу нечастивима* из књиге *С орловских кршева* (Невесински 1914: 19-29; 52-88) и *Здухаћ* из књиге *Горштакиње* (Невесински 1906: 133-162).

Евидентно је да је аутор основу за друге две приповетке и један сегмент прве пронашао у богатој усменој традицији свога краја. Превасходно је реч о народним веровањима у демоне, а самим тим и о демонолошким предањима, па се тако сусрећемо како са здухаћем, демоном познатим Херцеговини и Црној Гори, тако и са низом других, познатих српској традицији са ширих простора, на челу са ђаволом. Биће интересантно анализирати начин транспоновања поменутих елемената, тј. њихову литерарну обраду у овим приповеткама.

Радња приповетке *Здухаћ* вишеструко је утемељена на народној традицији. Чине је једна оквирна прича и више појединачних, повезаних догађајима из живота чувеног здухаћа Мата Глушца (в. Братић 1902: 294; Спасојевић 2009: 86-87). Оквирна прича базирана је на обичају везаном за Месојеђе (в. СМР: 303), тачније *сијелу* (Ровински 1994а: 490-491). Сам тај период године био је карактеристичан, између осталог, по веровању да су демони веома активни, а и по томе да су се људи окупљали на тзв. посела, при чему су време проводили у играма или приповедајући, певајући уз гусле или загонетајући. Већ на почетку, експлицитно се наводи да је зимско доба, ноћ о Месојеђу и да се неколицина људи окупило да прекине дугу ноћ. Успут се помиње да су се играли *прстена под филцане* и слушали неколике јуначке песме. Након тога наводи се како се зачуо *цијук птица злогодница*, што је преплашило присутне. На домаћинову констатацију да су то *здухе*, реакција присутних је амбивалентна. У ових пар потеза аутор је сажео неколика веровања по којима су здухаћи сматрани позитивним демонима, у случају да су из локалне заједнице, и негативним, ако су из непријатељског табора (в. Старовић 1893: 8-10; Поповић 1893: 84-85; Р-ћ 1893: 318-319; Братић 1902: 293-295; Драгичевић 1907: 315; Ђорђевић 1953: 91-250; Филиповић 1967: 271-272; Ровински 1994б: 353-356; Чајкановић 1994в: 264-267; Дучић 2004: 277-280; Зечевић 2008: 129-133). Након тога следи навод о томе шта су здухе, који је у потпуности формулисан као демонолошко предање *најједноставнијег* типа у облику кратког извештаја блиског веровању у одређеног демона (Ђорђевић 2006: 175): *Право ти рећ': исто су к'о тице; имају бијела крила, и жути ноге и црвен кљун¹; лете к'о тице, ама не циликћу к'о тице – но звижде к'о чобани кад јаве стоку. Е, то, бива, нијесу праве тице – но здухе, то јес' у тице претворене душе здуховитије' људи. (...) Има здуха добрије' и рђавије', к'о и свашта. Оне се отимљу о царство над морем и над земљом. И војште једне на друге бу-*

¹ На овакав опис здухаћа нисмо наишли у литератури. Постоји могућност да га је писац сам осмислио или, можда, (што би било веома интересантно), да је реч о неком ретком усменом предању које је сам чуо.

тумвези к'о иксан. Тешко оном крају и племену, чије здухе подлегну: и род, и берићет, и мал, и све ће им пропанут' и прећ' на страну оније' које надбију (Невесињски 1906: 135). Након овога одмах следи део који бисмо такође означили као предање, али овога пута оно би припадало типу развијенијег облика, са конкретизацијом, потврдом уопштеног веровања убедљивом сликом и драматичном ситуацијом из које се рађа фабула (Ђорђевић 2006: 175). Као и претходно, почиње уобичајеном уводном формулом којом се потенцира веродостојност: *Прич'о ми је покојни отац да су једне зле зиме попадале здухе на наше стаје*, а садржи и елемент карактеристичан за овај тип предања у коме се приказује могућност за помоћ и спасавање од демона: *и сам Бог зна шта би било да се није присјетио те притрч'о а скинуо капу и закумио из Богом и Светијем Јованом и сол'-и'љебом*. Уз то, оне су биле од оних добрих, те су отишле даље. И коначно, при завршетку оквирне приче, уводи се Мато Глушац *најгласовитији здухаћ у свој Босни и Херцеговини*, који је најближи приповедачима, те се у веродостојност њиховог приповедања свакако неће посумњати.

Главни део приповетке сачињава пет прича – предања о доживљајима Мата Глушца, које су опет уоквирене једним почетним и завршним сегментом. Први описује његов изглед и начин живота, при чему се портрет умногоме поклапа са описима здухаћа у етнографској грађи; издвајамо његове очи, сањивост, моћ гатања и исцељивања, као и чињеницу да је био један од вођа *добрих, планинских здуха* и да *злим, приморским* не дозвољава да преотму добру годину или учине ма какву штету. Завршни део говори о његовој смрти. Важно је истаћи да је поменути човек заиста постојао и да о његовом демонском деловању постоји низ предања², од којих су нека послужила као подтекст управо овој приповеци Невесињског.

Свих пет прича могло би се, без обзира на литерарну развијеност, означити као трећи тип демонолошких предања која представљају *вишеепизодична казивања, у чијем центру збивања остаје демонско-митско биће, али поента није на потврђивању веровања у његово постојање, већ на занимљивости догађаја* (Ђорђевић 2006: 176). Свака од њих бави се по једним од дејстава карактеристичним за здухаће, који су свакако познати из забележених народних предања.

Прва говори о борби Матиној, једне зиме, против *приморских вједогоња* за имање и чељад покојног пријатеља здухаћа и поразу који је уследио, јер је борац био усамљен, при чему је дат тачан опис понашања човека – здухаћа за време борбе (в. нав. лит.): његово тело остаје у сну, а дух у неком облику одлази у борбу (в. Ђорђевић 1954: 243-248 и др.), која је силна, јер су се борили *камењем, гредама, лишћем, млинским колима, воденим капима, дрвљем, кладама, корењем*.

У другој причи Мато није у средишту збивања. Он је само учесник демонске свадбе, али и ту на својеврстан начин помаже свом сународнику,

² Како у Херцеговини, тако и у Црној Гори.

који је нагазио на цинско коло, те га је запосео ђаво. Овај сегмент је занимљив због мотива демонске свадбе, па ћемо се на њега вратити нешто касније.

Трећа прича о Глушцу базирана је на делу предања о здухаћима да имају и пророчанске способности (Братић 1902: 295), односно, још конкретније, на ономе који говори о његовом сусрету са Смаил-агом Ченгићем пре напада на Дробњаке (уп. Братић 1902: 294; Ђорђевић 1953: 250; Спасојевић 2009: 86-87). Ово предање, с обзиром на то да садржи и хумористичне елементе, није чисто демонолошко по свом одређењу, већ се може рећи да се приближава историјском. Наиме, пошто су људи свих вера имали поверења у Матове способности, тако је и ага тражио да му он прорекне исход битке. Одговор је био двосмислен, заправо, ага га је разумео како му је одговарало – да ће стићи на Цетиње као победник, међутим, касније се испоставило да су речи: *својом ћеш главом овога пута доћ' на Цетиње* имале дословно значење, тј. агина мртва глава је завршила код владике Рада.

У претпоследњој причи наводи се сведочанство противничког здухаћа, који је у борби остао без ока захваљујући Матином ударцу буковим листом. И у овој причи – предању наилазимо на опис борбе између планинских и приморских здуха.

Пета и последња, говори о још једној способности здухаћа – исцељивању болесних, при чему је узрок болести заснован на народном веровању да су узроци болести силе и чини из нељудских простора (в. Чајкановић 1994в: 297-305), у овом случају изазивач је приморска здуха. У овом делу такође видимо и веровање да се здухаћи могу претварати у животиње, тачније волове и тако војевати³. Борба за здравље ће се одиграти под јасеном (в. Чајкановић 1994б: 103; СМР 1998: 224-225), а болесников син мора бити помоћник. Он сме само једном ударити црног бика, што је такође у складу са веровањима да се демони не смеју ударити више пута, јер ће се умножити. Као и увек, сукоб је пропраћен страшним невременом. Читава радња одвија се ноћу, а завршава када се петао огласи.

Завршни сегмент друге оквирне приче говори о смрти Глушчевој, кога је нови владар Данило казнио шибањем и забранио му деловање, након чега је Мато умро. Пре смрти је, последњи пут, пророковао и то смрт самога кнеза Данила, што се, како приповедач каже, одиста и испунило. Прва оквирна прича завршава се враћањем у приповедачеву реалност, у којој се ближи поноћ, а *здухе цијучу и звижде све страшније*, што се уклапа у поставку са почетка приповетке о времену у години и добу дана када демони имају максималну могућност кретања.

Други демон који је нашао своје место у приповеткама Невесињског јесте ђаво. У *Ђеду Микаљу* проналазимо својеврсну шаљиву причу о

³ У литератури се чешће наводи како постоје веровања у животиње здухаће, али је код Невесињског очито дошло до својеврсне трансформације овога веровања (уп. Ђорђевић 1954: 239, 244; Филиповић 1967: 271; Ровински 1994: 354-355; Дучић 2004: 277).

овом демону, која је базирана на народном веровању да све што са трпезе падне на земљу иде ђаволу уз пропратне речи домаћина: *Ђаволу те предајем, Ђаво те изео*⁴ и слично (уп. Чајкановић 1994а: 130; Чајкановић 1994в: 292). Поменуто веровање интерполирано је у краћу епизоду која би требало да потврди пословичну шкртост ђеда Микаља и његове жене, јер је ђаво који је имао намеру да презими код њих готово умро од глади, пошто ниједно од домаћина након изговорене реченице оног другог није дозволило да се ђаво докопа плена изговарајући: *Ђаволу камен*. И сам Невесињски је донекле жанровски одредио овај део своје приповетке рекавши да је то *дегалица, по којој је ово двоје скорчаних и скочањених самохранаца чувено по ципан-цијелој нахији, при чему дегалица*⁵ означава шалу, ругалицу.

У везу са ђаволом доводимо и другу причу о Мату Глушцу. И овде је присутно веровање да човекова болест потиче од *неправилног понашања* у комуникацији са демонима. Наиме, старешина куће Ђатовића *померио је памећу*. Ниједан од алтернативних начина лечења није му помогао, све док чувени низамски хоџа, родом из Шама, није у својим *инцијелима* видео да је Петар нагазио на *џинско коло*⁶ и да је један *шехитан* улегао у *њега те бјесује*. Након овог веровања следи упутство за излечење, познато народном предању⁷: уочи Илиндана Петар са братом мора бити на мостарском мосту, сат времена пре петлова и сачекати *џинске сватове*. Читав следећи део приповетке такође је заснован на предању о *демонској свадби*. Ова предања обично су *једноепизодна, састављена од неколико сликовних елемената, који су распоређени у виду концентричних кругова*, где се први може назвати *поставка* и он садржи именоване лица о чијем се доживљају говори и ситуирање догађаја у месту и времену, други би био везан за сусрет и

⁴ *Зовнуо ђаво човека на вечеру. Кад тамо а оно на столу од сваког јела по мало: од хлеба, меса, трешања – кришке крушака, јабука, лубеница, диња итд. И све пепељаво, длакаво и каљаво. Гост упита ђавола: „Шта је то? Каква ти је то вечера: длакава и каљаво?“ - „То су сви они парчићи што људима при једењу испадну из руку. И докле год не каже: „Ђаво те изео“, ја га не узимам. А ако би га човек узео са земље и појео, то је тај човек моја душа“ (Бушетић 1925: 405).*

⁵ Баш из ове приповетке Невесињског узет је пример за објашњење одреднице *дегалица* у *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика* (Речник 1966: 146).

⁶ Турци зову један ред ђавола „џини“. И они, као и Срби и Арбанаси, вјерују да „џини“ опседају човјека (Дучић 2004: 288).

⁷ Једна прича о ђавољем цару Али-Каторису казује ово. Један обољели Подгоричанин замоли Мола Бећира Сукнића да му „отвори“ књигу и да нађе узрок и лијек његове болести. Мола Бећир му рече да има начина да оздрави, само ако смије отићи на Ржанички мост и поред њега ноћно сјести, па учинити око себе круг штапом. „Онда ће, рече му, доћи силовита војска, а ти питај само за Али-Каториса, и он ће ти лијек учинити“. (...) Али-Каторис осуди тога ђавола да се објеси о Мосту везирову. Кад је Подгоричанин сјутридан дошао дома, казао је о свему и о ономе објешенику, те су отишли да о мосту виде што виси, и тамо нађу објешена миша (Дучић 2004: 283).

учешће у свадби, јер човек верује да су то људи из његовог краја, затим следи откривање, када сватови нестају и он схвата да је на опасном месту, и последњи круг чини потврда, тј. материјални доказ да се догађај заиста збио (Раденковић 1998: 155). Примећујемо да је у приповеци Невесињског услед литерарне обраде овај сиже унеколико измењен, јер се преплиће и са веровањем и предањем о излечењу. И учесници поворке одступају од класичне демонске свадбе, јер у највећем броју случајева они припадају истом роду демона и сматра се да је у предањима у којима то није случај дошло до *литерарне обраде* (Раденковић 1998: 154). Овде свадбену поворку чине *вјештице, тенци, минови, здухаћи и ђаволи*. Као и у народном предању дат је опис поворке коју прати невероватна бука (о ноћним привиђењима в. Чајкановић 1994а: 133-134). Приповедање даље обухвата жалбе човека старешини, испитивање чијом кривицом је болест настала и зашто. *Шехитани* Цум, Цем, Цим и Цам казнили су човека, јер је нагазио на њихову вечеру⁸, што је једно од сталних места у веровањима и предањима када је о демонима реч, те га је један од њих *запосео*. Цински цар *истерује* ђавола, који излази у виду прамичка дима и тек онда добија свој облик духа са челичним роговима и јарећом брадом. За казну, демони бивају обешени. Читава поворка је нестала када су се огласили први петлови, људи су се освестили, а болесник је оздравио. Као доказ да се ишта збило остали су паукови обешени у своју паучину, тако да на неки начин имамо и последњи сегмент предања о демонској свадби. По овоме се види да се, без обзира на транспоноване ове врсте предања у приповеци, Невесињски ипак у великој мери држи горепоменуте схеме, па је од четири елемента најизмењенији трећи, јер и сама поставка од почетка не одговара оригиналним предањима. Наиме, у њима човек случајно наилази на сватове и бива њихов учесник, а овде је сусрет био свесно осмишљен зарад излечења, те тако људски учесници нису доведени у животну опасност.

Основа фабуле у приповеци *Међу нечастивима* такође је заснована на предању о демонској, тачније ђавољој свадби. У овој приповеци највише је дошло до литераризовања усменог предања, мада се оно у доброј мери може препознати. Такође је присутан и приказ обреда истеривања ђавола, чији се опис подударно са онима из етнографске грађе. Наиме, Ђура Радана, који се *помамио*, батинају *прутом шипураковцем*, а трнова грана дивље руже познати је апотропајон (Чајкановић 1994б: 77; Чајкановић 1994в: 292). Уз то хоца спроводи обред, који подразумева именовање *анатемњака и шехитана*, записивање њихових имена на хартију, која се потом спаљује⁹. Уз то, потребно је да се именује и протера одређени број демона, у

⁸ Нарочито су позната предања и веровања о томе како вила кажњава човека који је нагазио на вечеру.

⁹ *Malo kad će jedan u nj uljegnuti, nego ih ima čitava halta (četa). (...) Kad oni, odbrani Bože, uljegni, najmanje će ih se posurijati (zarediti) trista i šest. Pa u jednom se insanu zajatače (okupe) i zakapijaju (zatvore) te provode najbolji tugijan (zadovoljnost). A kukavnom insanu, kako je, Bog ti ga se pitô. Živi patenik. Sve od sebe da meso*

овом случају четрдесет и један. Као што смо већ поменули, сама свадба јесте базирана на предању, али је веома фабуларно разрађена. Оно што јесте истоветно на првом месту је хронотоп (в. Раденковић 1998: 156): главни јунак, истовремено и приповедач, на мајчину молбу пошао је у потрагу за изгубљеном телади ноћу, у јесен, пут јаруге. Већ у уводном делу атрибутима се наговештавају догађаји који ће уследити: *нестало је ђавоље пет-шестеро телади, ноћ црна као срце у ђавола*. Он идући наилази на *црквиште*, тј. развалине *јерменског манастира и ћелија*, а оваква места у традицији упамћена су као *нечиста* (СМР 1998: 319-320; СМ 2001: 383-384). На том месту приповедач затиче велику свечаност: *разасјала се сва она пољана око црквине, ка' усред подне; с краја на крај ње постављена софра (...)* Осим невероватне светлости, помиње се посуђе од злата и сребра¹⁰, као и изобиље у храни. На вечери су присутни сви приповедачу познати великаши, те и овај детаљ можемо повезати са усменим предањем, по коме у демонској свадби учествују, на први поглед, човеку познати људи (Раденковић 1998: 156). У самој црквини пламти ватра око које се бави прелепа девојка. Намерника поседају за сто и угошћавају га, наизглед пресрећни због његовог присуства. У овој модификацији предања, Невесињски даје и одговарајући детаљ, тачније сталну зачућеност главног лика. У атмосфери свеопштег весеља, учесник најстарији по хијерархији одлучује да награди госта: *иментујем те за командира Пустујех Села¹¹ и дајем му биџегу од тенеће и сребрну сабљу од пипунове коре¹²*. Рекло би се да на овом месту налазимо један од последњих елемената сижеа предања о демонској свадби, када јунак као доказ доживљаја има предмет који је током свадбе имао лажно обличје. Потом се домаћини одлучују да одмах ожене придошлицу девојком из црквишта која је *ка' бијела вила и ђаволастих очију*. Даље се наводе задужења сваког од учесника сватовске поворке (уп. Бојовић 1972: 89-91; Раденковић 1991: 24-25; 42-42; 68-69; 81; 104; Чајкановић 1999: 391; 392). Оно по чему се овај приказ такође разликује од предања јесте и то што је у већини случајева путник – намерник узет само као један од учесника, али не и као младожења, тј. добија мању улогу у свадби. Да је млада демон, види се у врло разрађеним епизодама у којима се она, када је требало да легне са својим младожењом, почиње претварати у све могуће облике: *јегуљу, сјену, утвару, дим, змију*, а при том правећи уобичајену демон-

odvrće, kad oni iz štekću (polajavaju) u sto nekakvijeh nejednakijeh avazova (glasova). Onaj, što ih izguni (!) besjedama i riječju božijom (molitvama), da zna, koliko ih je, uzme parče (komadić) čageta (papira), ili srče (stakla), te ih prisili i sojiše (obleti, natjera), da ni na koju stranu ne strugnu (odu) u pakô, nego kroz ono čagešce, ili srču, pa kad tuda prođu, oстане ravno (a to biva vazda) 360 šuba (rupa) kud su prošubili (probušili) i umakli u pakô u beztrag (Zovko 1901: 307).

¹⁰ У народним предањима о вилама и вештицама често ће се срести златно посуђе на њиховим вечерама.

¹¹ Атрибут *пуста* такође упућује на нељудски, хтонски простор.

¹² *Тенећа* – лим (Речник 1976б: 182); *Пипун* – диња (Речник 1976а: 427).

ску буку: дрека козе, рика магарета, писка железнице, кмека детета, цика и шика пепељуге у клупку¹³. Уз све то, међусобно прогањање младенаца, прати смех и цика осталих сватова. Напоследку, приповедач почиње да бежи, млада га јури поново уз низ трансформација, од којих најдуже бива у обличју огромне змије. Сватови их, опет уз кикот и клицање, прате на коњима. Читава ноћна ујдурма завршава се тако што приповедач губи свест, па и разум, а епилог свега је већ поменуто истеривање ђавола. Дакле, сматрамо да је читав овај фантастични приказ, без обзира на веома развијени фабуларни ток, дубоко утемељен на народним веровањима и предањима везаним за демоне и њихов специфичан сусрет са човеком који, прелазећи границе свога заштићенога, постаје плен хтонског простора и сила који њиме владају.

Из свега изложеног видели смо на који начин је Невесињски у своје приповетке уградио елементе народне традиције: усмене књижевности, мита, веровања, обичаја. Очито је да су ти елементи веома мало трансформисани, а ако и јесу, то се тичало само њиховог комбиновања на различите начине и невелике литерарне обраде, која је такође у својој основи опет базирана на усменој књижевној традицији. Без обзира на то што можда дело Невесињског не заслужује високу оцену у уметничком смислу, сматрамо да се оно не сме посве скрајнути из корпуса истраживања како у области науке о књижевности, тако и језика – дијалектологије, па, зашто да не, и етнологије. Самим тим се овај писац придружује низу оних који су на мање или више успешан начин у писаној књижевности очували сећање на традицију свога рода.

Литература

- Бојовић 1972: С. Бојовић, Ђавоља свадба, у: *Расковник*, год. V, бр. 16, јул.
 Братић 1902: Т. А. Братић, Из народног вјеровања у котарима Невесиње и Гацко, у: *Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, XIV, Сарајево.
 Бушетић 1925: Т. М. Бушетић, Веровања о ђаволу у округу моравском, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 32, *Живот и обичаји народни*, књ. 14, *Различита грађа за народни живот и обичаје*, Београд.
 Гаћиновић 1956: В. Гаћиновић, Р. Т. П. Невесињски „Горштакиње” и „Из земље плача”, у: *Огледи и писма*, Сарајево: Свјетлост.
 Дучић 2004: С. Дучић, *Племи Кучи: Живот и обичаји*, Подгорица.
 Ђорђевић 1953: Т. Р. Ђорђевић, Здухач у веровању нашег народа, *Српски етнографски зборник*, књ. LXVI, *Одељење Живот и обичаји народни*, књ. 30, Београд.

¹³ Нечиста сила се може јавити у антропоморфном, зооморфном, али и у облику мртве природе и природних појава. Карактеришу је и оглашавања страна човеку, затим брзина кретања и брзо мењање облика (в. СМ 2001: 384).

- Ђорђевић 2006: Н. Милошевић Ђорђевић, *Од бајке до изреке*, Београд: Друштво за српски ејзик и књижевност Србије.
- Зечевић 2008: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Службени гласник.
- Зовко 1901: I. Zovko, *Vjерованја из Herceg Bosne*, u: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 6/2, Zagreb.
- Невесињски 1906: Р. Т. П. Невесињски, *Горштакиње*, књига прва, Београд: Издање задужбине Илије М. Коларца.
- Невесињски 1914: Р. Т. П. Невесињски, *С орловских кршева*, Београд: Књи-жара Геце Кона.
- Поповић 1893: Р. М. Поповић, Допуна „и о стухама коју”, у: *Босанска вила*, бр. 21, Сарајево.
- Раденковић 1998: Љ. Раденковић, *Демонска свадба*, у: *Кодови словенских култура: Свадба*, 3, Београд.
- Раденковић 1991: Р. Раденковић, *Казивања о нечастивим силама*, Ниш: Просвета.
- Речник 1966: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, том 4; Београд: САНУ.
- Речник 1976а: *Речник српскохрватског књижевног језика*, том 4; Нови Сад: Матица српска.
- Речник 1976б: *Речник српскохрватског књижевног језика*, том 6, Нови Сад: Матица српска.
- Ровински 1994а: П. А. Ровински, *Црна Гора у прошлости и садашњости*, том. 2, Цетиње: ЦНБ Ђурђе Црнојевић, Нови Сад: Издавачка књи-жарница Зорана Стојановића.
- Ровински 1994б: П. А. Ровински, *Црна Гора у прошлости и садашњости*, том 3, Цетиње: ЦНБ Ђурђе Црнојевић, Нови Сад: Издавачка књи-жарница Зорана Стојановића.
- Р-ћ 1893: Ђ. Р-ћ, *Двије три о „здувама”*, у: *Босанска вила*, бр. 21, Сарајево.
- Скерлић 2000: Ј. Скерлић, *Писци и књиге*, Београд: Завод за уџбенике и на-ставна средства.
- СМ 2001: *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, Београд: Zepher Book World.
- СМР 1998: С. Кулушић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Спасојевић 2009: В. М. Спасојевић, *Црногорско народно предање*, Цетиње, Подгорица.
- Старовић 1893: З. П. Старовић, *И о стухама коју*, у: *Босанска вила*, бр. 1, Сарајево.
- Стоимировић 1998: М. Јовановић Стоимировић, Радован Тунгуз Перовић Невесињски (1879-1944), у: *Портрети према живим моделима*, Но-ви Сад: Матица српска.
- Тројановић 1911: С. Тројановић, *Српски етнографски зборник*, 17, Београд: Српска краљевска академија.

- Ђеклић 1987: С. Ђеклић, На темељима мита и легенде (Радован Тунгуз-Перовић Невесињски, у: *Са писцима и књигама*, Тузла: Универзал.
- Ђоровић 1906: С. Ђоровић, Књижевност, Оцене, у: *Летопис Матице српске*, 240, св. 6, Нови Сад.
- Филиповић 1967: М. С. Филиповић, Различита етнолошка грађа, у: *Српски етнографски зборник*, књ. LXXX, Београд.
- Чајкановић 1994а: В. Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1994б: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1994в: В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Београд: СКЗ.
- Чајкановић 1999: В. Чајкановић (прир.), *Српске народне приповетке*, Београд: Гутембергова галаксија.